LA

VITA DI GESÙ

Digitized by Google

Tip. Fratelli Borroni.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

LA

VITA DI GESÙ

O

ESAME CRITICO DELLA SUA STORIA

PER IL

DOTT. D. F. STRAUSS

PRIMA TRADUZIONE ITALIANA DALL'ORIGINALE TEDESCO

Volume I.

A Z 1979/1-2

MILANO
PER FRANCESCO SANVITO
1863.

(Proprietà letteraria).

Digitized by Google

3 6 9 0 7.

DON

BIBLIOTHÈQUE CANTONALE
LAUSANNE
ET UNIVERSITAIRE

Digitized by Google

PREFAZIONE ALLA I.ª EDIZIONE

Parve all'autore di quest'opera fosse tempo oramai di sostituire un nuovo modo di considerare la storia di Gesù alla già vieta spiegazione per via sopranaturale o naturale. E dico vieta più ancora per riguardo al secondo che non al primo modo di vedere; perocchè, mentre l'interesse destato dalle spiegazioni dei miracoli e dal prammatismo de' razionalisti s'è da gran pezza raffreddato, i commentari evangelici più in voga oggidì sono quelli che sanno accomodare al gusto de' moderni la concezione sovranaturale della Sacra Storia. Pure egli è un fatto che la spiegazione ortodossa di questa storia sopravisse a sè medesima più ancora che non la spiegazione razionale; e solo perchè la prima più non bastava alla civiltà progrediente, surse la seconda; ma i recenti tentativi per ritornare coll'aiuto d'una filosofia mistica al punto di vista sopranaturale de' nostri maggiori mostrano chiaro, per la stessa esagerazione a cui debbon ricorrere, ch'essi più

Digitized by Google

non sono se non imprese disperate per ridurre presente il passato, ammissibile al pensiero l'inammissibile.

Il nuovo terreno che deve succedere all'antico egli è il *mitico*. Non è già in questo libro che l'idea del mito presentasi per la prima volta allato alla storia degli evangeli. Già da tempo la si adoperò per alcune parti isolate della medesima; ella vuol essere oggi applicata a tutto l'insieme di quella storia. Ciò non vuol dire che tutta la Storia di Gesù si abbia a ritener mitologica, ma sì che tutta vuol essere a parte a parte esaminata, per accertarsi se nulla contenga di mitico. Se l'antica esegesi della Chiesa partiva dalla doppia supposizione che gli evangeli contenessero realmente una storia, e per di più una storia sovranaturale; se il razionalismo rigettava la seconda di queste ipotesi, ma solo per attenersi più fermamente alla prima, che cioè que' libri fossero mera storia benchè naturale; non perciò la scienza dovrà rimanersi a mezza via, ma sì lasciar cadere anco la prima ipotesi, ed indagar seriamente *se* ed *in quanto* gli evangeli riposino sopra storica base. Quest'è il naturale andamento della cosa; e sotto tale aspetto l'apparizione di un'opera qual è la presente è giustificata non pure, ma necessaria.

Veramente non è provato ancora che l'autore di essa abbia i requisiti speciali per porsi a questa impresa. Egli è veramente convinto che altri molti avriano potuto eseguire tale opera ben più sapientemente di lui. Pur d'altra parte egli crede possedere almeno una qualità che lo rendeva più che altri capace di sobbarcarsi a tal carico. A' nostri tempi, i più istrutti e più perspicaci teologi mancano generalmente di una condizione essenziale per questi lavori, e senza la quale, malgrado tutta la dottrina, nulla si può eseguire sul terreno della critica: un cuore ed una mente scevri da determinate prevenzioni religiose e dogmatiche; e questa libertà di spirito l'autore acquistò di buon'ora con filosofici studii. I teologi potranno trovare questa totale assenza di prevenzioni, nella sua opera, poco cristiana; egli dal canto suo trova la presenza

Digitized by Google

di tali prevenzioni, nelle opere loro, poco scientifica. Senza dubbio, a tale riguardo il tono del libro contrasta a quell'aria di devozione edificante o di misticismo ispirato che spira ne' libri moderni sopra simili oggetti; ma non si potrà mai dire che in parte alcuna di esso il frivolo prenda luogo della serietà scientifica. Di ricambio io credo poter giustamente esigere che i giudizii si mantengano sempre sul terreno della scienza, e che non v'abbiano ad intervenire nè fanatismo, nè beghineria.

Ben sa l'autore che l'intima essenza della fede cristiana è indipendente affatto dalle sue critiche ricerche. La nascita sopranaturale di Cristo, i suoi miracoli, la sua risurrezione e la sua ascensione al cielo rimangono verità eterne, per dubio qualunque che si elevi contro la *storica* realtà di quei fatti. Questa certezza soltanto può dare calma e dignità alla nostra critica; in ciò diversa dalle spiegazioni naturali dei secoli andati, le quali mirando a rovesciare insieme col fatto storico anche la verità religiosa, dovevano necessariamente improntarsi di un carattere di frivolezza. Un capitolo, alla fine dell'opera, mostrerà che il senso dommatico della vita di Gesù rimase inalterato: infrattanto possa la calma e il sangue freddo, con cui la critica intraprende nel corso del libro operazioni in apparenza pericolose, essere spiegata dalla ferma convinzione che tutto ciò punto non nuoce alla fede cristiana. Tuttavia potrebbero taluni individui sentirsi offesi nelle loro religiose credenze da ricerche di simil fatta. Se v'hanno fra questi dei teologi, essi hanno nella loro scienza medesima un rimedio contro simili attacchi, a cui non ponno sottrarsi, dacchè non vogliono rimanersi addietro de' progressi del nostro tempo. Quanto ai non teologi poi, vero è che la cosa non è per essi convenientemente preparata, e perciò appunto il presente scritto fu disposto in maniera da rendere accorti di sovente i meno istrutti fra quelli che il libro non è destinato per loro; che se tuttavia curiosità o zelo religioso li traesse a leggerlo, essi ne riporteranno, come dice Schleier-

Digitized by Google

macher in circostanza simile, il castigo nella loro coscienza; perocchè li penetrerà il convincimento ch'essi non intendono ciò di cui vorrebbero parlare.

Importa ad una dottrina, la quale vuole sostituirsi al posto di un'altra, l'aggiustare completamente i suoi conti con questa. E però, ad ogni singolo punto, l'autore si aperse la via all' interpretazione mitologica traverso quelle de' sovranaturalisti e de' naturalisti, a parte a parte confutandole; in modo tuttavia, che, come conviensi ad una reale confutazione, quanto evvi di vero nelle osteggiate opinioni venga riconosciuto ed estratto per essere incorporato alla nuova dottrina. Con ciò si raggiunse in pari tempo il vantaggio estrinseco che quest'opera può servire di repertorio delle principali opinioni e de' principali trattati sopra ogni parte della storia evangelica. Nè per questo ebbesi in mira di dare una storia letteraria completa; soltanto, dove lo si potè, nelle diverse opinioni si fece ricorso alle opere capitali. Per l'opinione dei razionalisti, le opere di Paulus rimangono classiche, e furono perciò consultate a preferenza; per l'opinione ortodossa, il *Commentario* di Olshausen ha un' importanza speciale siccome il più recente e il meglio accolto fra i tentativi fatti per rendere filosofica e moderna l'interpretazione sovranaturale. Quanto all'esame critico della vita di Gesù, i *Commentarii* di Fritzsche sono il più eccellente lavoro preparatorio; perocchè, oltre ad una straordinaria erudizione filologica, essi mostrano in pari tempo quella libertà di spirito e quella indifferenza scientifica davanti ai risultati e alle conseguenze, che sono la prima condizione per progredire su questo terreno.

Il secondo volume, che comincia con una particolareggiata investigazione sui miracoli di Gesù, e che completerà tutta l'opera, è già terminato e va sotto i torchi coll'apparire di questo primo volume.

Tübingen, 24 maggio 1835.

L'AUTORE.

Digitized by Google

PREFAZIONE ALLA II.ª EDIZIONE

Nel breve intervallo trascorso fra l'apparizione della prima edizione ed il compimento della seconda, questo libro è già passato per tutte le fasi principali che un'opera simile può presentare, quanto all'accoglienza ch'essa incontra nel publico ed ai sentimenti che vi eccita.

Questo libro allontanasi dalle opinioni della massima parte de' teologi ed anche del rimanente del publico, e se ne allontana in una parte in cui una contrarietà di pensiero è ordinariamente riguardata come sacrilega. Laonde, al suo primo apparire, esso non potè che far nascere, negli spiriti non preparati, un senso di sorpresa indefinito, che spingevasi sino all'orrore; e tale impressione, prodotta da uno scritto, dovea necessariamente manifestarsi a sua volta per risposte in iscritto. Indi quegli ingiuriosi articoli di alcuni giornali religiosi, p. es. la declamazione devota che la *Gazzetta evangelica della Chiesa* porse a' suoi lettori quale strenna pel nuovo

Digitized by Google

anno; indi i numerosi opuscoli sul far di quelli da me accennati nella prefazione al secondo volume della prima edizione; opuscoli i quali, — astrazion fatta da alcuni appunti generali sul mio modo di concepire la storia degli evangeli, astrazion fatta fors'anco da una enumerazione, come quella di Harless, de' più singolari risultati del mio lavoro, — altro non racchiudono che la espressione più o meno violenta dell'orrore ispirato ai loro autori dalle mie opinioni, dal mio carattere e dalla mia persona. Di risposte di tal fatta non si dee tener conto più che delle grida di spavento che soglion gettare le donne all'esplosione vicina ed inattesa di un'arma da fuoco; esse gettano quelle grida, non perchè il colpo ha mancato la meta od una ne ha raggiunta che non dovea, ma solo perchè un colpo è partito. Senza dubbio, a que' forti clamori, una vigile polizia può credere, un istante, v'abbiano precauzioni a prendere contro il pericolo di queste scariche; ma tosto qualche uomo ragionevole l'arresta avvertendola non trattarsi che di un vano tumulto, non avervi pericolo reale. Ella è quest'ultima parte che Neander, pur attenendosi ad un esame generico del mio libro, si assunse nel giudizio da lui emesso; e non posso ristarmi dallo esprimergli qui la mia gratitudine e la mia alta stima per avere in questo argomento fatto udire, in modo così degno, la sua autorevole voce.

Ma lo effetto della prima impressione allontanasi e a poco a poco si entra ne'particolari del mio libro e se ne esaminano i risultati speciali e le prove; e ciò promette, a quanto sembra, al publico un giudizio esatto dell'opera, all'autore un reale insegnamento. E per vero, io ebbi ad essere soddisfatto di alcuni scritti sulla mia opera, formanti una transizione fra la classe degli opuscoli ingiuriosi e la classe degli opuscoli istruttivi; tale l'articolo di cui il prof. Weisse, di Lipsia, si riconobbe posteriormente autore; tale eziandio l'articolo publicato nei *Fogli di Pflanz per la teologia cattolica.* Gli scritti venuti in luce più tardi e che appartengono decisamente alla seconda classe, alla classe della polemica istruttiva, mi for-

Digitized by Google

nirono, e volontieri lo riconosco, molteplici insegnamenti. Ma gli scrittori di cui è parola si volgono a prima giunta verso il libro da esaminarsi e non verso il soggetto medesimo di cui s'occupa il libro; essi non fanno che chiedere a sè stessi in qual modo io tratti, sì in generale che in particolare, la storia degli evangeli, e se non siavi molto ancora a dire contro l'opinion mia e in favore di quella della Chiesa; ma non si fanno carico per nulla, nell' interesse della opinione ch'essi difendono contro di me, di studiare, per proprio conto, l'assieme della storia degli evangeli, e di indagare se mai questo studio, seguíto di conseguenza in conseguenza, possa venir conciliato colle esigenze della scienza moderna. Ora, se non si discende fino ai particolari della applicazione, se non si ha riguardo ai rapporti di ciascun particolare coll'insieme, egli è naturalissimo che, sia per lo insieme, sia per i particolari, si trovi un qualche argomento, talvolta giusto, tal'altra specioso, in favore della opinion della Chiesa e contro coloro che scorgono un mito nella storia evangelica. Da ciò nasce, ne' critici che si pongono su questo terreno, l'illusione d'una superiorità infinita e d'un perpetuo vantaggio sul loro avversario; essi si lasciano facilmente trascinare dal vano desiderio di tutto rapirgli; questo desiderio s'aiuta con cavilli sleali; e piantati sull'ampia base dell'abitudine, assicurate le spalle dalla protezione del potere religioso e politico, di fronte a un avversario che sembra isolato, assumono il tono dell'arroganza ed anco del sarcasmo. Questo carattere si nota in ispecie negli scritti del diacono Hoffmann e del dott. prof. Kern, e non io ma altri ne furono disgustati. Per voglia ch'io avessi di misurarmi senza indugio con siffatti avversari ne' vari capitoli di questa seconda edizione, forza mi fu rinunciarvi, sì per non ingrossare il mio libro, e sì per non distrarre l'attenzione del lettore con discussioni di polemica; ma spero più tardi aver tempo che mi basti per rispondere loro in una serie di scritti distaccati.

È uopo primamente tralasciare di considerar la mia opera

Digitized by Google

per occuparsi della cosa in sè stessa; è uopo tentare, al grado cui sono giunte e la scienza e la coscienza publica, lo studio della vita di Gesù, o pure d'un solo evangelo, senza far uso de' risultati delle mie ricerche; allora, soltanto allora, io potrò sperare, e lo spero con certezza, che lungi dal rigettare sdegnosamente tutta la mia opera, la nuova teologia che deve sorgere incorporerà nel suo edificio molti e molti materiali oggi respinti, da me posti in luce o dirozzati appena; allora eziandio, se mai accada che altri, indipendentemente da tale o tal altro principio usato da me e coll'aiuto d'altre spiegazioni sostituite alle mie, sappia farsi un sistema completo sulla storia degli evangeli, il fatto medesimo mi dimostrerà ch'io sono andato tropp'oltre su certe questioni o che io mi sono sviato. Alla classe degli opuscoli istruttivi appartiene anco uno scritto la cui recente apparizione mi recò soddisfazione speciale, ed è la *Spiegazione del Vangelo di Matteo*, per De-Wette; opera nella quale i miei sforzi furono apprezzati, per molti riguardi, da un antico maestro della critica biblica, in modo che dee consolarmi del biasimo di tanti altri, i quali parrebbe non avessero udito mai parlare di critica se non dal mio libro, o poco tempo prima; come si può scorgere, a cagione d'esempio, dallo articolo dello scrittore che diè conto del mio libro negli *Annali di Berlino*. In un'opera come quella di De-Wette, le dissidenze e le contradizioni eccitar dovevano la mia più viva attenzione; ed in quanto la cosa era fattibile ancora e vi si prestava il mio assenso, io corressi in alcune parti il mio lavoro dietro le sue indicazioni.

Il breve lasso di tempo che trascorse, e la mia posizione attuale, poco favorevole a continuati studi, non permettono che questa seconda edizione sia, a parlar propriamente, una rifusione della prima: pure io sottoposi tutta l'opera ad un esame ripetuto ed attento, e in ciascun punto mi sforzai di utilizzare, per migliorarla, le obiezioni de' miei avversari, le comunicazioni de' miei amici e le mie proprie ricerche,

Digitized by Google

— riempiendo le lacune ch'erano divenute visibili, ritrattando ciò che avevo riconosciuto insostenibile, ed insistendo con forza vie maggiore su quanto m'era parso stabilito e costante. Spero non venga completamente disconosciuta questa mia buona volontà.

Ludwigsburg, 23 settembre 1836.

L'AUTORE.

Digitized by Google

Digitized by Google

PREFAZIONE ALLA III.ª EDIZIONE

Io mi stavo occupando de' miei scritti polemici, il cui secondo volume doveva essere consacrato all'esame, per ordine di materia, delle obiezioni rivolte contro certi punti della mia critica evangelica, quando fui interrotto dalla necessità di publicare una terza edizione della *Vita di Gesù*. Trasportai nell'opera medesima la discussione cogli avversari più ragguardevoli, e resi di conseguenza superflua la ulteriore continuazione de' miei scritti polemici.

Si scorgerà ch'io non trattai con leggerezza le obiezioni de' miei avversari; lungi da ciò, mi penetrai di tutta la forza e di tutta la importanza de' loro argomenti, per correggere, senza reticenze, là dove mi sembrava ch'essi avessero ragione, ma per insistere con maggiore costanza nelle mie prime opinioni, là dove essi non le avevano affievolite. Mi sforzai d'apprendere da ciascun di loro il più che mi fosse possibile. D'altronde io già dichiarai di quanto, a tale ri-

Digitized by Google

guardo, io andassi debitore a De-Wette. Neander, il cui senso morale è così profondo, mi aiutò sovente a trovare quella unità che le opposizioni m'avevano nascosta; di rincontro io debbo dire ch'egli non tiene sempre, davanti l'unità, conto sufficiente delle opposizioni. Ma di quanto la riserva colla quale ei ritiene ciò che è antico, la sincerità colla quale riconosce ciò che è dubio, di quanto infine il suo amore disinteressato del vero non fa vergogna allo zelo maligno di coloro, che, come Hoffmann, si mostrano ovunque meno occupati a scoprire la verità che ad attenere la prosuntuosa promessa di non cedere allo avversario un palmo di terreno! Pure io riconosco di dovere a questo critico istrutto e sagace varie rettificazioni, specialmente nella storia dell'infanzia; ed incontrai ben anco alcune giuste osservazioni in Kern, malgrado il suo tono dottorale ed ampolloso. E Tholuk, che abbraccia ogni cosa, ma il cui procedere è incerto talora, mi offerse qua e là qualche appunto più giusto. Lo scritto medesimo di Theile, benchè informe e dettato in parte dalla passione, non fu per me privo di utilità. Il libro d'Osiander è il solo nel quale, in mezzo ai fumi dell'incenso e della adorazione, io non abbia potuto trovare alcuna luce, alcuna almeno che già non mi avessero fornito predecessori più abili di lui. Il libro di Weisse sulla storia evangelica, da me accolto quale una apparizione per più riguardi soddisfacente, fu publicato troppo tardi, per servire di miglioramento al mio primo volume.

Col *Commentario* di De-Wette e colla *Vita di Gesù Cristo* di Neander alla mano, io rifeci da capo l'esame del quarto evangelo; e questo studio rinnovato affievolì nel mio spirito il valore dei dubii da me concepiti contro l'autenticità di questo vangelo e la fede ch'esso merita; da ciò dipendono, più o meno, i mutamenti offerti da questa novella edizione. Non già ch'io sia convinto che il quarto evangelo sia autentico, ma non sono maggiormente convinto ch'ei non lo sia. I caratteri di ciò che è degno di fede, e di ciò che non può esser creduto, di ciò

Digitized by Google

che avvicinasi e di ciò che allontanasi dal vero, si urtano e si incrociano in questo evangelo, il più notevole di tutti, in modo così singolare che, nella prima redazione del mio libro, io avevo, collo zelo di una polemica esclusiva, posto unicamente in luce il lato sfavorevole, che mi sembrava fosse stato negletto; ma a poco a poco il lato favorevole ha ripreso i suoi diritti; soltanto non posso, siccome fanno quasi tutti i teologi attuali sino a De-Wette, sagrificare, senza più ampie prove, tutte le obiezioni. Per una posizione siffatta, il mio libro paragonato colla sua prima redazione e cogli scritti dettati da una opinione opposta alla mia, sembrerà avere perduto in unità di concetto; ma esso vi avrà guadagnato, spero, in verità.

Quanto alla forma, io ero vissuto nella più completa sicurezza, perocchè era stata lodata da giudici punto a me favorevoli nel resto; ma, ultimamente, Ewald, fra le altre dure accuse, mi rimproverò l'abuso di parole straniere. In conseguenza posi mente a questo rimprovero, e trovai difatti che, su tale proposito, avevo usato di troppa licenza; estirpai adunque, in quest'ultima edizione, una quantità di quelle male erbe, non conservando le parole straniere se non là dove la brevità e la precisione della espressione od anco la varietà dello stile sembravano esigerlo. Parlo delle parole straniere che mi erano sfuggite nel testo tedesco, non delle parole e delle frasi del Nuovo Testamento ch'io di sovente ho intercalate, in originale, nel libro; perocchè non gli è questo che mi valse il rimprovero di Ewald, dovendo una tale mistura di lingue essere permessa a chi scrive su di un'opera redatta in idioma straniero.

Terminando, io credo dover ringraziare l'autore, a me sconosciuto, della apologia della mia persona e del mio libro, per il buon volere con cui tentò porsi al mio punto di vista, benchè diverso dal suo, e per la indipendenza di viste e libertà di spirito colla quale ei seppe dissipare non poche malintelligenze ed evitare varie false interpretazioni.

Stoccarda, 8 aprile 1838. L'AUTORE.

Digitized by Google

Digitized by Google

PREFAZIONE ALLA IV.ª EDIZIONE

Da questa nuova edizione del mio esame critico della Vita di Gesù non sono ad aspettarsi essenziali cambiamenti, considerando ch'ella viene in luce contemporaneamente ai primi volumi della mia Dogmatica. D'altronde, anche senza i lavori che mi tengono altrove occupato, io non avrei potuto che ben difficilmente introdurre cambiamenti siffatti. Le critiche ricerche suscitate da' miei scritti sono oramai, dopo le tempeste reazionarie de' primi anni, entrate in quello stadio di calma che promette frutti preziosi quanto al confermare e precisare i risultati negativi di quest'opera. Ma tali frutti abbisognano ancora di alcuni anni per maturare; e però è ad aspettarsi una più tarda occasione della quale io mi possa valere per arricchir questo libro. A ciò fare, per ora almeno, con una continuata polemica contro le opposte opinioni, io non ho potuto risolvermi. Già nella antecedente edizione io avevo fatto alla polemica più largo campo che alla unità ed

Digitized by Google

alla calma di una simile opera non si convenisse; motivo pel quale inclinai piuttosto a togliere che non ad aggiungere. Di vero, la brama di conciliare le varie opinioni mi aveva condotto tropp'oltre. Le voci incrociantisi degli avversari, giudici e collaboratori, alle quali io mi facevo dovere il porgere ascolto, avevano in me confusa l'idea dell'opera; cogli assidui confronti tra le divergenti opinioni io avevo finito a perder di vista la cosa in sè stessa. Laonde, allorchè con animo più calmo e più raccolto, io mi posi a rivedere la mia ultima correzione, vi trovai cambiamenti dei quali io stesso dovetti stupire e che non esitai a condannare apertamente. In tutti questi luoghi furono ristabilite le primitive lezioni, e però, se si vuole, il mio lavoro, in questa nuova edizione, consistette principalmente nel riparare le tacche che non tanto il nemico, quanto io medesimo aveva recate alla mia buona spada.

Stoccarda, 17 ottobre 1840.

L'AUTORE.

Digitized by Google

INTRODUZIONE*)

SVILUPPO DELLA IDEA MITOLOGICA RISPETTO ALLA STORIA EVANGELICA.

§ 1.

Necessaria formazione di diversi modi di spiegare le storie sacre.

Dovunque una religione, appoggiata a documenti scritti, allarga il suo dominio nel tempo e nello spazio, e accompagna i suoi aderenti traverso i gradi molteplici e sempre più elevati di sviluppo e di civiltà, ivi o tosto o tardi manifestasi una differenza fra il contenuto di quei vecchi documenti e la nuova coltura di coloro a cui essi vengono additati siccome libri sacri. Questa differenza può talvolta riguardare soltanto cose accessorie e formali, ove la espressione e la esposizione in quegli scritti non sia trovata conforme alla cosa; tal altra invece tocca la sostanza medesima del libro, lorchè le idee e le opinioni fondamentali di quei libri più non adeguano la progredita civiltà. Fino a tanto che queste differenze non sono così significanti, oppur non sono tanto addentro penetrate nella coscienza pubblica da produrre una totale rottura con que' documenti, in quanto sacri, forza è che surga e si mantenga, fra coloro i quali più o meno chiaramente intravedono quel disaccordo, un processo di conciliazione manifestantesi nella esplicazione di quei libri.

Una parte capitale di ogni documento religioso è la storia sacra; serie di avvenimenti in cui la divinità interviene nell' uma-

*) Delle note che seguono più avanti, quelle segnate con asterisco, si trovano soltanto nella terza edizione.

Digitized by Google

nità senza intermediarii, e in cui le idee appajono immediatamente realizzate *). Ma siccome l'incivilimento è essenzialmente una mediazione, così la progrediente coltura de' popoli discerne in modo sempre più distinto le mediazioni di cui l'idea ha bisogno per realizzarsi; e però quella differenza fra la nuova coltura e gli antichi documenti religiosi appare sovratutto nella parte apparentemente storica, per modo che il *diretto* intervento della divinità nella umanità perde ogni verosimiglianza. Al che può aggiungersi in ispecie una tal qual repulsione, in quanto la parte umana di quei documenti, appartenendo ad una umanità primitiva, reca l'impronta d'uno sviluppo relativamente minimo e, in alcune circostanze, della rozzezza. *Il divino non può* (sì, principalmente, per l'intervento immediato, sì per la rozzezza) *essere avvenuto a quel modo*, oppure *l'avvenuto a quel modo non è divino:* così si esprimerà quella differenza, e se la interpretazione vuole appianarla, essa dovrà o presentare il divino come non avvenuto a quel modo, e togliere quindi agli antichi documenti ogni valore storico, o dimostrare che l'avvenuto non è divino nel senso che vi si annette, e quindi togliere il contenuto assoluto a que' libri. In ambo i casi la interpretazione si può effettuare con o senza prevenzioni; con prevenzioni quand'ella rivoltasi ciecamente contro la *coscienza* del disaccordo fra la nuova coltura e gli antichi documenti e s'imagina di non aver che a scoprire il senso originale di questi ultimi; senza prevenzioni quand'ella riconosce chiaramente e apertamente confessa di riguardare ciò che quegli antichi scrittori raccontano diversamente dal modo onde essi li considerarono. Adottare quest'ultimo punto di vista non vuol dir tuttavia menomamente romperla colle antiche scritture religiose, ma anche qui conservando l'essenziale si può senza tema sacrificare ciò che non lo è.

§ 2.

Diverse spiegazioni delle leggende divine presso i Greci.

Non si può dire che la religione ellenica abbia riposato su documenti scritti; pure ella aveva qualcosa di simile, come p. e. in Omero

*) Io do alle parole *immediato* e *mediazione* il senso in cui George (*Über Mythus und Sage*, pag. 78) parla del miracolo: «L'intervento d'una idea isolata nei fenomeni, senza riguardo al concatenamento totale.»

Digitized by Google

ed in Esiodo, e al pari di questi dovette anche la loro leggenda degli dei subire differenti spiegazioni in rapporto colla progrediente coltura del popolo greco. Già di buon' ora, la severa filosofia greca, e, per di lei mezzo, alcuni poeti, s'accorsero che il divino non poteva effettuarsi sotto una forma umana così immediata e rude quale appariva nelle lotte selvaggie della Teogonia d'Esiodo e nel comodo intervento delle omeriche divinità. Indi la lite di *Platone*, e, prima ancora, di *Pindaro* su di *Omero* [1]); indi venne che *Anassagora*, cui si volle pur anco attribuire il trovato della esplicazione allegorica, riferisse i canti omerici alla virtù ἀρετὴ ed alla giustizia δικαιοσύνη [2]); e che gli stoici vedessero nella Teogonia d'Esiodo il processo de' principii della natura, la di cui unità suprema costituiva per essi la divinità [3]). Con ciò quei pensatori ammettevano, è vero, in quelle leggende, un significato intrinseco ed assoluto, ciascuno a suo modo, fisico per gli uni, etico per gli altri, ma ne rigettavano la forma, in quanto *vera storia* [*]).

Altri all'incontro, di coltura più popolare e portati al ragionamento sofistico, tolto completamente di mezzo il fondo assoluto e divino di quelle leggende, vennero nell'idea che quanto in esse narravasi di fatti attribuiti agli dei nulla avesse di divino; quindi serbarono a quei

[1]) Platone, *De republ.*, 2, p. 377 e seg. Steph.; Pindaro, *Nem.*, 7, 51. Confronta su questo e su quanto segue, Bauer, *Symb. und Myth.*, 1, p. 345 e seg., ed O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (Prol. ad una mitologia scientifica) p. 86 e seg., 99 e seg.

[2]) Diog. Laert., l. 2, c. 3, n. 7.

[3]) Cic., *De nat. Deor.*, 1, 10, 15. Confr. Athenag., *Legat.*, 22. Tatian., *C. Graec. orat.*, 21. Clement., *Homil.*, VI, 1 e seg.

[*]) Varii contradittori, Hoffmann (*Das Leben Jesu von D. Strauss geprüft* — V. di G. esaminata dal D. Strauss); Lange (*Über den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien, insbesondere der Kindheitsgeschichte Jesu, mit Beziehung auf das L. J., von D. Strauss* — Caratt. stor. degli Evang. Canonici, in ispecie della storia dell'infanzia di Gesù, in confronto colla V. di G. del D. Strauss) e Osiander (*Apol. des L. J. gegen das neueste Versuch, es in Mythus aufzulösen* — Apol. della V. di G. contro il nuovo tentativo di risolverla in mito), si levarono contro questo appello alla mitologia greca. Essi fecero valere le differenze essenziali della religione pagana colla religione ebreo-cristiana e dei motivi che, da ambe le parti, condussero all'uso dell'allegoria. Ma da ambo i lati v'ha una religione e una civiltà in dissidenza con lei e che si sforza conciliarvisi coll'aiuto d'una interpretazione. In vero la dissidenza manifestasi più dal lato morale nell'un dei casi, e più dall'intellettuale nell'altro; ma ciò non toglie punto la possibilità d'un confronto.

Digitized by Google

racconti il carattere di vera storia; soltanto, degli dei che ne erano gli attori fecero, con *Evemero* [1]), degli uomini: eroi e sapienti delle età primitive, antichi re e tiranni, che per atti di forza e di potenza eransi attirati gli onori divini [2]); se pur non si volle considerare, con *Polibio* [3]) ed altri, tutta quanta la dottrina degli dei quale una favola inventata dai fondatori degli Stati per tenere i popoli in freno.

§ 3.

Interpretazione allegorica presso gli Ebrei. Filone.

La stabilità e tenacità del popolo ebreo nell'interpretazione sovranaturale dovette necessariamente limitare fra esso lo sviluppo di simili manifestazioni; ma per lo incontro, laddove esse apparvero, furono tanto più singolari e notevoli, quanto più imperiosa era l'autorità de' libri sacri e maggiore l'arte e la cautela con cui doveasi procedere alla loro interpretazione. Da ciò sorsero nella Palestina medesima, dopo l'esilio di Babilonia, e più specialmente dopo il tempo de' Maccabei, vari artificii nella interpretazione dell'antico testamento, mercè i quali fu possibile attenuare i passi che più urtavano, empir le lacune e introdurvi nuove idee. Di questo genere d'interpretazione si trovano esempi negli scritti de' Rabbini e persino nel nuovo testamento [4]); ma, sopratutto per ciò che riguarda il fondo storico dell'antico testamento, tale metodo non fu applicato per la prima volta, in modo conseguente, che nella città in cui la coltura ebrea per il suo contatto colla greca in ispecie aveva decisamente sorpassato sè stessa: voglio dire in Alessandria. Dopo vari antecessori, fu specialmente *Filone* colui che sviluppò la dottrina di un doppio senso, vol-

[1]) Diodor. Sic., *Bibl. Fragm.*, l. 6; Cic., *De nat. Deor.*, 1, 42.

[2]) « Questi prammatici (dice O. Müller, nell'opera citata, p. 97) toglievano dai miti il maraviglioso, l'impossibile, il fantastico; il resto, per quanto intimamente connesso allo insieme, rimase per essi quale una base storica; ed a questi pretesi avvenimenti essi apponevano, per concatenarli, motivi che convenivano alla loro propria epoca. » La è questa precisamente l'imagine d'una interpretazione della storia biblica, di cui sarà parola più avanti al § 6.

[3]) Hist. 6, 56.

[4]) Vedi Döpke, *Die Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller* (Ermeneutica degli scrittori del nuovo testamento) p. 123 e seg.

Digitized by Google

gare l'uno, più riposto l'altro, contenuto nella sacra scrittura; di cui il primo egli non voleva per verun modo sagrificare, chè il più delle volte li lasciava ambedue sussistere assieme, e dichiaravasi anzi contro coloro i quali sagrificavano dovunque, anche senza bisogno, il senso letterale ad un altro più elevato. In alcuni casi tuttavia, egli poneva completamente da banda il senso letterale e la concezione storica, non riguardando il racconto che come rappresentazione simbolica di idee; e ciò quante volte incontravasi nella sacra scrittura in passi che sembrava fossero indegni di Dio, o conducessero al materialismo ed all'antropomorfismo in rapporto all'ente divino, o contenessero altre contraddizioni [1]). Se a lato di questa interpretazione dell'antico testamento che, per salvare la purità del senso assoluto, sagrificava non di rado la forma della realtà storica, non si sviluppò la interpretazione opposta (evemeriana) che conserva la storia, ma la riduce in una sfera affatto comune e volgare, ciò si deve attribuire alla costante tenacità de' giudei al punto di vista sovranaturale. Furono i cristiani che primi adottarono la interpretazione di Evemero [2]) per i libri dell'antico testamento.

[1]) Vedi Gfrörer, *Philo und die alexandrinische Philosophie* (Filone e la filosofia alessandrina), tomo I, p. 84 e seg., 95. — Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie* (Esposiz. stor. della filos. relig. ebraico-alessandrina) 1, p. 62, 65. Sul racconto mosaico, per es. della creazione del mondo in sei giorni, e della fattura della donna colla costa dell'uomo, Filone si esprime in questo senso. Τὸ ῥητὸν ἐπὶ τούτου μυθῶδές ἐστι, egli dice del secondo di quei racconti. Di vero *Hoffmann* (op. cit. p. 39) pretende che quella frase voglia dire soltanto: « Preso *puramente* alla lettera, quel racconto avrebbe *rassomiglianza* con dei miti pagani; si deve dunque aggiungere a questa concezione un'altra più elevata. » Ma che, lungi da ciò, il senso letterale sia qui *assolutamente* rigettato, lo può scorgere ognuno che si dia la pena di leggere più avanti, ove è detto: πῶς γὰρ ἂν παραδέξαιτό τις, ὅτι γέγονεν ἐκ πλευρᾶς ἀνδρὸς γυνή, ἢ συνόλως ἀνθρώπος; — *Come infatti ammetterebbesi che dalla costa dell'uomo venisse fatta una donna, o in generale un uomo?* (Leg. alleg. 1. Opp. ed Mang. 1, 8. 70) Nè si può disconoscere il medesimo senso nella parola: Εὐήθες πάνυ τὸ οἴεσθαι ἓξ ἡμέραις, ἢ καθόλου χρόνῳ, κόσμον γεγονέναι. — *È puramente ingenuo il credere che il mondo sia stato fatto in sei giorni, o, in generale, nel tempo* (op. cit. p. 44).

[2]) Una simile interpretazione allegorica è segnalata anche presso altri popoli, fra i Persiani, fra i Turchi, da Döpke, p. 126 e seg. Confr. anche Kant, *Della religione nei limiti della semplice ragione*, 3° art. n. 6. Intorno a una setta evemeriana presso gli Indiani, vedi Baur, op. cit. p. 322. L'una e l'altra opinione riscontrasi presso i Maomettani, come avverte Tholuk, *Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte* (Credibilità della storia evangelica) p. 4 e seg.

Digitized by Google

§ 4.

Interpretazione allegorica fra i cristiani. Origene.

Per i cristiani de' primi tempi, i quali, avanti la fondazione de' propri canoni, si valevano principalmente dell'antico testamento come di scrittura sacra, il bisogno d'una interpretazione allegorica del medesimo era tanto maggiormente sentito, in quanto essi si erano levati al disopra del punto di vista di quella scrittura assai più degli stessi più colti giudei. Nessuna maraviglia adunque che venisse adottato pressochè generalmente nella Chiesa primitiva quel modo di interpretazione già in uso fra gli israeliti. Ma fu di nuovo in Alessandria ch' esso ebbe il suo principale sviluppo, ed ivi apparve essenzialmente collegato al nome di *Origene*. In conformità colla triplice divisione da lui ammessa nella natura umana (tricotomia antropologica), Origene attribuiva alla scrittura un triplice senso: l'uno letterale o corporeo, l'altro morale o psichico, il terzo mistico o pneumatico [1]). Generalmente, egli lascia sussistere queste tre specie di senso, l' una allato dell'altra, sebbene con diverso valore; ma, in singoli casi, egli non iscovre nella concezione letterale senso alcuno, o ne trova uno assurdo, e ciò per ispingere viemeglio i lettori alla scoperta del senso mistico. Si può certo scorgere una semplice posposizione del senso letterale al senso nascosto, là dove Origene bene spesso rammenta che lo scopo dei racconti biblici non è di riferirci vecchie favole, ma di darci insegnamenti per la vita [2]); là dove, in varie storie, egli sostiene che la concezione (puramente) letterale condurrebbe alla rovina della religione cristiana [3]); e là dove applica, al rapporto tra la interpretazione letterale e la allegorica, la sentenza che la lettera uccide, lo spirito vivifica [4]). Ma il senso letterale è assolutamente abbandonato, là dove è detto che tutti i passi della scrittura hanno un senso spi-

[1]) Homil. 5. in Levit., § 5., *De princip.* 4, 11.

[2]) Homil. 2, in Exod., 3: *Nolite putare, ut sæpe jam diximus, veterum vobis fabulas recitari, sed doceri vos per hæc, ut agnoscatis ordinem vitæ.*

[3]) Homil. 5, in Levit., 1: *Hæc omnia, nisi alio sensu accipiamus quam literæ texius ostendit, obstaculum magis et subversionem christianæ religionis, quam hortationem ædificationemque præstabunt.*

[4]) Contra Cels. 6, 70.

Digitized by Google

rituale, non tutti però uno materiale [1]); che vi ha di sovente una verità spirituale sotto una materiale menzogna [2]); che la scrittura ha intessuto nella storia varie cose che non sono avvenute, e che dovrebbe essere ben ottuso colui il quale non s' accorgesse da sè che molte cose si trovano nella scrittura non realmente accadute nel modo con cui si raccontano [3]). Fra i racconti da intendersi soltanto in un modo allegorico, Origene annoverava, oltre a quelli che sembravano dare a Dio un carattere troppo umano [4]), quelli in ispecie in cui si narrano azioni riprensibili di persone poste d'altronde in certi rapporti con Dio [5]).

Pure non è solo dall' antico testamento che la coltura cristiana d'Origene si discostò di tanto da costringerlo, per non rinunciare al suo rispetto verso quel libro, a palliare con una spiegazione allegorica la contradizione ch'egli sentiva nella sua coscienza; anche nel nuovo testamento egli trovò varie cose corrispondenti sì poco alla sua istruzione filosofica, ch'ei fu forzato a seguire per esse un analogo procedimento. Il nuovo testamento, egli pensò, è opera dello stesso spirito che dettò l'antico, e questo spirito non avrà agito nella produzione dell'uno in modo diverso da quella dell'altro; vale a dire, alle cose lateralmente accadute avrà incorporate le non accadute, a fine di richiamarci al senso spirituale [6]). Anzi Origene pone indub-

[1]) *De princip.*, l. 4, § 20: Πᾶσα μὲν (ἡ θεία γραφὴ) ἔχει τὸ πνευματικὸν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν.

[2]) Comm. in Joann., tom. 10, § 4: σωζομένου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς, πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποι τις, ψεύδει.

[3]) *De princip.* 4, 15: συνύφηνε ἡ γραφὴ τῇ ἱστορίᾳ τὸ μὴ γενόμενον, πῇ μὲν μὴ δυνατὸν γενέσθαι, πῇ δὲ δυνατὸν μὲν γενέσθαι, οὐ μὴν γεγενημένον. 16: καὶ τί δεῖ πολλὰ λέγειν; τῶν μὴ πάνυ ἀμβλέων μυρία ὅσα τοιαῦτα δυναμένων συναγαγεῖν, γεγραμμένα μὲν ὡς γεγόνοτα, οὐ γεγενημένα δὲ κατὰ τὴν λέξιν.

[4]) *De princip.*, 4, 16.

[5]) Homil. 6, in Genes. 3: *Quæ nobis ædificatio erit, legentibus, Abraham, tantum patriarcham, non solum mentitum esse Abimelech regi, sed et pudicitiam conjugis prodidisse? Quid nobis ædificat tanti patriarchæ uxor, si putetur contaminationibus exposita, per conniventiam maritalem? hæc Judaei putent* (cioè, come chiaramente appare dal rapporto del *putent* col precedente *putetur*, che ella sia stata esposta alla contaminazione; e non già — come Hoffmann, pag. 41 interpreta — che tali cose siano edificanti), *et si qui cum eis sunt, literæ amici, non spiritus.*

[6]) *De princip.*, 4, 16: οὐ μόνον δὲ περὶ τῶν πρὸ τῆς παρουσίας ταῦτα τὸ πνεῦμα ᾠκονομησεν, ἀλλ', ἅτε τὸ αὐτὸ τυγχάνον καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς θεοῦ, τὸ ὅμοιον

Digitized by Google

biamente a raffronto con racconti in parte favolosi della storia profana e della mitologia i racconti evangelici, siccome appare da quel passo notevole *Contra Celsum*, 1,42, ove l'autore così si esprime: « In quasi ogni storia, per quanto ella possa essere vera, è problema difficile, anzi talvolta insolubile, il provare ch'ella sia realmente accaduta. Supposto, a cagion d'esempio, che taluno neghi siavi mai stata una guerra di Troia, specialmente a motivo delle impossibilità intessute in quella storia, come la nascita d'Achille da una dea del mare e simili: come potremmo noi provarne la realtà, oppressi, come saremmo, dalle evidenti invenzioni che, in guisa sconosciuta, si sono immischiate alla nozione generalmente ammessa di una lotta fra Elleni e Troiani? Questo soltanto ci rimane: chi vuole istudiare assennatamente la storia e serbarsi libero dalle illusioni di quella, dovrà considerare a qual parte di essa storia egli possa prestare, senza più, fiducia; qual parte invece sia a prendersi in senso solamente simbolico (*τίνα δὲ προσπολεμήσει*), tenendo conto delle intenzioni de' narratori, e di qual parte infine debbasi completamente diffidare, siccome scritta per sola brama di piacere. Io volli, conchiude Origene, fare queste osservazioni preliminari, a riguardo di tutta la vita di Gesù esposta negli evangeli, non già per eccitare le persone illuminate ad una cieca ed infondata credenza, ma sì per mostrare che allo studio di questa storia occorrono perspicacia, accurato esame, e, per così dire, penetrazione del senso degli scrittori, per poter iscoprire a qual fine essi hanno scritto ogni cosa. » Qui si scorge che Origene, sorpassando il suo ordinario punto di vista allegorico, giunse quasi alla mitica concezione de' moderni [1]). Ma già riguardo all'antico testamento, da un lato pregiudizi propri sulla credenza nel sovranaturale, dall'altro la tema di scandalizzare la Chiesa ortodossa, aveano distolto Origene dal dare un maggiore sviluppo a quel genere d'interpretazione; ora questi due motivi dovettero agire con assai maggior forza rapporto al testamento nuovo, così che non si potrebbero citare che ben pochi esempi a chi chiedesse di quali racconti del nuovo testamento abbia Origene negata la verità storica, per attenersi alla verità degna di Dio. Peroc-

καὶ ἐπὶ τῶν εὐαγγελίων πεποίηκε καὶ ἐπὶ τῶν ἀποστόλων οὐδὲ τούτων πάντη ἄκρατον τὴν ἱστορίαν τῶν προσυφασμένων κατὰ τὸ σωματικὸν ἐχόντων, μὴ γεγενημένων. Confr. Homil. 6, in Esaiam, n. 4.

[1]) Ciò osserva anche Mosheim nella sua traduzione del *libro di Origene contro Celso*, p. 94. *Nota.*

Digitized by Google

chè, se nel passo più sopra citato egli adduce a mo' d'esempio non doversi, fra l'altre cose, intendere alla lettera che Satana, trasportato il Signore sovra di un alto monte, gli avesse di là mostrati tutti i regni del mondo, cosa ad occhio umano impossibile; non la è questa, a vero dire, una spiegazione allegorica, ma sì una semplice versione del senso letterale che, invece d'un fatto esterno, esprimerebbe il fatto interno d'una visione. D'altronde, persino laddove offrivasi una tentazione seducente di sagrificare il senso letterale ad uno spirituale, come, a mo' d'esempio, nella maledizione del fico [1]), ivi pure Origene non osa spiegarsi chiaro; più preciso egli si mostra nel racconto dell'espulsione dei mercanti dal tempio, ove rappresenta la condotta di Gesù, presa alla lettera, quale arrogante e sediziosa [2]). Oltre a ciò, egli nota espressamente che la verità storica ha nella scrittura una parte sempre maggiore, che non il vero semplicemente spirituale [3]).

§ 5.

Passaggio al tempo moderno. I Deisti e i Naturalísti del XVII e XVIII Secolo. L'autore de' frammenti di Wolfenbüttel.

Nel modo suddescritto erasi pertanto sviluppato uno dei generi d'interpretazione, che, al pari di qualunque documento religioso, così anche i libri degli ebrei e de' cristiani, dovettero subire nella loro parte storica; interpretazione cioè che riconosce in que' libri il divino, ma ne oppugna la realizzazione storica in modo così immediato. Nella stessa guisa si formò l'altro genere principale d'interpretazione che ammette bensì la realtà storica, ma sotto un carattere puramente

[1]) Comm. in Matth. tom. 16, 26 e seg.

[2]) Comm. in Joann. tom. 10, 17.

[3]) *De princip.* 4, 19: πολλῷ γὰρ πλείονά ἐστι τὰ κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀληθευόμενα τῶν μυστικῶς διηγουμένων πνευματικῶν. — Secondo Origene, l'allegoria durò nella Chiesa soltanto in questo modo, che il senso storico fu lasciato intatto, e dove più tardi si volle sagrificare il senso letterale, ivi si lasciò invece sussistere semplicemente un *tropo* o un doppio senso. E ciò quantunque Nicolao di Lyra dica (Prolog. 3): *Alicubi vero non habet (s. scr.) literalem sensum proprie loquendo*, v. c. Judic. 9, 8, (favola del roveto), Matth. 5, 30.

Digitized by Google

umano, divino non già: e ciò primieramente presso gli avversari del cristianesimo, *Celso*, *Porfirio*, *Giuliano*, i quali, pur rigettando come pretta favola molti racconti della storia sacra, lasciavano tuttavia sussistere, siccome storicamente veri, varii fatti riguardanti Mosè, Gesù ed altri, — solo che per lo più li attribuivano a motivi affatto ordinari, o pure a volgare fattucchieria o a sacrilego sortilegio.

Del resto, ella è qui a notarsi una differenza rispetto all'intervento di questi generi d'interpretazione nella religione pagana ed ebrea da un lato, e nel cristianesimo dall'altro. Presso gli Ebrei ed i Greci, fra i quali la religione e la letteratura sacra eransi grado grado sviluppate in proporzione dello sviluppo nazionale, il disaccordo, origine di que' modi d'interpretazione, si manifestò allora soltanto che la coltura intellettuale del popolo cominciò a superare la religione de' padri, e questa volse in conseguenza al declivio. Il cristianesimo, al contrario, entrò in un mondo d'una civiltà già compiuta, civiltà che dalla Palestina all'infuori era la elleno-giudea e la greca; onde, sin da principio, una divergenza dovette palesarsi non più fra la nuova coltura e l'antica religione, ma fra la novella religione e la coltura antica. Così, mentre nel paganesimo e nel giudaismo l'apparire della spiegazione allegorica era segno che quelle religioni volgevano a decadenza, l'allegoria di un Origene, la contradizione di un Celso rapporto al cristianesimo mostrava che il mondo non erasi peranco convenientemente assuefatto alla novella religione. Ma, allorchè convertito al cristianesimo l'impero romano e vinte le grandi eresie, il principio cristiano ebbe acquistato un dominio sempre più esclusivo; allorchè le scuole della filosofia pagana si chiusero, e gl'incolti popoli di Germania si sottomisero alla dottrina della Chiesa, allora il mondo, durante i lunghi secoli della media età, visse soddisfatto del cristianesimo così per la forma che per il fondo, ed ogni traccia disparve di quelle concezioni interpretative che suppongono una scissura fra la religione e la coltura di un popolo o del mondo [1]). La riforma recò il primo colpo al

[1]) Hoffmann (pag. 47) si è intrattenuto a lungo del salto che la mia genesi della interpretazione mitica fa dal III al XVII secolo, mentre, a suo avviso, per essere autorizzati a chiamarla un risultato dello sviluppo del cristianesimo fino a' nostri giorni, quella interpretazione dovrebbe appoggiarsi ad una non interrotta serie di rappresentanti in tutti i secoli della Chiesa cristiana. Ma una simile esigenza è una vera assurdità, e la prontezza con cui, sull'esempio del suo inventore, ella fu raccolta da altri, come per es. da Osiander,

Digitized by Google

prosperare della credenza della Chiesa; essa era il primo segno di vita d'una coltura la quale, come già prima nel paganesimo e nel giudaismo, era omai giunta nel seno stesso del cristianesimo a un grado di forza e d'indipendenza bastevole per reagire contro il terreno materno, ossia contro la vigente religione. Finchè quella reazione si volse dapprima soltanto contro la Chiesa dominante, essa formò il dramma nobile, ma rapidamente svolto, della riforma; all'incontro, rivoltasi più tardi ai documenti biblici, ella si manifestò sul principio negli aridi tentativi rivoluzionarii dei deisti e giunse dappoi sino a questi ultimi tempi, per trasformazioni variate.

I deisti e naturalisti inglesi del XVII e del XVIII secolo, i quali rinnovarono nel seno della Chiesa la polemica degli antichi avversari pagani del cristianesimo, si diedero indistintamente a combattere l'autenticità e la credibilità della Bibbia e ad abbassare i fatti ivi

Apologia della vita di Gesù (pag. 11 e seg.) mostra solamente la spensierata precipitazione con cui lo zelo di parte si appropria, senza provarle, anche le armi più cattive. Il mio esame storico è volto a provare, dal principio alla fine, come nel paganesimo, nel giudaismo e nel gentilismo *sotto certe circostanze* si siano sviluppati sempre certi modi d'interpretazione della Storia Sacra. Ora, mi si rimprovera, siccome una imperdonabile lacuna in questa mia dimostrazione, di non aver saputo addurre alcuna interpretazione di tal sorta in un così grande spazio di tempo — grande certo! ma nel quale, a confessione di tutti, *mancano quelle tali circostanze*, a cui, giusta la mia dichiarazione espressa, è condizionato lo sviluppo di que' modi d'interpretazione. Queste circostanze sono: una notevole differenza fra la coltura intellettuale dei conoscitori d'una religione, ed il punto di vista a cui s'informano i documenti sacri della medesima. Ora i popoli cristiani nel medio evo non progredirono mai oltre la coltura cristiana primitiva: e per ciò, secondo il mio proprio canone, non vi poteva, durante quello spazio di tempo, esser luogo a parlare della sopracitata differenza e della interpretazione che ne deriva: e rimproverare a me di non aver qui offerto prove della medesima sarebbe per lo appunto lo stesso che il credere d'aver confuso un naturalista, il quale dicesse dover apparire certi fenomeni nell'organismo dell'uomo al 50° o 60° anno di sua vita, colla semplice osservazione che quei fenomeni non si sono mai notati dai 20 fino ai 50 anni. — Che del resto, esaminata la cosa da un punto di vista più elevato, lo sviluppo del dogma cristiano nel medio evo formi colla critica, sviluppatasi più tardi, una sola e medesima serie di mediazioni fra la sostanza della fede e la coscienza individuale, un processo che come prima il positivo, mostrò indi in poi solamente il lato negativo, — ciò venne chiaramente provato dal recensor di questo scritto negli *Annali per la Critica scientifica* (nell'esame degli scritti sulla mia *Vita di Gesù*. 1857, marzo, n. 12. pag. 551 e seg.).

Digitized by Google

esposti al più volgare livello. Mentre *Toland* [1]), *Bolingfroke* [2]) ed altri dichiaravano la Bibbia una raccolta di libri apocrifi e favolosi, altri facevano ogni sforzo per ispogliare i personaggi e i racconti biblici di qualunque riflesso d'una luce superiore e divina. Così, secondo *Morgan* [3]), la legge di Mosè è un miserabile sistema di superstizione, di acciecamento e di servilismo; i preti giudei sono impostori; i profeti, gli autori della desolazione e delle guerre intestine ne' due regni di Giuda e di Israele. È impossibile, secondo *Chubb* [4]), che la religione ebraica sia una religione rivelata da Dio; perocchè il carattere morale della divinità vi sia sfigurato dagli usi arbitrari, che si dicono prescritti da lui, dalla sua pretesa parzialità per il popolo ebreo, e sopratutto dall'ordine sanguinario di esterminare le popolazioni cananee. Anco il nuovo testamento non andò esente da questi e da altri attacchi dei deisti; chiamati gli apostoli egoisti ed avidi di guadagno [5]); non risparmiato neppure il carattere di Gesù [6]); negata, sovratutto, la di lui resurrezione [7]). L'intervento immediato del divino nell'umano, nella vita di Gesù, i miracoli di lui, furono oggetto speciale degli attacchi di Tomaso *Woolston* [8]), scrittore notevole anco per la sua particolare posizione fra l'antica interpretazione allegorica della scrittura e la moderna de' naturalisti. Tutto il suo ragionamento, difatti, si muove nella seguente alternativa: o si vogliono considerare i racconti miracolosi come vera storia, e allora essi perdono ogni carattere divino e cadono nei tratti assurdi, nelle burle miserabili, nelle volgari ciurmerie; o non si vuol togliere a quei racconti l'impronta divina, e bisogna sagrificarne il carattere storico, considerandoli come la semplice rappresentazione di alcune verità spirituali sotto storica forma; in appoggio di che viene invo-

[1]) Nel suo *Amyntor*, dell'anno 1698; vedi in Leland, *Schizzo degli scritti dei deisti*, tradotto in tedesco da Schmid, I parte, pag. 85 e seg.

[2]) In Leland, II parte, 1 sez., pag. 108 e seg.

[3]) Nel suo scritto *The moral philosopher*, 1857; vedi Leland, I parte, p. 247 e seg.

[4]) *Posthumous Works*, 2 vol., 1748; in Leland, I, pag. 412 e seg.

[5]) Chubb, *Posthumous Works*, 1, pag. 102 e seg.; in Leland, I, pag. 481.

[6]) Chubb, *Posth. W.*, 2, pag. 269; in Leland, I, pag. 425.

[7]) *The resurrection of Jesus considered — by a moral philosopher*, 1744. Leland, I, pag. 550.

[8]) *Six discourses on the miracles of our Saviour*; pubblicati separatamente dal 1727 al 1729; con aggiunti due scritti apologetici degli anni 1729 e 1750.

Digitized by Google

cata l'autorità de' maggiori allegoristi fra i padri della Chiesa, di un Origene, di un Agostino e d'altri; con questa differenza però, che *Woolston* suppone loro la intenzione di sopprimere il significato letterale, sostituendovi l'allegorico; mentre essi, tranne alcuni esempi contrari in Origene, inclinano a lasciar sussistere ambo i significati, l'uno accanto all'altro.

Il linguaggio di Woolston lascia per verità a dubitare a quale delle due opinioni egli di preferenza s'appigli; pensando che, prima di dichiararsi avversario del cristianesimo volgare, egli erasi occupato della interpretazione allegorica della scrittura [1]), potrebbesi credere che a questa inchinasse l'opinione sua; ma egli si diffonde, al contrario, con tanta predilezione sull'assurdità del senso letterale dei racconti miracolosi, e colorisce ogni cosa d'un tono così frivolo, che, fuor di dubio il deista, penetrando nel significato allegorico, non mirò se non ad assicurarsi le spalle, per iscagliarsi poi con vie maggior sicurezza sul senso letterale.

Queste obiezioni de' deisti contro la Bibbia e contro la divinità della sua storia furono specialmente propagate, sul suolo di Germania, dall'anonimo (*Reimaro*), de' cui frammenti, ritrovati nella biblioteca di Wolfenbüttel, *Lessing* imprese sino dall'anno 1774 la publicazione. Oltre a numerose osservazioni contro ogni religione rivelata in genere [2]), essi concernevano in parte l'antico [3]), in parte il nuovo testamento [4]). Quanto al primo, lo scrittore ritrovava gli uomini, a cui quel libro attribuisce communicazioni dirette con Dio, così malvagi, che ammessa la realtà di quei fatti ne andava, a suo credere, degradata la divinità; i risultati poi di quelle communicazioni, le pretese dottrine e leggi divine, così grossolane e perniciose da parergli impossibile lo attribuirle a Dio; i miracoli concomitanti infine, assurdi ed incredibili, per modo da far risultare nel loro complesso essere stata una communicazione con Dio

[1]) Serhöckh, *Kirchengeschichte seit der Reform*, VI parte (Storia della Chiesa dal tempo della riforma) pag. 191.

[2]) In Lessing's *Beitrœgen zur Geschichte und Literatur* (Saggi di storia e letteratura); il frammento nel terzo *saggio*, pag. 195 e segg.; e, nel quarto *saggio*, il primo frammento, p. 265, e il secondo, pag. 288.

[3]) Il terzo e il quarto frammento nel quarto *saggio* di Lessing; e le altre opere inedite dell'autore dei frammenti di Wolfenbüttel, publicate da Schmidt nel 1787.

[4]) Il quinto frammento sulla storia della risurrezione nel quarto *saggio* di Lessing, e il frammento sullo scopo di Gesù e de' suoi discepoli, publicato separatamente da Lessing nel 1778.

Digitized by Google

menzogna e i miracoli null'altro che ciurmerie per istabilire leggi vantaggiose ai dominanti ed ai preti. L'autore ha molto a ridire sui patriarchi e sulle loro pretese divine communicazioni; per esempio, sull'ordine che fu dato ad Abramo di sagrificare il proprio figlio; ma sopra Mosè in ispecie egli cerca versare tutta l'onta d'un impostore, come su quegli che non erasi vergognato ricorrere ai mezzi più infami per farsi despotico dominatore d'un popolo libero. A questo solo scopo, osserva l'autore, Mosè inventava apparizioni della divinità e prescriveva, come ingiunzioni divine, atti quali il rapimento dei vasi d'Egitto e lo sterminio dei Cananei, che si sarebbero dovuti riguardare qual frode, brigantaggio e crudeltà sanguinaria, ma che in grazia delle due parole — *Dio l'ha detto* — furono subitamente tramutate in azioni degne della divinità. Nel nuovo testamento, del pari, non crede il frammentista di poter trovare una storia divina. Per lui, il piano di Gesù è un piano politico; il suo abboccamento col Battista un affare concertato, acciò l'uno raccomandasse l'altro al popolo; la morte di Gesù un annullamento de' suoi progetti, da lui punto preveduto, un colpo a cui i suoi discepoli non seppero riparare che coll'impostura della sua risurrezione, e con un sottile mutamento del loro sistema di dottrina.

§ 6.

Spiegazione naturale de' razionalisti Eichhorn — Paulus.

Mentre in Inghilterra numerosi apologisti, in Germania la massima parte de' teologi, levavansi a difendere, i primi contro i deisti inglesi, i secondi contro l'anonimo di Wolfenbüttel, la realtà della manifestazione biblica e a sostenere il carattere divino della storia d'Israele e delle prime origini cristiane nel senso sopranaturale, un'altra classe di teologi tedeschi cercò nuova uscita per sottrarsi alle difficoltà. La interpretazione evemeriana delle antiche leggende divine presentava aperte due vie, che furono, anco di fatto, e l'una e l'altra battute: o considerare gli dèi della religione popolare quali uomini buoni e benefici delle prime età, quali saggi legislatori e giusti principi cui la gratitudine de' contemporanei e de' posteri avea cinti di aureola divina; o scorgere in essi astuti impostori, crudeli tiranni, che, per sog-

Digitized by Google

giogare le menti del popolo, si avvolsero nei veli della divinità. In egual guisa, nella interpretazione puramente naturale della storia biblica, mentre i deisti ne riguardavano i personaggi siccome uomini malvagi e ingannatori, restava pur sempre aperta l'altra via, che pur dispogliando que' personaggi della divinità immediata, loro accordava di ricambio un carattere umano esente da degradazione; che senza ammirarne le azioni, siccome miracolose, pur non le anneriva colle tinte della ciurmeria, e le spiegava quali atti naturali, ma moralmente irreprensibili. Il naturalismo, particolarmente ostile al cristianesimo della Chiesa, doveva essere inclinato al primo modo d'interpretazione; ma il razionalismo, che volea rimanersi nel seno della Chiesa, sentì il bisogno d'adottare la seconda interpretazione favorevole.

Eichhorn rivolse immediatamente quest'ultimo modo di vedere contro le opinioni del naturalismo in un esame critico dei frammenti di Wolfenbüttel [1]). Egli s'accorda col frammentista nel non riconoscere un intervento immediato della divinità, almeno nella storia primitiva dell'antico testamento. Le ricerche mitologiche di un Heine avevano già di tanto allargato il suo orizzonte, ch'ei s'accorse come un tale intervento si dovesse o ammettere per tutti i popoli nella loro età primitiva, o negare per tutti. Presso tutti i popoli, egli osservò, in Grecia come nell'Oriente, tutto ciò ch'era inaspettato e incompreso veniva riferito alla divinità; i sofi di quelle nazioni vivevano sempre in comunicazione con esseri superiori. Mentre quei racconti (così continua Eichhorn a svolgere il suo pensiero) erano, in quanto alla storia ebrea, intesi sempre letteralmente, si aveva l'abitudine di voler spiegare simili manifestazioni presso i non ebrei, supponendo od una ciurmeria od una volgare menzogna o leggende alterate e corrotte. Ma evidentemente, aggiunge Eichhorn, giustizia vuole che si trattino ebrei e non ebrei alla medesima stregua, e quindi o si pongano tutte le nazioni, durante l'infanzia loro, sotto una eguale influenza di esseri superiori, o tale influenza si neghi dall'una parte e dall'altra. Il credervi generalmente dà molto a pensare, in primo luogo per il fondo non di rado erroneo delle religioni che pretendonsi rivelate sotto quella influenza; secondariamente per la difficoltà di spiegare il passaggio dell'umanità da quello stato di tutela alla

[1]) Esame dell'altre opere, ancora inedite, del frammentista di Wolfenbüttel, in Eichhorn, *allgemeiner Bibliothek*, 1 vol., 1 e 2 parte.

Digitized by Google

emancipazione di sè; infine, perchè, più i tempi si chiariscono e si fanno positive le notizie, e più quelle immediate influenze della divinità scompaiono. Se adunque, dice Eichhorn, l'intervento di esseri superiori dev'essere negato così per gli ebrei che per gli altri popoli, il modo di vedere sin qui applicato alla antichità pagana, sembra presentarsi anco per la storia primitiva del popolo ebreo; quelle pretese rivelazioni, cioè, o coprono la frode e la menzogna o riposano sopra leggende sfigurate e corrotte: di tale idea si valse infatto l'autore dei *frammenti* contro la storia del testamento antico. Ma, osservando più dappresso, dice Eichhorn, una tale supposizione atterrisce. E che! i più grandi uomini del mondo primitivo, che una sì potente e benefica influenza esercitarono sulla coltura de' loro contemporanei, sarebbero stati altrettanti impostori, e ciò senza che i loro contemporanei ne dubitassero punto?

A questa falsa interpretazione si è condotti, secondo Eichhorn, dall'aver trascurato di concepire quegli antichi documenti nello spirito del loro tempo. Senza dubbio, s' essi parlassero colla precisione filosofica dei nostri moderni scrittori, bisognerebbe vedervi od un reale intervento divino o la supposizione menzognera di un tale intervento; ma, come scritti di un' epoca primitiva e punto filosofica, essi parlano, senza prevenzioni ed artifizi, di intervento divino, giusta le idee ed il linguaggio dell'antica età. Noi non abbiamo, è vero, miracoli da ammirare, ma non abbiamo neppur frode alcuna da smascherare: solo dobbiamo recar nella nostra la lingua de' primi secoli. Sino a che il genere umano, rammenta Eichhorn, non aveva ancor penetrata la vera origine delle cose, esso faceva tutto derivare da forze sopranaturali o dall'intervento di esseri superiori; gli elevati pensieri, le grandi risoluzioni, i trovati e le istituzioni utili, ed anco sopratutto i sogni imaginosi e vivaci, erano effetti della divinità sotto il cui immediato influsso si credeva di essere. Gli esperimenti di cognizioni distinte con che taluno destava lo stupore del popolo, passavano per miracoli, per segni di forze sopranaturali e di speciali comunicazioni con esseri superiori; e non solo il popolo era di questa opinione, ma quegli stessi uomini distinti non nutrivano su ciò dubbio alcuno, e si vantavano con convinzione profonda, di mistiche relazioni colla divinità. Contro il tentativo di risolvere in avvenimenti naturali i racconti della storia mosaica, nessuno può trovare a ridire, osserva Eichhorn, e con ciò ammette le premesse del frammentista di Wolfenbüttel: ma egli non ne vuole già

Digitized by Google

concludere che Mosè sia stato un impostore, e respinge tale conclusione del *frammentista* siccome temeraria ed ingiusta. Così Eichhorn, al paro degli interpreti naturalisti, tolse alla storia biblica il fondo immediatamente divino: solamente quel riflesso sopranaturale che la circonda, egli non lo attribuì ai colori appositamente fallaci della frode, ma sì all'effetto naturale del modo con cui vi si projettava la luce dell'antichità.

In base a questi principii Eichhorn cercò di spiegare naturalmente le storie di un Noè, di un Abramo, di un Mosè. La vocazione di quest'ultimo, considerata sotto la luce di que' tempi, altro non era che il pensiero lungamente meditato da quel patriota, di liberare il suo popolo, pensiero che ritornandogli in sogno con novella vivacità, fu da lui preso per una ispirazione divina. Il fumo e la fiamma sul Sinai, quando fu promulgata la legge, erano semplicemente un fuoco da lui acceso sulla montagna, per aiutare la imaginazione del suo popolo, ed al quale, per coincidenza fortuita s'aggiunse un violento uragano; il raggiare del volto era un naturale effetto del suo riscaldamento, e Mosè stesso, che ne ignorava la causa, credette scorgervi col popolo qualcosa di divino.

Più riguardoso fu Eichhorn nell'applicare quella interpretazione al nuovo testamento, e semplicemente si permise sottoporre alcuni racconti della storia degli apostoli, quali il miracolo della Pentecoste [1]), la conversione dell'apostolo Paolo [2]) e le numerose apparizioni angeliche [3]). Qui pure egli riferisce tutto al linguaggio figurato della Bibbia, nella quale, a cagion d'esempio, per quanto riguarda le apparizioni, un caso fortunato è chiamato un angelo che salva, — una gioia spirituale, un angelo che saluta, — una interna dolcezza, un angelo che consola. Riguardo agli evangeli noi vedremo, notevole cosa, che Eichhorn talvolta sente giustamente la inammissibilità della spiegazione naturale, tal altra, in più racconti si eleva ad una interpretazione più alta.

Dettati dal medesimo spirito, molti scritti comparvero, i quali fecero entrare, in parte almeno, il nuovo testamento nella sfera delle loro spiegazioni [4]). Ma il D. Paulus dovea pel primo acquistarsi tutta

[1]) Eichhorn's, *Allgem. Bibliothek*, 1 vol., 1, 91 e seg.; 2, 757 e seg.; 3, 225 e seg.

[2]) *Ibidem*, 6 vol., 1 e seg.

[3]) *Ibidem*, 3 vol., 581 e seg.

[4]) Per es. Eck, *Versuch über die Wundergeschichten des N. T.* (Saggio critico sulle storie dei miracoli del N. T.) 1795; Venturini, *Die Wunder des N. T. in*

Digitized by Google

la gloria di un Evemero cristiano, col suo Commentario degli Evangeli publicato dal 1800 in poi. Già nella introduzione di quest' opera [1]) egli pone qual primo dovere, per un indagatore della storia biblica, il discernere ciò che in essa è fatto da ciò che è giudizio. Per lui, un *fatto* è una cosa interessante ed esternamente provata da persone che presero parte ad un avvenimento; *giudizio* è il modo con cui quelle persone o i narratori interpretarono e ricondussero alle cause supposte la cosa così provata. Ma, secondo Paulus, queste due parti essenziali si mescolano e si confondono così negli attori medesimi degli avvenimenti che nei narratori posteriori e negli storici, con tale facilità, che il giudizio non può più essere separato dal fatto, e l'uno e l'altro sono con eguale certezza storica ulteriormente creduti e raccontati; confusione che in ispecie riscontrasi anco ne' libri storici del nuovo testamento, perocchè al tempo di Gesù dominasse pur sempre l'abitudine di derivare qualsiasi incidente che destasse in altrui maraviglia da una causa invisibile, sovrumana. Il principale assunto dello storico che ricerca i fatti dev'essere adunque, per il nuovo testamento in ispecie, di separare quelle due parti così strettamente unite e pur così diverse, e di sprigionare il puro nocciolo dei fatti dalla corteccia della opinione degli uomini e dei tempi. Il processo ond' egli deve aiutarsi, ove gli manchi una relazione più esatta per poter confrontare e rettificare, sta nel trasportarsi colla imaginazione, il più vivamente che sia possibile, al teatro degli avvenimenti ed al punto di vista dell' epoca, e su questo terreno adoperarsi a completare il racconto colla supposizione di circostanze rischiaranti, cui lo stesso narratore, impegnato nella sua credenza sopranaturale, trascurò sovente di accennare. In qual guisa Paulus, conformandosi a questi principi, abbia trattato la storia dell'antico testamento nel suo Commentario, e recentemente nel suo libro sulla vita di Gesù, è a tutti noto [2]). Mentre egli s' attiene fermamente alla verità storica de' racconti, e cerca introdurre nella storia evangelica uno stretto concatenamento di date e di fatti, in pari tempo la spoglia in tutto del fondo immediatamente

ihrer wahren Gestalt für ächte Christusverehrer (I miracoli del N. T. nella loro forma reale per i veri cultori di Cristo), 1799.

[1]) Vol. 1, 5 e seg. Confr. *Das exegetische Handbuch über die drei ersten Evangelien* (Manuale esegetico sopra i tre primi Evangeli) 1830-33, vol. 1, parte I, pag. 4 e seg. È una edizione nuova e corretta del Commentario.

[2]) Heidelberg, 1828, 2 vol.

Digitized by Google

divino e nega qualunque sopranaturale intervento di forze superiori. Per lui, Gesù non è il figlio di Dio nel senso della Chiesa, ma un uomo saggio e virtuoso; nè quelli che egli compie sono miracoli, ma atti talora di bontà e di filantropia, talora di abilità medica, talora del caso e della buona fortuna [1]). In questo modo di concepire la storia biblica, comune ad Eichhorn ed a Paulus, supponesi necessariamente che i documenti di quella storia, le scritture dell'antico e del nuovo testamento, fossero redatti con molta esattezza e fedeltà, in conseguenza pochissimo tempo dopo gli avvenimenti ivi narrati. Poichè se in un racconto si ha a sceverare con sicurezza il fatto primordiale dal giudizio che vi è immischiato, bisogna che la relazione sia ancora assai pura ed originale. In una relazione redatta più tardi e meno originale, chi mi guarentirebbe che ciò ch'io riguardo siccome la cosa reale, siccome il fatto, non appartenga esso pure all'opinione ed alla leggenda? Laonde Eichhorn cercò possibilmente di ravvicinare il racconto, in ispecie de' libri dell'antico testamento, all'epoca degli avvenimenti narrati; ed egli e i teologi che lo seguirono non indietreggiarono davanti le cose meno naturali, come per es. la supposizione che il Pentateuco venisse scritto durante il cammino a traverso del deserto [2]). Tuttavia il critico succitato si permise, almeno in alcune parti dell'antico testamento, come a cagion d'esempio nel libro dei giudici, di osservare che i racconti ivi contenuti non sono contemporanei ai fatti, ma che lo storico vide i suoi eroi traverso la nebbia de' secoli trascorsi, onde di leggieri poteron essi assumere a' suoi occhi gi-

[1]) Come, fra i precursori di Paulus, Bahrdt si rese specialmente notevole per le sue lettere publicate dal 1782 in poi (Briefe, *über die Bibel im Volkstone*) così egli ebbe un successore che si dedicò a lavoro di simil genere in Venturini, l'autore della storia naturale del grande profeta di Nazaret (*Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazaret*). Questo libro, che si cominciò a publicare nel 1800, presenta, nelle parti date posteriormente in luce, una particolareggiata conformità col Commentario di Paulus. Egli è a torto che si paragonano questi due scritti, senz'altra spiegazione, ai *Frammenti* di Wolfenbüttel; essi appartengono essenzialmente alla direzione di Paulus, poichè mirano entrambi a dare una spiegazione naturale d'ogni atto della Vita di Gesù, senza recar danno alla saggezza ed alla nobiltà del suo carattere. Ciò che essi hanno d'imaginario non differisce dalla esposizione di Paulus se non che per un maggiore arbitrio nell'introduzione di cause intermediarie, da essi inventate. Bahrdt in ispecie si dichiara esplicitamente contro l'autore dei *Frammenti* (Briefe, *u. s. w.*, Lettere, 1 vol., 14 lett.).

[2]) *Allgem. Biblioth.*, vol. 1, pag. 64.

Digitized by Google

gantesche proporzioni. Solo quello storico, osserva Eichhorn, il quale volesse divertire a spese della verità, dipingerebbe con brillanti colori un avvenimento cui egli sia stato o testimonio o vicino; la cosa è ben diversa lorchè trattasi di storia remota assai; ivi la imaginazione non è più in lotta colla forma precisa della storica verità, ma l'idea che tutto ne' tempi antichi fu più grande e migliore, ne rinvigorisce lo slancio e trae lo storico a far uso di espressioni più elevate e di un linguaggio che annobilisce i fatti. Cosa tanto più difficile ad evitarsi quando lo storico, surto più tardi, desume i suoi racconti dalla tradizione *orale* dell'antichità, quando le azioni avventurose ed i destini degli antenati, trasmessi con linguaggio fatidico dal padre al figlio, dal figlio al nipote, e adorni dalla imaginazione de' poeti, vi sono appunto riprodotti in quello stile esaltato e brillante [1]). D'altronde, malgrado questa opinione sovr'una parte de' libri dell'antico testamento, Eichhorn non credeva tuttavia di perdere il terreno storico; chè anzi, astrazion fatta dalle aggiunte più o meno considerevoli dovute alla tradizione, egli confidava pur sempre potervi scoprire il corso naturale della storia.

Ma Eichhorn, maestro nella spiegazione naturale dell'antico testamento, levossi, in un racconto almeno, ad una interpretazione superiore; voglio dir nel racconto della creazione e della caduta. Quantunque nella sua storia primitiva, libro che esercitò cotanta influenza [2]), egli avesse da principio dichiarato il racconto della creazione non essere che poesia, pure egli avea ancor sostenuto che in quello della caduta dell'uomo non aveavi nè mitologia, nè allegoria veruna, bensì vera storia; e, deduzion fatta di tutto il sopranaturale, egli avea determinato quella base storica, supponendo che la natura umana fosse stata in origine viziata dall'uso di un frutto velenoso [3]). Non già ch'ei non trovasse cosa in sè stessa possibile e confermata da numerosi esempi della storia profana quella che un racconto mitico incominci una serie di racconti puramente storici; ma, dominato da un'idea presa nell'ordine del sovranaturale, egli avea da capo annullata, quanto alla Bibbia, una tale possibilità, trovando

[1]) *Allgem. Biblioth.*, vol. 1, 294. Confr. l'opera intitolata: *Einleitung in das A. T.* (Avviamento all'A. T.), 3, 25 e seg., 4. ediz.

[2]) Questo lavoro comparve per la prima volta nella quarta parte del *Repertorium für biblische und morgenlandische Literatur;* più tardi fu publicata, a datare dal 1790, con annotazioni, da Gabler.

[3]) Eichhorn's *Urgeschichte* (Storia primitiva) edita da Gabler, 3, 98 e seg.

Digitized by Google

indegno dell'essere divino l'aver lasciato inserire un frammento mitologico in un libro recante così indubbie traccie della propria divina origine. Più tardi, tuttavia [1]), Eichhorn medesimo dichiarò che avea mutato avviso, in vari punti, sui capitoli II e III della Genesi, e che in luogo della relazione storica d'un avvelenamento, egli vi scorgeva il simbolo mitico d'un pensiero filosofico, il desiderio cioè di una condizione migliore del proprio essere, origine d'ogni male nel mondo. Laonde, in questo punto Eichhorn preferì abbandonare la storia per conservare l'idea, anzichè attenersi alla storia tenacemente col sagrificio d'ogni pensiero superiore. Per il rimanente, tuttavia, egli accordossi con Paolo e con altri, nel riguardare il maraviglioso della storia sacra siccome una veste, cui bastava togliere, perchè ne apparisse la pura forma storica.

§ 7.

Interpretazione morale di Kant.

Simili interpretazioni naturali, di cui fu feconda la fine del XVIII secolo, furono interrotte da una notevole apparizione: il repentino risorgere dell'antica esplicazione allegorica dei padri della Chiesa nella interpretazione morale a cui Kant sottopose la scrittura. Per lui, filosofo, non era quella, come per i teologi razionalisti, una storia, bensì, come per gli antichi, una idea coperta dalla veste storica; non egli però vi scorgeva, siccome i padri della Chiesa, una idea assoluta, teorica del pari che pratica, ma una idea unicamente pratica, una obligazione morale, avente un carattere finito e contingente; così pure egli attribuiva l'introduzione di quelle idee nel testo biblico non allo spirito divino, ma al filosofo interprete della scrittura, o, in un significato più profondo, alla disposizione morale degli autori di quei libri. Ecco su che appoggiasi Kant [2]): Da tutte le religioni antiche e moderne, deposte in parte ne' sacri libri, uscì sempre questo risultato, che uomini eletti per animo e per mente, dedicatisi alla istruzione del popolo, non cessarono di spiegarle e interpretarle, fino a che non

[1]) *Allgem. Biblioth.*, 1, 989, ed *Einleitung in das A. T.*, 3, 82.

[2]) *La religione nei limiti della semplice ragione*, 3 parte, n. 6: « La fede della Chiesa ha per interprete supremo la pura fede religiosa. »

Digitized by Google

le ebbero ricondotte, nel loro fondo essenziale, in accordo coi grandi principii della credenza morale. Gli è così che i moralisti, fra i Greci e fra i Romani, s'adoperarono attorno alla loro favolosa mitologia, sicchè finirono a scorgere nel più volgare politeismo una semplice rappresentazione simbolica delle qualità di un solo essere divino e a svolgere un senso mistico negli atti non di rado malvagi de' loro iddii e ne' sogni più stravaganti de' loro poeti; e ciò per ravvicinare ad una morale dottrina la credenza del popolo, che non potevasi senza danno distruggere. Egli osserva altresì che il giudaismo posteriore ed anco il cristianesimo sono costituiti da simili interpretazioni, talvolta stentate assai, ma rivolte a fini incontestabilmente buoni e necessarii per tutti gli uomini. I Maomettani non sono meno abili nello stabilire un senso mistico sotto le descrizioni voluttuose del loro Paradiso; altrettanto fanno gli Indiani coi loro Veda, almeno per la parte più illuminata del popolo. In pari guisa, i documenti della religione cristiana, cioè l'antico ed il nuovo testamento, debbono essere da capo a fondo interpretati in un senso che si accordi colle leggi generali e pratiche d'una religione puramente razionale; e codesta interpretazione, quando pure dovesse fare al testo una violenza apparente o reale, merita d'essere anteposta ad una interpretazione testuale che, come riscontrasi in molte storie bibliche, o non contiene assolutamente nulla di utile per la moralità, o trovasi persino in opposizione coi moventi morali. Così, a cagion d'esempio, le espressioni furiose di alcuni salmi contro i nemici vogliono esser rivolte contro gli appetiti e le passioni, che noi dobbiamo sempre combattere e calpestare; e le maraviglie che si narrano nel nuovo testamento, della origine celeste di Gesù, de' suoi rapporti con Dio, ecc., ecc., sono rappresentazioni simboliche dell'ideale d'una umanità riconciliatasi con Dio [1]). La possibilità di una simile interpretazione senza che abbiasi sempre ad urtare contro il senso letterale de' documenti della popolare credenza deriva, giusta la profonda osservazione di Kant, da ciò, che assai prima di que' documenti giaceva nascosto nella umana ragione il germe della religione morale. Le prime e vulgari manifestazioni di esso non comparvero, è vero, che negli usi del culto, dal quale nacquero le pretese rivelazioni; ma queste finzioni medesime ricevettero una impronta, benchè non premeditata, del carattere spirituale della origine loro. Kant crede eziandio poter difendere questo

[1]) Secondo articolo, prima sezione, *a* e *b*.

Digitized by Google

modo di interpretare contro la taccia di falsificazione: perocchè non trattisi già di pretendere che il senso attribuito a' libri sacri sia stato assolutamente nell'intenzione de' loro autori, ma, lasciata da banda una tale questione, domandisi semplicemente la facoltà di interpretare que' libri a proprio modo.

Kant adoperavasi di tal guisa a trovare nelle scritture bibliche, persino nella loro parte storica, de' pensieri morali, ed era anzi disposto a riconoscere in quei pensieri la base objettiva della storia biblica; ma vero è che da un lato egli attingeva tali pensieri solamente in sè stesso e nella cultura del suo tempo, dimodochè ben di rado egli poteva ammettere ch' essi fossero realmente esistiti nella intenzione degli autori di quelle scritture; d'altro lato, egli dimenticava, per la stessa ragione, di dimostrare qual rapporto avesse il tal pensiero con la tale rappresentazione simbolica, e come i primi apparissero nelle seconde improntati.

§ 8.

Origine della interpretazione mitica della Sacra Scrittura, primieramente applicata all'Antico Testamento.

Un processo così poco storico da un lato, così poco filosofico dall'altro, diveniva tanto più difficile a sostenersi quanto maggiore influsso esercitava, sul modo di considerare la Bibbia, lo studio della mitologia che facevasi sempre più generale e fecondo in risultati. Vero è bensì che Eichhorn aveva già domandato un egual trattamento per la storia primitiva degli Ebrei e per quella degli altri popoli; ma questa eguaglianza scompariva man mano che veniva svolgendosi la esplicazione mitica per la storia primitiva profana, mentre, infrattanto tenevasi ferma sempre più, per la Storia Ebrea, la esplicazione naturale.

E tutti non potevano seguire l'esempio di Paolus, il quale declinava le conseguenze di una tale diversità, dichiarandosi disposto a spiegare naturalmente come le leggende bibliche così anco le greche offrissero de' punti di confronto; ma si preferì pesare sull'altro piatto della bilancia e si presero a considerar come miti varii racconti della Bibbia. Dopo Semler, che parlò di una specie di mito-

Digitized by Google

logia giudaica, e chiamò col nome di *miti* i racconti di Sansone e di Ester [1]); dopo Eichhorn che seguì la via accennata più sopra, — vennero Gabler [2]), Schelling [3]) ed altri che stabilirono l'idea del mito quale una idea affatto generale e valevole per tutte le storie primitive, così sacre che profane, secondo il principio di Heyne: *a mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit* [4]); e Bauer che osò perfino venir fuori, nel 1802, con una mitologia ebraica dell'antico e del nuovo testamento. La più antica storia di tutti i popoli, dice Bauer, è mitica: perchè dovrebbe la storia ebrea far ella sola eccezione, quando una semplice occhiata ai libri sacri ci mostra ch'essi contengono eziandio parti mitiche? Infatti, un racconto, come Bauer lo spiega, secondo Gabler e Schelling, è riconoscibile qual *mito* quand'esso deriva da un tempo in cui peranco non esisteva storia scritta, ma i fatti erano trasmessi soltanto per tradizione orale [*]); quando oggetti posti assolutamente o relativamente fuori di ogni esperienza, a cagion d'esempio, fatti d'un ordine soprannaturale o tali che in ragione delle circostanze nessuno potè esserne testimonio, vengono riferiti in una forma storica; o quando infine tali racconti sono elaborati in uno spirito che tende al maraviglioso, ovver concepiti in simbolico linguaggio. Ora tali racconti s'incontrano non di rado nella bibbia, e il non volervi applicare la esplicazione mitica non da altro deriva che da una falsa idea così dell'essenza del mito che del carattere dei libri biblici; dell'essenza del mito, perocchè lo si confonda colle favole, colle imposture premeditate e colle finzioni arbitrarie anzichè scorgervi il necessario sostegno ai primi moti dello spirito umano; del carattere dei libri biblici, perocchè, se da un lato,

[1]) *Ausführliche Erklärung über theol. Censuren, Vorrede. Von freier Untersuchung des Kanons* (Del libero esame del canone) 2, 52, 59, 151, 182.

[2]) Nella *Einleitung zur* Eichhorn's *Urgeschichte*, 2, 481 e seg. (1792).

[3]) Sopra i miti, le leggende istoriche e i pensieri filosofici del mondo primitivo. In Paulus, *Memorabilien*, 5, 1 e seg. (1793).

[4]) *Ad Apollod. Athen. Biblioth.*, libri tres et fragm. curis secundis illustr. Heyne, pag. 16.

[*]) Siccome una tradizione orale, la quale non conta che un piccol numero d'intermediarii, offre maggior sicurezza storica, Hoffmaon invoca per la credibilità della storia primitiva dell'antico testamento la grande longevità dei primi uomini; avendo Adamo vissuto ancora 160 anni insieme con Lamech, padre di Noè, e Noè 60 anni ancora insieme con Abramo, e trovandosi i 300 anni fra Giacobbe e Mosè riempiti da tre o quattro generazioni soltanto (pag. 54). Non si sa davvero da qual lato prendere un simile argomento.

Digitized by Google

ammessa la ispirazione divina, può sembrare inverosimile che Dio abbia dato la rappresentazione mitica di fatti e di idee, invece della rappresentazione reale; d'altro lato, l'esame attento delle scritture bibliche dimostra che l'idea della loro ispirazione, lungi dall'impedirne la concezione mitica, non è che un mito ella stessa (*Bauer*, *Hebr. Myth. Einleitung*).

La ripugnanza a riconoscere negli antichi documenti della religione ebrea e cristiana dei *miti* al paro che nelle religioni pagane, fu da Wegscheider attribuita in parte all'ignoranza, in cui molti si trovano, del progresso della storia, in parte ad una certa inquietudine che non ardisce chiamare collo stesso nome cose che sono evidentemente le stesse. In pari tempo egli dichiarò impossibile, senza riconoscere dei miti nella storia sacra e senza distinguerne il vero senso dalla forma non istorica, il difendere con successo il carattere divino della bibbia dalle objezioni e dai motteggi de' suoi avversarii [1]).

I critici sunnominati, pertanto, definirono il mito, in generale: la esposizione di un fatto o di un pensiero sotto forma storica bensì, ma determinata dal genio e dal linguaggio simbolico e imaginoso della antichità. In pari tempo si distinsero diverse specie di miti [2]): *miti istorici*, ossia racconti di avvenimenti reali, soltanto coloriti dall'opinione antica che mescola il divino coll'umano, il naturale col sopranaturale; *miti filosofici*, o racconti null'altro contenenti che un semplice pensiero, un principio filosofico od una idea contemporanea. Ma queste specie possono in parte mescolarsi, in parte divenire, mercè gli abbellimenti della poesia, *miti poetici*, ne' quali il fatto primitivo o la idea primitiva scompajono quasi affatto sotto la veste d'una ricca imaginazione. Tra queste diverse specie di miti la distinzione è difficile, perocchè quegli stessi puramente simbolici abbiano storica apparenza al paro di quelli aventi realmente una base storica; tuttavia i sullodati critici stabiliscono, per questa medesima distinzione, alcune norme. Anzi tutto, essi dicono, bisogna vedere se il racconto ha uno scopo, e quale. Dove non appaia visibile scopo alcuno pel quale la leggenda si sarebbe potuta inventare, quivi ognuno troverà il mito

[1]) *Institut. theol. chr. dogm.*, § 42.

[2]) Confr., oltre gli autori nominati, anche Ammone, *Progr. quo inquitur in narrationum de vitæ Jesu Christi primordiis fontes, etc.*; in Pott e Ruperti, *Sylloge Comm. theol.* n. 5, e Gabler, *N. theol. Journal*, 5, 83 e 397.

Digitized by Google

storico. Ma dove tutte le circostanze principali di un racconto corrispondano alla rappresentazione simbolica di una verità determinata, appunto in questa, per fermo, si troverà lo scopo del racconto ed il mito si dirà filosofico. La mistura del mito istorico col mito filosofico, poi, appare dalla tendenza a derivare certi fatti dalle loro cause. Si può anco alle volte constatare la base storica per via di notizie avute d'altra parte; talora certi dati di un mito hanno stretti rapporti con una storia conosciuta per vera, tal altra esso reca in sè medesimo traccie irrecusabili di verosimiglianza; dimodochè il critico può bensì rigettare la veste che lo avvolge, ma conservarne siccome storico il fondo. Il più difficile a distinguersi è il mito così detto *poetico*, e Bauer non sa darne che un criterio negativo: se cioè da un lato l'avvenimento narrato è così maraviglioso da doverlosi ritenere impossibile, e dall'altro non vi si scorge intenzione veruna di simboleggiare una idea determinata, bisogna presumere che tutto il racconto sia dovuto alla fantasia d'un poeta. Quanto alla generalità dei miti, Schelling osserva nella sua Memoria che l'origine è in tutti affatto naturale e spontanea. Ne' miti storici, egli dice, ciò ch'essi racchiudono di non istorico, non è già il prodotto artificiale di finzioni premeditate, ma vi si insinuò da sè stesso nel corso de' tempi e della tradizione; e quanto ai miti filosofici, non gli è già unicamente per riguardo ad un popolo, uso soltanto alle idee sensibili, ma anco per riguardo a sè stessi, che gli antichi saggi diedero una veste storica alle loro idee, per ischiarire, cioè, in difetto di idee e di parole astratte, l'oscurità delle loro espressioni con una rappresentazione figurativa.

Dalle suespresse osservazioni consegue che la esplicazione naturale, in ispecie per la storia dell'antico testamento, non poteva sostenersi se non in ragione della presunta contemporaneità di quei documenti cogli avvenimenti narrati: laonde gli uomini che rovesciarono quest'ultima opinione, Vater e De-Wette, furono insieme quelli che stabilirono su più solide basi la esplicazione mitologica della storia biblica. Giusta la osservazione del primo [1]) il carattere proprio dei racconti del Pentateuco non riesce comprensibile che qualora lo si derivi non già da testimoni oculari, ma dalla serie delle tradizioni. Allora non ci farà più meraviglia il trovarvi traccie evidenti d'un'epoca posteriore, nonchè numeri esagerati ed altre inesattezze e contraddi-

[1]) Vedi la Memoria sopra Mosè e i redattori del Pentateuco, nel 3° volume del *Comm. über den Pent.*, pag. 670.

Digitized by Google

zioni: non ci faranno più meraviglia e la semi-oscurità gettata sopra molti avvenimenti e le idee singolari sul genere di quella che gli abiti degli Israeliti non si siano punto sdrusciti nel traversare il deserto. Vater sostiene anzi che non si possa togliere dal Pentateuco il meraviglioso, senza far violenza all'intenzione primitiva degli scrittori, altrimenti che coll'attribuire alla tradizione una gran parte nella esposizione di quegli avvenimenti.

De-Wette in un modo ancor più deciso di Vater si dichiarò contro la spiegazione naturale e in favore della spiegazione mitica di alcune parti dell'antico testamento. Per determinare la credibilità di un racconto, egli dice, bisogna dapprima esaminare la tendenza del narratore [1]: s'egli non vuol raccontare la pura storia, s'egli vuol agire sovra un altro mobile che non sia la verità storica, s'egli vuol dilettare, commuovere, o far toccare con mano una verità filosofica o religiosa, la sua relazione non ha alcun valore storico. Poi, quando anche il narratore avesse intenzioni storiche può essere tuttavia ch'ei non adergasi al punto di vista della storia: egli può essere un narratore poetico: non guidato come il poeta da una ispirazione interna e subiettiva, ma immerso in una poesia esterna ed obiettiva da cui dipende. Ciò si riconosce allorquando egli narra in buona fede cose assolutamente impossibili ed imaginarie, cose che sorpassano non solo l'esperienza abituale, ma anche le leggi della natura. I racconti di questa fatta derivano in ispecie dalla tradizione. La tradizione, dice De-Wette, non è nè critica, nè imparziale; la sua tendenza non è storica, ma patriottica e poetica. Ora la curiosità patriottica s'accontenta di tutto ciò che lusinga la sua passione. Più i racconti sono belli, onorevoli, meravigliosi, e meglio vengono accolti; e là dove la tradizione ha lasciato delle lacune, la imaginazione accorre tosto a riempirle co' suoi adornamenti. Buona parte de' libri storici dell'antico testamento, continua De-Wette, recano cotesta impronta: laonde si credette finora (dagli autori delle spiegazioni naturali) di poter separare dal fondo storico quegli abbellimenti e quelle trasformazioni, e valersi così di que' racconti siccome di fonti storiche. Ciò sarebbe possibile, se allato della relazione meravigliosa noi avessimo un'altra relazione puramente storica intorno ai medesimi avvenimenti. Ma non è questo il caso della storia dell'antico testamento: noi siamo rimandati unicamente a quei documenti, cui non pos-

[1] *Kritik der mosaischen Geschichte*, pag. 11 e seg.

Digitized by Google

siamo riconoscere siccome puramente storici. Essi però non ci offrono alcun criterio per potervi discernere il vero dal falso, essendovi entrambi confusamente mescolati e accolti, e con pari onore. Una objezione che, secondo De-Wette, rovina dalle fondamenta tutta la spiegazione naturale, ella è questa, che una storia non si può conoscere se non dalla relazione che se ne ha, e che oltre questa è impossibile andare. Ora, nel caso attuale, questa relazione ci informa d' un processo sopranaturale di cose, processo che noi possiamo accogliere o rigettare; se però lo rifiutiamo, dobbiam riconoscere di non saperne nulla di quel processo e guardarci dall' inventarne uno naturale, di cui la relazione non fa parola. Egli è adunque inconseguente ed arbitrario [1]) lo attribuire alla poesia la veste sola dei fatti dell' antico testamento, e il voler conservare i fatti alla storia; l'assieme, non meno de' particolari, cade nel dominio della poesia e del mito. Abbiasi per esempio l'alleanza di Dio con Abramo [2]): gli autori della spiegazione naturale abbandonano il fatto sotto questa forma, ma pretendono conservare a quel racconto una base storica; non v'ebbe, essi dicono, una comunicazione reale di Dio con Abramo; ma nell'animo di quel patriarca, sia durante una visione, sia nella veglia naturale, sursero pensieri, che egli, secondando il genio dell' antichità, volle attribuire a Dio. Agli interpreti che procedono di questa guisa De-Wette muove questa domanda: D'onde sapete voi che Abramo abbia avuto da sè stesso questi pensieri? La nostra relazione, egli osserva, li fa derivare da Dio; dacchè non ammettiamo questo, non ne sappiam più nulla di siffatti pensieri d'Abramo, e in conseguenza non possiam dir neppure ch'essi gli siano venuti naturalmente. Sopra tutto, le speranze che costituiscono il fondo della alleanza, che Abramo, cioè, fosse per divenire lo stipite d'un popolo destinato a possedere la terra di Canaan, non poterono nascere, per via naturale, nello spirito di Abramo; ben più naturale si è che gli Israeliti, divenuti un popolo e fatti signori del paese, abbiano imaginato quell' alleanza del loro capostipite per adornarne la propria storia. Così la spiegazione naturale, per l'andamento niente affatto naturale che è proprio di lei, fa pur sempre ritorno alla spiegazione mitica.

Eichhorn medesimo s' avvide che la spiegazione naturale da lui

[1]) Vedi la prefaz., pag. 5 e seg.
[2]) Vedi la prefaz., pag. 59 e seg.

Digitized by Google

imaginata per l'antico testamento, non era applicabile alla storia evangelica. Ciò che in questi racconti, egli osserva, [1]) ha un riflesso sopranaturale, noi non dobbiam cercare di trasformarlo in un avvenimento naturale, poichè non è possibile senza violenza. Allorquando per la fusione delle idee popolari col fatto, taluna cosa vien presentata come sovranaturale, non se ne può discernere il fatto naturale se non qualora possiedasi, sullo stesso oggetto, un altro racconto esente da quella fusione: come per esempio sulla fine di Erode Agrippa, il racconto di Giuseppe [2]) allato di quello degli apostoli 12, 23. Ma in mancanza d'un simile controllo per la storia di Gesù, il commentatore non formerebbe che un tessuto d'ipotesi impossibili a provarsi, se nelle relazioni maravigliose egli volesse scoprire la causa naturale quand'essa non è chiaramente esposta nel racconto medesimo; osservazione che, come dichiara Eichhorn, riduce al nulla molte delle pretese esplicazioni psicologiche degli evangeli.

La medesima distinzione fra la spiegazione naturale e la spiegazione mitica, volle Krug introdurre, in ispecie riguardo ai miracoli [3]), quando disse che questi si potevano spiegare in un modo fisico o materiale, ovvero in un modo genetico o formale. L'interpretazione fisica, secondo Krug, pone la questione: come mai *l'avvenimento* maraviglioso, che è qui narrato, fu possibile, in tutte le sue circostanze, per via delle forze naturali e secondo le leggi della natura? L'interpretazione genetica all'incontro, domanda: come mai il *racconto* di questo avvenimento maraviglioso ha potuto formarsi a poco a poco? La prima interpretazione spiega la possibilità naturale della cosa narrata; quest'è la *materia* del racconto; la seconda ricerca l'origine della relazione: quest'è la *forma* del racconto. Krug riguarda come sterili i tentativi del primo modo d'interpretare, perocchè le spiegazioni ch'esso presenta siano ancora più meravigliose del fatto da spiegarsi. L'altra via soddisfa meglio la critica, perocchè conduca a risultati che gettano luce su tutti i racconti dei miracoli. Per essa, infatti, l'interprete non ha bisogno di far la minima violenza al testo, ma può tutto spiegare letteralmente, nel modo con cui l'antico narratore concepiva la cosa, quando pure il fatto narrato fosse impossibile. Al contrario, colui che s'attiene alla

[1]) *Einleitung in das N. T.*, 1, pag. 408 e seg.

[2]) *Antiquit.*, 19, 8, 2.

[3]) Saggio sulla spiegazione genetica o formale dei miracoli. In *Henke's Museum*, 1, 3, pag. 395 e seg., 1805.

Digitized by Google

spiegazione materiale o fisica, è condotto ad artificj ermeneutici, i quali gli fanno perder di vista il senso originale dei narratori e vi sostituiscono tutt'altro da quello ch'essi vollero dire.

Nella medesima guisa Gabler [1]) raccomanda il punto di vista mitico siccome il miglior mezzo di sfuggire alle spiegazioni così dette naturali e pur così artificiate, venute di moda per la storia biblica [2]). L'autore delle spiegazioni naturali, egli osserva, vuole ordinariamente rendere naturale tutto il racconto, e siccome ciò non è possibile che assai di rado, egli si fa lecite le operazioni più violente, per le quali la nuova esegesi è venuta in dispregio persino fra' laici. Ma colla interpretazione mitica non si ha bisogno d'artificio alcuno, perocchè la maggior parte d'un racconto appartiene di sovente al mito, ed il fatto reale che n'è perno riesce alle volte ben piccolo, tolto che sia l'involucro meraviglioso che vi venne superiormente aggiunto.

Horst non potè neppur egli aderire ad un procedere atomistico che dai racconti meravigliosi della bibbia estraeva soltanto dei brani isolati siccome non istorici, sostituendone loro di naturali, invece di riconoscere nello insieme di quei racconti un mito religioso o morale, in cui un'idea qualunque trovasi rappresentata [3]).

Un anonimo, nel giornale critico di Bertholdt, si è particolarmente dichiarato contro la spiegazione naturale della storia sacra, e in favore della spiegazione mitica. Essenziali difetti della spiegazione naturale, quale il Commentario di Paolus la mostrò nel suo più alto sviluppo, sono, secondo l'autore: il procedere affatto *antistorico* che quella interpretazione si permette, completando documenti per vie di congetture e prendendo per testo scritto le sue proprie ipotesi; lo sforzo penosissimo, e sempre sterile, per rappresentare come naturale ciò che il documento pretende dare per sovranaturale; finalmente, la negazione d'ogni carattere sacro e divino della storia biblica,

[1]) In una *Memoria* sulla questione: *È egli permesso accettare dei miti nella bibbia e nel nuovo testamento in ispecie?* Questa memoria fu redatta in occasione di un esame della mitologia ebraica di Bauer; e comparve nel *Journal für auserlesene theol. Literatur*, **2**, **1**, pag. 45 e seg.

[2]) Hoffmann (pag. 51 alla 58) cade nel ridicolo quando cerca avvilire l'origine dell'interpretazione mitica osservando che i primi passi in questa via furono imposti agli esegeti dalla necessità e dall'imbarazzo. Che cosa è dunque il movente progressivo così nella vita che nella scienza, se non la necessità, l'imbarazzo, la contraddizione, che rende impossibile arrestarsi sull'ultimo gradino della scala, ma costringe sempre a salire ad un gradino superiore?

[3]) Sui primi due capitoli di Luca, nell'*Henke's Museum*, **1**, **4**, pag. 695 e seg.

Digitized by Google

la quale viene così abbassata ad una vana lettura, che non merita pure il nome di storia. Secondo l'autore codesti difetti dell'interpretazione naturale conducono, dacchè la sovranaturale non può accettarsi per base, al punto di vista mitico. Questo non altera il materiale del racconto e non si arrischia in arguzie interpretative; bensì accetta lo insieme, non come vera storia, ma come leggenda sacra. Siffatta concezione è raccomandata dall' analogia con tutta l'antichità politica e religiosa, poichè molti racconti dell'antico e del nuovo testamento hanno la rassomiglianza più esatta coi miti della antichità profana. Ma ciò che parla sovratutto in suo favore si è, che per essa dispajono d'un tratto le innumerevoli ed altrimenti insolubili difficoltà che presentansi rispetto alla concordanza degli evangeli e della cronologia [1]).

§ 9.

L'esplicazione mitica applicata al Nuovo Testamento.

Di tal modo erasi introdotta l' esplicazione mitica non solo nell'antico, ma anche nel nuovo testamento, non senza però che si fosse costretti a giustificare un tal passo. Già Gabler aveva appuntato il *Commentario* di Paulus che troppo poco vi si concedesse al punto di vista mitico, il quale deve accettarsi per certi racconti del nuovo testamento. Varii di que'racconti, infatti, contengono non solo giudizi erronei, quali ne possono dare anche testimoni oculari, e cui basti il rettificare perchè risulti il *naturale* andamento; ma contengono puranco cose false ed avvenimenti impossibili, che non poterono giammai narrarsi a quel modo da testimoni oculari; e come la tradizione soltanto può formare di simili finzioni, così è d'uopo concepirle in un senso mitico [2]).

La difficoltà più grave a superarsi, quando dall' antico testamento trasportasi nel nuovo il punto di vista mitico, è questa: che di solito si cercano i miti soltanto nei tempi primitivi e favolosi

[1]) Diverse considerazioni, nelle quali e per le quali il biografo di Gesù può lavorare; nel Bertholdt's *Krit. Journal*, 5, 235 e seg.

[2]) Esame del Commentario di Paulus, nel *Neuesten theol. Journal*, 7, 4, p. 395 e seg., 1801.

Digitized by Google

della nostra storia, epoca in cui nessun avvenimento consegnavasi in iscritto. Ai tempi di Gesù i secoli mitici erano da gran pezza trascorsi, e da gran pezza la nazione ebrea contava nel suo seno degli scrittori. Infrattanto Schelling (nella Memoria citata) aveva già, almeno in una nota, ammesso potersi in senso più ampio chiamar mitica quella storia eziandio che, sebbene appartenente ad un'epoca in cui da gran tempo si costumasse scrivere ogni cosa, erasi propagata nelle bocche del popolo. Di modo che, secondo Bauer [1]), non deesi già cercare nel nuovo testamento una serie di miti, una storia mitica, da capo a fondo; ma ben vi si possono incontrare miti isolati, non importa se trasportati dall'antico testamento nel nuovo, ovvero sorti originariamente in quest'ultimo. Così Bauer trova, specialmente nella storia della giovinezza di Gesù, varie cose che voglion essere considerate dal punto di vista mitico. In quella guisa che tosto si formano intorno ad un uomo celebre moltiplicati aneddoti, cui la publica voce, fra un popolo amante del maraviglioso, ingrandisce con maraviglie d'ogni sorta; così la giovinezza di Gesù, trascorsa nella oscurità, venne adorna de' più maravigliosi racconti lorquando Gesù sorse a fama, resa viemaggiore dalla sua morte. In questa storia della sua giovinezza, esseri celesti appajono sotto forma umana, predicono l'avvenire, ecc.; di qui, osserva Bauer, noi abbiam diritto di ammettere un mito e di addurne a motivo l'essersi spiegati con cause sovrasensibili i grandi effetti della vita di Gesù e lo avere introdotta nella storia una simile interpretazione.

Sotto l'eguale riguardo, Gabler [2]) osservò che la idea dell'antichità è una idea relativa. Senza dubbio, di fronte alla religione mosaica, la cristiana è moderna; ma, in sè medesima, ella è invecchiata abbastanza, perchè abbiasi a riporre fra i tempi antichi la storia primitiva del suo fondatore. Eranvi allora, difatti, documenti scritti sopra altri oggetti; ma ciò nulla prova, quando si possa mostrare che per lungo tempo nulla si ebbe di scritto intorno a Gesù, e in ispecie intorno a' primordii della sua vita; solo vi furono tradizioni orali, che facilmente poterono colorirsi di tinte maravigliose, impregnarsi d'idee ebraiche contemporanee e divenire così miti storici. Su varii altri punti non avevasi, secondo Gabler, tradizione alcuna; ivi

[1]) *Hebraische Mythologie*, 1 Thl., Einl., § 5.

[2]) È egli permesso ammettere dei miti nella bibbia ed anche nel nuovo testamento? (*Journal für auserlesene theologische Literatur*, 2, 1, p. 49 e seg.).

Digitized by Google

il campo fu aperto alle congetture; meno di storia avevasi e più si argomentò; e codeste congetture e ragionamenti storici di gusto ebreo-cristiano si possono chiamare i miti filosofici, o meglio ancora *dogmatici* della storia primitiva del Cristianesimo. Se per tal guisa, conchiude Gabler, l'idea del mito trova la sua applicazione in varii racconti dell'antico testamento, perchè non si avrebbero a chiamar le cose col vero lor nome? — perchè evitare, — nelle discussioni scientifiche, ben inteso, — una espressione che non può scandalizzare se non le persone dominate da pregiudizii, o male informate?

Sul terreno dell'antico testamento, Eichhorn era stato dalla forza delle cose ricondotto dalla sua prima spiegazione naturale della caduta d'Adamo alla spiegazione mitica; sul terreno del nuovo testamento, Usteri fece lo stesso per la storia della tentazione di Gesù. Questo scrittore, ad esempio di Schleiermacher, l'aveva concepita in un primo lavoro [1]) come una parabola raccontata da Gesù e mal compresa da' suoi discepoli. Ma egli vide bentosto la difficoltà di una simile interpretazione; e siccome egli respingeva sempre più la spiegazione sovranaturale e la naturale nelle loro diverse modalità, altro non gli rimaneva che venirne al punto di vista mitico; ciò ch'egli fece, e in modo assai vigoroso, in uno scritto posteriore [2]). Allorquando, egli osserva in quest'ultimo lavoro, un'emozione — e un'emozione religiosa — s'è destata negli animi d'un popolo non privo di facoltà poetica, ben poco tempo abbisogna perchè fatti non solo nascosti o segreti, ma anco patenti e conosciuti, rivestano l'apparenza del meraviglioso. Lo che, secondo Usteri, non vuol dire menomamente che i primi cristiani, surti d'infra gli ebrei, animati dallo spirito, o meglio dalla ispirazione religiosa, e famigliari coll'antico testamento, non siano stati in grado di imaginar scene simboliche, quali la storia della tentazione ed altri miti del nuovo testamento. Solo non bisogna concepirne l'origine, come se uno, postosi al proprio tavolo, abbia di suo capo composti que' racconti quali finzioni poetiche e consegnatili in iscritto; que' racconti, al contrario, come tutte le leggende, si formarono a poco a poco, in un modo non più riconoscibile, presero sempre maggior consistenza e vennero finalmente consegnati nei nostri vangeli scritti.

Come per l'antico testamento, la concezione mitica non poteva

[1]) Sopra Giovan Battista, il battesimo di Gesù e la sua tentazione, in *Ullmann's und Umbreit's theol. studien und Kritiken*, 2, 3, pag. 456 e seg.

[2]) Saggio a schiarimento del racconto della tentazione, *ibid.*, 1832, 4 fasc.

Digitized by Google

essere sostenuta che da coloro i quali in pari tempo negavano che que' documenti storici fossero stati redatti da testimonii oculari o da contemporanei: così fu del nuovo testamento. Eichhorn ammise non potersi, nei tre primi evangeli, seguire che una traccia assai esigua dell'evangelo primitivo accreditato dagli apostoli, traccia, che, nello stesso evangelio di Matteo, è avvolta in una quantità d'aggiunte estranee a quei discepoli immediati di Gesù; e in questo modo egli giunse a togliere di mezzo, in ogni parte della vita di Gesù, come tradizioni non istoriche, molti racconti che a lui ripugnavano; quali per esempio, oltre l'*Evangelium infantiæ*, i particolari della storia della tentazione, molti miracoli operati da Gesù, la risurrezione de'santi alla sua morte, la guardia al suo sepolcro, ecc. [1]). Ma specialmente poi, dacchè si stabilì l'opinione [2]) che i tre primi evangeli provenissero da una tradizione orale, sempre più si persistette nel non voler trovare in essi altro che ornamenti mitici od anco intieri miti [3]). Per lo contrario, i più riguardano in oggi l'evangelio di Giovanni siccome autentico, e quindi offerente una completa certezza storica; soltanto chi, con Bretschneider [4]), dubitasse della sua origine apostolica, potrebbe fare, anco in questo evangelo un'assai larga parte all'elemento mitico.

§ 10.

L'idea del mito nella sua applicazione alla Storia Sacra non fu compresa chiaramente dai teologi.

L'idea del mito così adottata per la spiegazione della storia biblica non fu tuttavia, per lungo tempo ancora, nè chiaramente compresa nè abbracciata in una sufficiente estensione.

Non fu chiaramente compresa. Colla distinzione in miti storici e in filosofici, l'idea del mito erasi lasciata imporre un carattere che

[1]) *Einleitung in das N. T.*, pag. 422 e seg., 453 e seg.

[2]) Specialmente per opera di Gieseler: *über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien* (Sulla formazione e sulle vicende primitive degli evangelii della scrittura).

[3]) Vedi l'Appendice dello scritto di Schultz sulla comunione, e gli scritti di Sieffert e di Schneckenburger sull'origine del primo evangelo canonico.

[4]) Nei *Probabilien*.

Digitized by Google

poteva facilmente riabbassarla alla spiegazione naturale, testè abbandonata. Nel mito storico il critico doveva pur sempre, da abbellimenti non istorici e meravigliosi, trarre un fatto reale, un germe di realtà storica. Senza dubbio vi era una differenza essenziale nel derivare quegli abbellimenti, non già, come nella spiegazione naturale, dal giudizio degli autori e de' narratori, sibbene dalla tradizione; ma il procedere non era che modificato di poco. Se il razionalista, senza mutare essenzialmente il suo metodo, poteva segnalare de' miti storici nella bibbia, il sovranaturalista, dal canto suo, trovava l'adozione di miti storici, dai quali almeno la realtà storica de' racconti sacri non fosse tolta completamente di mezzo, meno ripugnante della supposizione di miti filosofici, ove ogni traccia storica sembra scomparire. Nessuna meraviglia quindi che gli interpreti, ne' casi ove adottarono il punto di vista mitico, non abbiano necessariamente parlato se non di miti storici; che Bauer, fra un numero assai considerevole di miti ch'egli cita nel nuovo testamento, ne abbia trovato uno solo filosofico, e che siasi formata una mistura di spiegazioni mitiche e naturali, mistura ancor più contraddittoria della pura spiegazione naturale alle difficoltà della quale volevasi sfuggire. Così Bauer [1]) credeva poter ispiegare la promessa di Jéhovah ad Abramo in modo storico-mitico, ammettendo come cosa di fatto e base del racconto, che Abramo, contemplando il cielo seminato di stelle, sentisse ravvivarsi la sua speranza di una discendenza numerosa. Un altro pensavasi d'adottare il punto di vista mitico, lorchè, spogliando, è vero, d'ogni veste maravigliosa, l'annuncio della nascita del Battista, conservò tuttavia, come base storica, il mutismo di Zaccaria [2]). Parimente Krug (nella Memoria citata), dopo aver detto voler egli spiegare, non la materia della storia (spiegazione *naturale*), ma la formazione del racconto (spiegazione *mitica*), pone, qual fondamento della storia dei Magi, un viaggio fortuito di mercanti orientali. Ma ciò che più ripugna, in fatto di contraddizione, egli è il vedere in una mitologia del nuovo testamento, come quella di Bauer, l'idea del mito travisata a segno, che per esempio vi si ammette, riguardo ai genitori del Battista, un matrimonio rimasto lungamente sterile; vi si spiega l'apparizione dell'angiolo alla nascita di Gesù con una meteora infiammata; vi si

[1]) *Geschichte der hebräischen Nation*, 1, 123.

[2]) E. F., Sui due primi capitoli di Matteo e di Luca, in *Henke's Magazin*, 5 Bd., 1 Stück, 163.

Digitized by Google

suppone, nel racconto del battesimo, un lampo ed un tuono, non chè il volo fortuito d'una colomba sopra il suo capo; vi si pone un temporale a base della trasfigurazione sul Tabor, e gli angioli sulla tomba di Gesù risorto vi si scambiano per bianchi lenzuoli. Kaiser, il quale si lamenta che tante spiegazioni naturali siano così poco naturali, assicura tuttavia che si vedrebbe un lato solo delle cose, col voler spiegare tutto il maraviglioso del nuovo testamento, in un solo ed unico modo; e però, con questa osservazione, giusta in sè stessa, egli lascia sussistere la spiegazione naturale allato alla mitica in una notevole estensione. Per poco che si riconosca, egli dice, che il vecchio autore ha voluto raccontare un miracolo, la spiegazione naturale diviene di sovente ammissibile. Essa è ora fisico-storica, come nel lebbroso, di cui Gesù previde senza dubbio la prossima guarigione; ora psicologica, avendo la fama di Gesù e la confidenza in lui precipuamente contribuito, in molti malati, alla guarigione; talvolta, anche, devesi tener conto del caso, come allora che, essendosi degli individui spontaneamente riavuti da uno stato di morte apparente in presenza di Gesù, egli fu riguardato quale autore del fenomeno. Ma negli altri racconti di miracoli bisogna, secondo Kaiser, ricorrere alla spiegazione mitica; solamente ch'egli accorda anche qui al mito storico assai più larga parte che non al mito filosofico. La maggior parte dei miracoli dell'antico e del nuovo testamento sono, secondo lui, avvenimenti reali vestiti d'abbellimenti mitici; quali, per esempio, i racconti della moneta d'oro nella bocca del pesce, del cambiamento dell'acqua in vino, miracolo la cui storia egli suppone originariamente fondata sopra uno scherzo piacevole di Gesù. Poche finzioni soltanto vi sarebbero, a suo dire, concepite puramente secondo le idee ebraiche, quali la nascita miracolosa di Gesù, la strage degli innocenti ed alcune altre [1]).

Gabler fece particolarmente notare l'inganno in cui cadevasi riguardando siccome storico più di un mito filosofico ed ammettendo di tal guisa cose non accadute mai [2]). Vero è ch'egli non vuole ammettere esclusivamente, nel nuovo testamento, nè miti filosofici, nè miti storici; ma prendendo un termine medio, egli si pone ora da un lato, ora dall'altro, secondo la natura del racconto. Bisogna, egli dice, guardarsi così dall'arbitrio, che non vuole vedere se non semplici pen-

[1]) Kaiser's, *Biblische Thelogie*, 1 Thl., pag. 194 e seg., 1813.
[2]) Gabler's, *Journal für auserlesene theol. Literatur*, 2, 1.

Digitized by Google

sieri filosofici là dove traspajono fatti reali, che dall'arbitrio opposto, in cui pretendesi spiegare naturalmente ed istoricamente ciò che altro non è se non adornamento mitico. Così, quando appare facilissimo e naturale il dedurre un mito da una idea, laddove, al contrario, ogni tentativo per iscoprire il fatto puro e con ciò spiegare naturalmente la deduzione meravigliosa, o riesce troppo artificiato, o cade nel ridicolo, si ha, dice Gabler, un segno sicuro che bisogna cercar qui un mito filosofico e non un mito storico. L'interpretazione filosofico-mitica, egli conchiude, è, al più, in varie circostanze, assai meno ripugnante che non l'interpretazione storico-mitica [1]).

Con questa tendenza di Gabler a introdurre il mito filosofico nella storia biblica, fa meraviglia il vedere com'egli stesso non sappia, nel caso concreto, nè che cosa sia mito storico, nè che cosa sia mito filosofico. Infatti, egli dice, parlando degli interpreti mitologici del nuovo testamento, che, fra essi, gli uni non trovano nella storia di Gesù che miti storici, come il dott. Paulus, gli altri non trovano che miti filosofici, come l'anonimo E. F. nel *Magazzeno* di Henke. Dal che è chiaro ch'egli confonde le spiegazioni naturali colle spiegazioni storico-mitiche; perocchè nel *Commentario* di Paulus si trovino soltanto le prime. Del pari egli confonde i miti storici coi filosofici; perocchè da' saggi più sopra recati della Memoria dell'anonimo E. F. scorgesi che questo autore racchiudesi nel punto di vista storico-mitico per modo da potersi perfino considerare le sue spiegazioni quali spiegazioni mitiche.

Relativamente alla storia mosaica i ragionamenti incisivi di De-Wette sono del pari diretti contro l'arbitrio della interpretazione storico-mitica e della spiegazione naturale; relativamente al nuovo testamento, l'anonimo, nel giornale critico di Bertholdt [2]), fu quegli che più ricisamente si dichiarò contro ogni tentativo volto a cercare ancora una base storica nei miti degli evangeli. Il termine medio, proposto da Gabler, fra l'ammissione esclusiva di miti filosofici e di miti storici, non gli sembra maggiormente accettabile; perocchè, potrebbe darsi che in fondo alla maggior parte de' racconti del nuovo testamento v'abbia qualche fatto reale, senza che siasi oggi in grado di separare quel fatto reale dalla mistura mitica e di segnare le parti dell'uno e

[1]) Gabler's *Neuestes theol. Journal*, 7 vol., pag. 83, confr. 397 e 409.

[2]) Diverse considerazioni nelle quali e per le quali il biografo di Gesù può lavorare; in Bertholdt's *Krit. Journal*, 5, 235 e seg.

Digitized by Google

dell'altro elemento. Usteri tenne il medesimo linguaggio: più non potersi distinguere qual parte di realtà storica e qual parte di simbolo poetico i miti evangelici contengano; la critica non avere stromenti precisi abbastanza per isolare l'un dall'altro que' due elementi; tutt'al più potersi giungere ad una specie di probabilità, e dire: in fondo a questo racconto vi ha maggiore realtà storica; in quest'altro predominano il simbolo e la poesia.

Due direzioni opposte qui seguono gli interpreti; gli uni trovano, con troppa facilità, il fondo storico ne' racconti mitici della scrittura; gli altri, disperando riuscire in questa operazione, assai difficile invero, riguardano tutti i miti che incontransi nella storia biblica, come altrettanti miti filosofici, per lo meno in quanto essi rinunciano ad ogni tentativo per estrarne il residuo storico. La è questa direzione esclusiva che si credette trovare nella mia critica della vita di Gesù; per lo che molti fra coloro che giudicarono di quest' opera, ebbero ripetutamente occasione di notare i diversi modi di mescolanza e le diverse proporzioni fra lo storico e l'ideale, che il mito presenta nel suo speciale dominio: la religione pagana e la storia primitiva; ben inteso che nel dominio della storia primitiva del Cristianesimo, posto che l'idea del mito vi sia ammissibile, la parte storica sarà maggiore d'assai. Ullmann non solo distingue un *mito filosofico* ed un *mito storico*, ma di più separa dal *mito storico*, nel quale la libera finzione predomina sempre, la *storia mitica* in cui l'elemento storico, benchè fuso nell'elemento ideale, prepondera tuttavia. In quarto luogo infine egli ammette una *storia* con *elementi da leggenda;* e questo è il terreno propriamente storico ove più non s'intendono che alcuni echi lontani della finzione mitica. Siccome poi l'espressione *mito*, imaginata originariamente per un sistema religioso affatto diverso, cagiona inevitabilmente ripugnanza e confusione quando la si applica al sistema religioso cristiano; così, segue Ullmann (e in ciò conviene, fra gli altri, anche Bretschneider) sarebbe più opportuno il non parlare, nella storia primitiva del Cristianesimo, che di leggende evangeliche e di elementi di leggenda [1]). Per lo incontro George tentò ultimamente di separare non solo, con maggior rigore, le idee di mito e di

[1]) Ullmann, *Esame del mio libro sulla vita di Gesù*, nei Theol. Studien und Kritiken, 1836, 3; 783 e seg. Confr. il giudizio di Müller sulla medesima opera, *ibid.*, 839 seg.; Tholuk, *Glaubwürdigkeit*, 54 seg.; Bretschneider, *Spiegazione sulla concezione mitica del Cristo storico*, Allg. KZtg. luglio 1837, 860 seg.

Digitized by Google

leggenda, ma di appropriare pur anco agli evangeli il primo a preferenza della seconda. In generale si può dire ch'egli denomina mito tutto ciò che sinora erasi chiamato mito filosofico, e leggenda ciò che prima avea nome di mito storico. Pure, trattando queste due idee siccome i due antipodi, egli le colse con una precisione tale che la idea del mito s'avvantaggiò incontestabilmente in chiarezza. Secondo lui, *mito* è l'invenzione d'un fatto per mezzo di un'idea; *leggenda* invece è l'intuizione di una idea in un fatto e per mezzo di un fatto. Una nazione, una comunità religiosa, trovasi in una certa situazione, in una tal cerchia di istituzioni, di cui lo spirito e la idea vivono in lei. La nazione, la comunità religiosa, sente il bisogno di completare, raffigurandosi la propria origine, la coscienza intima ch' ella ha del proprio stato attuale; ma questa origine è ravvolta nelle tenebre del passato, oppure non è così appariscente da soddisfare alla pienezza del sentimento e dell'idea attuali. Allora, la luce di questa idea proietta sull'oscura tela del passato una imagine colorita di quelle origini, imagine ch' altro non è tuttavia se non un riflesso ingrandito delle influenze contemporanee. Se tale è la origine del mito, la leggenda, all'incontro, ha per punto di partenza i fatti; solamente che questi fatti sono forse o incompleti o rimpiccioliti od anco accresciuti nelle loro proporzioni affine di magnificare gli eroi. Ma i punti di vista, d'onde si debbono abbracciare que' fatti, le idee che vi erano originariamente racchiuse, sono scomparse nella tradizione. In loro luogo surgono nuove idee, frutto dei tempi che la leggenda ha traversati; gli è così, per es., che il periodo *postmosaico* del popolo ebreo, la cui idea fondamentale era di elevarsi successivamente al puro monoteismo e alla teocrazia, fu rappresentato nella leggenda posteriore sotto una luce affatto opposta e quale un periodo di decadenza della costituzione religiosa promulgata da Mosè. Da ciò non può a meno di nascere che una concezione così poco storica trasformi e disfiguri qua e là i fatti storici trasmessi dalla tradizione, colmi le lacune, aggiunga particolarità caratteristiche, e allora il mito ricompare nella leggenda; nell'egual guisa che il mito, ora propagandosi per la tradizione e facendosi così indeciso ed incompleto, ora esagerando talune particolarità, per es. i numeri, cade a sua volta sotto l'influenza della leggenda. Così queste due formazioni, essenzialmente diverse nella origine loro, vengono ad incrociarsi e mescolarsi. Dall'impressione vivente, dall'idea originaria che la prima comunità cristiana aveva del suo fondatore, si formò miticamente la storia della sua vita; e questa,

Digitized by Google

benchè in forma non istorica, pur rappresentava il vero significato della idea del Cristo; — il contrario avviene de' fatti reali; — la leggenda non solo li trasfigura e qua e là li ingrandisce, ma li pone pur anco sotto una luce falsa, e così li riempie di una falsa idea, di modo che ne andrebbe per noi perduto il vero significato della vita di Gesù. Laonde, secondo George, la credenza cristiana trovasi ben più al sicuro col riconoscere negli evangeli elementi mitici, anzichè elementi di leggenda [1]).

Quanto a noi, che qui non vogliamo per anco occuparci de' rapporti dogmatici, noi rimaniamo per ora, in questa *Introduzione*, semplicemente preparati ad incontrare nella storia evangelica, così dei miti che delle leggende; e quando ci accingeremo ad estrarre dai racconti riconosciuti mitici il residuo storico che vi si potrà trovare, ci guarderem da due cose; vale a dire, nè ci porremo sull' egual terreno degli interpreti naturalisti, con una divisione rozza e meccanica, nè, disconoscendo la verità storica laddove si mostri, faremo disparire la storia per un eccesso di critica.

§ 11.

L'idea del mito non fu abbracciata in modo abbastanza esteso.

L'idea del mito, al suo primo apparire fra i teologi, oltre all'essere poco chiaramente concepita, non fu neppure applicata alla storia biblica con sufficiente estensione.

Eichhorn non riconosceva un vero mito che sul limitare della storia primitiva dell'antico testamento; tutto il resto egli credeva doversi spiegare storicamente, col metodo naturale. In seguito, pur ammettendosi elementi mitici nell'antico testamento, passò lunga pezza senza che si pensasse a nulla di simile nel testamento nuovo. Ammesso finalmente il mito, lo si tenne per lungo tempo ancora sulla soglia, vale a dire, alla storia dell' infanzia di Gesù, ed ogni passo più in là gli venne interdetto. Ammone, l'anonimo E. F., nel *Magazzeno* di Henke,

[1]) George, *Mythus und Sage; Versuch einer wissenschaftlichen Entwicklung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben* (Mito e leggenda; Saggio di uno sviluppo scientifico di queste idee e de' loro rapporti colla fede cristiana), pag. 11 seg., 108 seg.

Digitized by Google

Usteri ed altri [1]), vollero stabilire una distinzione importante quanto al valore storico, fra le narrazioni della vita publica di Gesù e quelle della sua infanzia. Quest'ultima parte della sua storia, essi dicono, non può essere stata scritta durante l'infanzia medesima di Gesù, perocchè in allora egli non avesse per anco bastevolmente eccitata l'attenzione; neppur può essere stata scritta nei tre ultimi anni di sua vita, avendo ella di mira non Gesù lottante e sofferente, ma Gesù glorificato; perciò ella vuol essere fissata ai giorni che seguirono la sua resurrezione. Ma a quell'epoca non si potevano più avere notizie certe sulla infanzia di Gesù, poichè gli apostoli non n'erano stati testimonii. Giuseppe probabilmente non viveva più; quanto a Maria, se pure ell'era ancora in vita all'epoca della composizione del primo e del terzo evangelo, molte circostanze dovettero nella sua memoria vestirsi di colori più brillanti; esse furono vieppiù amplificate da quelli che la udirono riandare le sue ricordanze, ed amplificate secondo l'idea ch'essi avevano del Messia. Il resto si formò senza informazioni storiche, giusta le opinioni del tempo e dietro profezie del testamento antico, quale per es. la storia della vergine fattasi incinta.

Ma, dicono quegli autori, non deesi da ciò inferire che il rapporto degli evangelisti meriti minor fede per quanto riguarda l'epoca susseguente della vita di Gesù. Loro scopo e loro cómpito era semplicemente il dare una storia accertata degli ultimi tre anni della vita di lui; e qui essi meritano ogni fiducia, poichè essi stessi furono testimonii d'una parte dei fatti, e il resto di ciò che scrissero poterono raccoglierlo dalla bocca di persone degne di fede. Questa linea di confine fra la credibilità della storia evangelica della vita publica di Gesù, e il carattere favoloso della storia della sua infanzia, si fece ancor più ricisa quando molti teologi vennero persino a rigettare siccome apocrifi e posteriormente aggiuntivi, i due primi capitoli di Matteo e di Luca che racchiudono la storia dell'infanzia [2]).

Ma, poco dopo, la fine della storia di Gesù, la sua ascensione al cielo, fu, al pari del principio, concepita in modo mitico da alcuni teologi [3]); dimodochè questa storia fu corrosa alle due estremità dai

[1]) Vedi Ammone, § 8. Nota 8. Program. citato. Così pure, Hase, *Leben Jesu*, § 32 (2 ediz.); Tholuk, 208 e seg.; Kern, i principali fatti della storia evangelica, 1 art., *Tübinger Zetschrift für Theologie*, 1836, 2, pag. 59.

[2]) Confr. Quinöl, Proleg. *in Matthæum*, § 3, *in Lucam*, § 6.

[3]) Per es. Ammone, nella Dissertazione: *Ascensus J. C. in cœlum historia biblica*, ne' suoi *Opusc. nov.*; Röhr, *Lettere sul razionalismo*, pag. 258 seg., 337.

Digitized by Google

dubbii della critica, mentre il corpo stesso, vale a dire il periodo dal battesimo alla risurrezione, rimase pur sempre intatto; così, come si esprime l'autore di un esame della *Vita di Gesù* scritta da Greiling [1]) si entrava nella storia evangelica per la porta trionfale del mito, e per una porta simile si usciva: ma per tutto lo spazio intermedio bisognava contentarsi del sentiero ritorto e faticoso della interpretazione naturale.

Gabler [2]), col quale accordasi recentemente Rosenkranz [3]), allarga alquanto di più il punto di vista mitico. Infatti egli distingue i miracoli da Gesù operati da quelli che avvennero in lui, dicendo che i primi dovevano spiegarsi naturalmente, i secondi mitologicamente. Ma, tosto dopo, Gabler s'esprime, come se intendesse in un co' teologi nominati più sopra, non ammettere i miti se non nei soli miracoli della infanzia di Gesù; e questo è un ristringere il punto di vista anteriore, poichè è bensì vero che tutti i miracoli dell'infanzia nei nostri evangeli sono bensì miracoli prodottisi in Gesù e non operati da lui, ma altri assai se ne incontrano di simili nel rimanente della sua vita. Seguendo, all'incirca, la divisione fatta da Gabler, di miracoli per Gesù e miracoli in Gesù, Bauer nella sua mitologia ebraica sembra aver fatto la scelta di ciò ch'ei credeva potersi spiegare miticamente; poichè egli non trattò di tal guisa che la concezione sovranaturale di Gesù colle circostanze straordinarie della sua nascita, la scena del battesimo, la trasfigurazione, l'angiolo a Getsemani, l'angiolo sulla tomba. Son questi, egli è vero, racconti maravigliosi presi in ogni parte della vita di Gesù; ma sono solamente miracoli (e neppur vi son tutti) avvenuti in Gesù; quelli operati da lui ne sono esclusi.

Una applicazione in tali limiti ristretta, dell'idea del mito alla storia della vita di Gesù vien tacciata d'insufficiente e inconseguente dall'autore più volte citato della Memoria intorno alle diverse considerazioni sulle quali il biografo di Gesù può lavorare [4]). Considerare, egli dice, il racconto evangelico in parte come pura storia, in parte come mito, egli è un confondere i due punti di vista, e tale confusione è causata da que' teologi, i quali non volendo nè sagrificare la storia, nè atte-

[1]) In Bertholdt's, *Krit. Journal*, 5 vol., 248.

[2]) Gabler's, *Neuestes theol. Journal*, 7 vol., 395. Confr. anche Röhr, op. cit. 202 e seg.

[3]) *Encyclopædie der theol. Wissenschaften* (Enciclopedia delle scienze teologiche), pag. 161.

[4]) In Bertholdt's, *Krit. Journal*, 5, 245.

Digitized by Google

nersi a' suoi chiari risultati, sperarono riunire i due partiti in questo termine medio; vani sforzi che il sovranaturalista severo taccierà di eresia e di cui il razionalista si riderà. Codesti mediatori, osserva l'autore, pretendendo far comprendere una cosa, pur ch'ella sia possibile, attirano sovra di sè con ragione tutti i rimproveri diretti alla spiegazione naturale; ed accordando un posto anche al mito, offrono completamente il fianco all'accusa di inconseguenza, la peggiore delle accuse che possa farsi a un dotto. Oltre a ciò, il procedere di codesti eclettici è quant'altri mai arbitrario; il più delle volte, sono le loro individuali impressioni che determinano ciò che debba appartenere alla storia, e ciò che al mito: distinzioni del paro estranee agli autori evangelici, alla logica ed alla critica storica che ne dipende. Applicare l'idea del mito all'assieme della storia della vita di Gesù, riconoscervi, dispersi ovunque, racconti o per lo meno adornamenti mitici, tale è la dottrina di questo scrittore, il quale pone nella categoria dei miti non pur le relazioni di miracoli dell'infanzia di Gesù, ma quelle ancora della sua vita publica: non pure i miracoli operati in lui, ma anche quelli operati da lui.

L'applicazione più estesa dell' idea del mito filosofico o dogmatico alla vita di Gesù, venne fatta sino dal 1799 nello scritto anonimo sulla rivelazione e la mitologia. Tutta la vita del Cristo, ivi è detto, tutto ciò che in generale egli doveva e voleva fare, era tracciato gran tempo prima nell'idea e nell'intuizione di Gesù. Gesù, come individuo, non fu tale quale avrebbe dovuto essere, non visse realmente come avrebbe dovuto vivere, secondo l'aspettazione di quel popolo. Persino laddove tutti gli annali che raccontano i suoi atti si trovano d'accordo, non evvi fatto reale di sorta. Per differenti addizioni popolari si formò sulla vita di Gesù una voce di popolo, e in base a questa furono redatti gli evangeli [1]). Di vero, un critico osserva in contrario, che l'autore sembra ammettere minor parte storica che realmente non siavi in fondo a' racconti, e ch'egli avrebbe fatto meglio lasciandosi guidare da una critica prudente de' particolari, anzichè da uno scetticismo generale [2]).

Ad ogni modo, se prima si eccedette nella concezione dell'idea del mito, rinunziando anticipatamente, ne' miti del nuovo testamento, ad ogni base storica, qui si va tropp'oltre nella sua applicazione lorchè

[1]) Pag. 103 seg.

[2]) In Gabler's, *Neuestem theol. Journal*, Bd. 6, 4 Stück, 250.

Digitized by Google

fra la storia dell' infanzia di Gesù e quella della sua vita publica si nega ogni distinzione quanto alla maggiore o minore possibilità di figurarvisi dei miti. Se si considera la possibilità estrinseca, bisogna convenire che ad una tale possibilità non hanno, rigorosamente, diritto coloro che assegnano l'epoca della formazione degli evangeli il più vicino che sia possibile alla morte di Gesù, e si sforzano porre i redattori in contatto coi personaggi principali di quella storia. Basta il vedere come Tholuk s'impania e si confonde, adducendo, riguardo ai testimonii essenziali della vita di Gesù, che Giuseppe fosse, secondo ogni probabilità, morto da lunga pezza, allorquando Luca risiedeva con Paolo a Gerusalemme ed a Cesarea e scriveva il suo evangelo, e soggiungendo che, se si ammettesse altrettanto per Maria, non si avrebbero più che testimonii di seconda mano [1]). Ebbene, lo stesso autore cercò, in un altro luogo, di rendere verosimile che Maria fosse ancora in vita a quell'epoca ed avesse potuto parlare non solo a Matteo, ma anche a Luca [2]); in questa supposizione i due evangelisti avevano, anche per la storia dell'infanzia, la fonte più immediata, e cade da sè medesima, quanto alla credibilità, la distinzione fra le parti antecedenti e le susseguenti della storia di Gesù. Al contrario ammessa l'ipotesi che gli evangeli siano stati redatti più tardi, in un'epoca in cui non era più possibile lo interrogare i testimonii della sua infanzia, una tale distinzione, rapporto alla possibilità estrinseca, non si può più disconoscere. Ammettendo, come insegnano gli atti degli Apostoli, 1, 22, che da principio, la comunità cristiana non attribuisse alcuna importanza agli avvenimenti che precedettero il battesimo, e che in conseguenza si curasse poco d'andar in cerca delle fonti relative a quell'intervallo, mentre queste duravano ancora, noi comprendiamo, che quando più tardi si vollero rintracciar notizie su questo punto siasi corso pericolo di cogliere elementi mitici; pericolo ben maggiore che non per la vita publica di Gesù, intorno alla quale si ebbe maggior numero di fonti, e per tempo maggiore, e per la quale la ricerca delle notizie fu sin da principio più attiva. Quanto alla fine della vita di Gesù, alla sua ascensione al cielo, Tholuk è obbligato in ogni modo a rinunciare ad una tale distinzione, e dichiara con ragione che se la garanzia dei testimonii oculari è troppo debole per sostenere la pietra angolare, non si concepisce com'ella possa trovarsi in grado di dar

[1]) Tholuk, pag. 268.
[2]) Tholuk, pag. 152.

Digitized by Google

sicurezza al resto dell'edificio. Così, viste le condizioni estrinseche, la possibilità del mito è maggiore per la storia dell'infanzia che non per il periodo seguente; tuttavia siamo ancor lungi dal dire che quest'ultimo sia sottoposto ad impossibilità di sorta, e riservandoci trattare più amplamente della possibilità del mito negli evangeli, ci basterà per ora recar l'attenzione sul carattere intrinseco de' racconti riguardanti l'epoca che precesse e susseguì il battesimo. Questi racconti, in gran parte, sono così rassomiglianti, che non è più lecito riconoscere la presenza del mito da un lato solamente, ma lo si deve o ammettere o negare per ambidue. D'ambo le parti si hanno cose meravigliose, apparizioni angeliche, predizioni, e così nel racconto che nella esposizione, lo stesso spirito, lo stesso tono. Il mito non si può dunque escludere completamente dalla vita publica di Gesù se lo si ammette nella storia della sua giovinezza; ed, in principio del pari che alla fine, esso penetra nel cuore della narrazione evangelica. Di fatto, se si pone assolutamente il battesimo di Gesù per parte di Giovanni quale ultimo termine del mito, non solo questo battesimo è miticamente raccontato, ma è seguito puranco dalla storia della tentazione che molti altri concepiscono miticamente. Una volta entrati da questa porta, io non so se l'idea del mito non vorrà reclamare per sè altri racconti della vita publica, quali per es. la passeggiata sul mare, la statera nella bocca del pesce, ecc. ecc. Similmente, se alla fine della storia di Gesù si vuol dare in balìa dell'esplicazione mitica l'ascensione al cielo cogli angeli, qualcosa d'analogo si trova nell'apparizione angelica presso la tomba di Gesù risuscitato; più indietro ancora, nell' angiolo di Getsemani, qualcosa che assomiglia alla leggenda; e la stessa apparizione angelica al principio dell'annunzio della passione non si adatta meglio dell' ascensione al cielo ad una interpretazione storica. Dimodochè, malgrado questi limiti arbitrari, il mito si mostra in tutti i punti della vita di Gesù; il che non vuol dire ch'esso si trovi dovunque in ugual misura. Lungi da ciò, egli è anticipatamente verosimile che in quella parte della vita da Gesù trascorsa alla luce della publicità, si troverà maggior fondo storico che non in quella vissuta nell'oscurità privata.

Digitized by Google

§ 12.

Polemica contro la spiegazione mitica della storia evangelica.

Considerando la storia biblica dal punto di vista mitico quale fu esposto sin ora, si era nuovamente avvicinata l'antica spiegazione allegorica. E, per vero, mentre l'interpretazione naturale de' razionalisti, del pari che la interpretazione disprezzante de' naturalisti o deisti, appartiene al sistema che, sagrificando il fondo divino de' racconti sacri, vi conserva una forma storica, ma vuota; l'interpretazione mitica, invece, come l'allegorica, preferisce sagrificare la realtà storica del racconto per conservare una verità assoluta. Secondo il punto di dottrina che serve di base così a queste due ultime interpretazioni, che alla interpretazione morale, il narratore presenta egli è vero qualcosa di storico in apparenza; ma, a sua saputa od insaputa [1]), uno spirito superiore ha preparato quell'involucro storico ad una verità od opinione posta al di sopra della storia. Ed ecco la sola differenza essenziale che si trova fra le interpretazioni ultimamente specificate: che cioè, secondo l'allegorica, questo spirito superiore è immediatamente il divino, mentre, secondo la mitica, è lo spirito d'un popolo o d'una comunità (e secondo l'interpretazione morale è generalmente lo spirito del soggetto interpretante). Così la prima fa derivare il racconto da una ispirazione sovranaturale, la seconda ne attribuisce lo sviluppo all'azione naturale della tradizione. Al che bisogna aggiungere che l'esplicazione allegorica e la morale possono, coll'arbitrio più illimitato, supporre come fondo del racconto storico ogni pensiero ch'esse giudichino degno di Dio ovvero morale; nel mentre la esplicazione mitica, facendo ragione di ciò che comportano lo spirito e la concezione di un popolo e di un'epoca, trovasi circoscritta nella ricerca delle idee nascoste sotto i racconti.

[1]) Secondo Filone, Mosè medesimo ha di mira il senso intimo e nascosto dei proprii racconti; vedi Gfrörer, I, 94. Anche secondo Origene: *Comm. in Johann.*, t. 6, § 2, t. 10, § 4, il profeta e l'evangelista hanno una certa coscienza del senso riposto delle loro parole e dei loro racconti. Secondo l'interpretazione mitica, il narratore comprende l'idea incorporata nel suo racconto, non già come idea pura, ma bensì sotto la forma medesima del racconto. Ciò sarà più particolarmente esposto al § 14.

Digitized by Google

Contro questo nuovo modo di considerare la storia sacra sursero, d'altronde, i due partiti ortodosso e razionalista. Sin da principio, quando l'esplicazione mitica era ancora racchiusa nei limiti della storia primitiva dell'antico testamento, Hess dal lato degli ortodossi l'aveva fatta segno ai suoi attacchi [1]). Tutta l'argomentazione della sua Memoria, discretamente lunga, riposa, per quanto incredibile ciò possa sembrare, sui tre ragionamenti che seguono, i quali rendono superflua ogni osservazione, fuor di quella, non essere stato Hess l'ultimo ortodosso che credette poter combattere l'interpretazione mitica con simili armi. Ecco questi argomenti: — 1.° I miti non si prendono nel senso proprio; ora gli storici biblici hanno voluto essere intesi nel senso proprio: dunque essi non raccontano dei miti. 2. La mitologia è qualche cosa di pagano; ora la bibbia è un libro cristiano: dunque essa non contiene mitologia. 3. (Questo argomento è più complicato e dice anche di più, come si vedrà più sotto). Se non si trovasse del maraviglioso che negli antichi libri biblici i quali hanno minor garanzia storica, e non se ne trovasse nei libri più recenti, si potrebbe considerare il maraviglioso come un carattere del racconto mitico; ma il maraviglioso s'incontra nei libri più recenti che sono incontestabilmente storici, non meno che nei libri più antichi; in conseguenza non lo si può riguardare come un criterio del mito. — L'esplicazione naturale più vuota, pur ch'ella conservasse alquanto di storia, anche quando annullava ogni significato superiore, era per codesti ortodossi preferibile all'interpretazione mitica. Certamente gli è quanto v'ha di peggio, nella interpretazione naturale, il considerare con Eichhorn l'albero della scienza siccome un albero velenoso; poichè di tal guisa il racconto della caduta del primo uomo viene abbassato all'ultimo grado e spogliato di ogni valore assoluto; e quando più tardi Eichhorn, ritornando sulla propria opinione, volle darne una spiegazione mitica, seppe trovarvi un pensiero intimo che aveva per lo meno un certo merito [2]). Nondimeno Hess si dichiarò assai più soddisfatto della prima interpretazione, e ne assunse le difese contro l'interpretazione mitica di Eichhorn posteriormente proposta [3]). Tanto è vero che un sovranatura-

[1]) Determinazione di ciò che, nella Bibbia, è mito e storia reale. Nella sua *Bibliothek der heiligen Geschichte*, II, 155.

[2]) Vedi più sopra § 6.

[3]) *Bibl. d. heil. Gesch.* 2, § 251.

Digitized by Google

lismo siffatto, parì ai fanciulli, preferisce un involucro dipinto coi colori della storia, per vuoto ch' esso sia d'ogni significato divino, al fondo più ricco, ma spoglio di quella veste variopinta.

Più tardi fu De-Wette che, tenendo dietro arditamente al punto di vista mitico traverso i libri mosaici, rigettando in modo risoluto il termine medio della concezione storico-mitica, la quale non era in ultima analisi che la concezion naturale, e rinunciando rigorosamente ad ogni residuo di certezza storica in quei racconti, provocò una molteplice opposizione [1]). Gli uni, come Stendel, rigettavano assolutamente la concezione mitica de' racconti biblici, ed insistevano sulla conservazione del punto di vista strettamente storico e, per di più, in senso sovranaturalista [2]). Altri, come Meyer, non volevano ascoltare De-Wette, se non ammettendo le riserve di Vater, che aveva almeno lasciato ampio campo ai tentativi per sceverare dall'involucro mitico dei dati storici, fossero anche semplicemente verosimili. Se il carattere singolare e irrazionale di vari racconti che senza dubbio non sarebbero mai caduti in mente a chicchessia, se la irregolarità e le lacune della narrazione e vari altri motivi non permettono di disconoscere un fondo storico nel Pentateuco, bisogna pur fare dei tentativi modesti e misurati per determinar questo fondo in ogni singolo caso, approssimativamente almeno. A preservare i fautori del mito storico dal cadere nell'assurdità delle spiegazioni naturali, Meyer consiglia le seguenti precauzioni, che però, lungi dal rispondere all'intenzione dell'autore, mostrano nuovamente quanto sia difficile l' evitare una simile ricaduta. 1.° Si sceveri tutto ciò che a prima giunta presentasi siccome carattere dell'interpretazione mitica, in opposizione alla storica: lo straordinario, il maraviglioso, l'immediato intervento della divinità e così pure la teleologia religiosa del narratore. 2.° Si proceda dal semplice al composto; si prenda per modello un caso in cui lo stesso fatto trovisi duplicemente raccontato ed anzi presentisi nell'un de' racconti in modo maraviglioso, nell'altro in modo naturale; per esempio la scelta

[1]) Particolarmente negli scritti: Meyer, *Apologia dell'interpretazione storica de' libri storici dell'antico testamento, in ispecie del Pentateuco, contro l'interpretazione puramente mitica dei medesimi;* Fritzsche, *Esame dei motivi per cui ultimamente si contestò la veracità dei libri mosaici;* Kelle, *Spregiudicata apprezziazione degli scritti mosaici.* Confr. le *riviste* di Stendel, nell'*Archivio* di Bengel, 1, 1, pag. 115 e seg., 228 e seg., 244 e seg.

[2]) Valendosi delle ragioni e degli spedienti ond'io recai alcuni saggi ne'miei *Scritti polemici*, 1, pag. 4 e seg., 30 seg., 70, 77, 85-87; anche 102-114.

Digitized by Google

degli anziani da parte di Mosè, data come ispirazione di Jehovah (4 Mos. 11, 16), e come consiglio di Jethro (2 Mos. 18, 14). Secondo questa misura, si tolga alle risoluzioni attribuite a Noè, ad Abramo, a Mosè l'impulso divino (processo su cui cade interamente il biasimo di De-Wette ricordato più sopra). 3.° Il fatto che serve di base sarà concepito nel modo più semplice, più generale, senza determinazione di circostanze accessorie (il che è già troppo dove non avvi assolutamente fatto che serva di base). Per esempio, si riduca di tal guisa il racconto del diluvio: in una grande inondazione dell' Asia anteriore perirono moltissimi uomini, malvagi secondo la leggenda (egli è di già un non fare astrazione dalla teleologia); Noè padre di Sem ed uomo pio (eccoci ancora alla teleologia!) salvossi a nuoto. Ma le circostanze più particolari di questo salvamento, il genere del naviglio che potè servire, ecc., non deesi cercare di determinarlo per non cadere nell'arbitrario. Così pure, relativamente alla nascita d'Isacco, basti il dire: il voto e la speranza del ricco e religioso emiro, Abramo, d' avere un erede da sua moglie Sara, si compierono tardi in modo inatteso (interpretazione contro cui le obiezioni di De-Wette conservano tutto il loro rigore).

In simil guisa, ma con uno spirito più esclusivo ancora, Eichhorn si dichiarò contro il punto di vista di De-Wette nella sua introduzione all' antico testamento. Se dispiaceva agli ortodossi il sentirsi turbati nella loro fede storica dall'invasione dell'interpretazione mitica, i razionalisti non erano meno sconcertati in veder che questa rompeva il fitto tessuto della loro opera ristauratrice e che tutti gli artificii della interpretazione naturale divenivano d'un tratto fatica al vento. E ben a malincuore il dottor Paulus lascia giungere sino a lui il presentimento che più tardi si avesse a sclamare, leggendo il suo commentario: A che tanti sforzi per ispiegare storicamente di simili leggende? E non fa meraviglia che si vogliano trattar i miti siccome storia, e rendere intelligibili, secondo le leggi della causalità, finzioni meravigliose? [1]) Allato alla sua interpretazione naturale così tormentata, l'interpretazione mitica sembrava a quel teologo una semplice pigrizia dello spirito che vuole sbarazzarsi della storia evangelica per la via più corta, e perciò valendosi della parola oscura mito toglie di mezzo tutto il maraviglioso e quanto v'ha di difficile a comprendersi; e che, per esonerarsi dalla cura di scernere il maraviglioso

[1]) *Exegetisches Handbuch*, I, a. 1, 71 e seg.

Digitized by Google

dal naturale, il fatto dal giudizio, respinge tutto il racconto nella oscurità misteriosa delle vecchie leggende sacre [1]).

Con più forte disapprovazione, Greiling si espresse contro il metodo di Krug di spiegare i miracoli per via genetica ossia miticamente; ma quasi tutti i colpi ch'ei credeva recare al suo avversario coglievano piuttosto la sua stessa interpretazione naturale. Fra tutti i tentativi per ispiegar passi oscuri del nuovo testamento, non ve n'ha guari, egli dice, che sia più nocivo all'interpretazione veramente storica, alla scoperta dei fatti reali ed alla loro giusta comprensione (vale a dire, che maggiormente colpisca le pretese degli interpreti naturali) del tentativo di schiarire il racconto storico mercè una imaginazione poetica. Intendiamoci: l'uomo d'imaginazione egli è l'interprete naturale che introduce circostanze accessorie di cui non v'ha traccia alcuna nel testo; l'interprete mitico non crea finzioni, il suo cómpito si limita a discoprire e riconoscere le finzioni. Spiegare i miracoli per via del modo con cui se ne formano i racconti egli è, secondo Greiling, un ricorrere alle invenzioni inutili ed arbitrarie della imaginazione (aggiungasi a questo uno spirito di ricerca lambiccato, ed avremo una pittura esatta della interpretazione naturale). Molti fatti, egli prosegue, che si possono ancora conservare come reali o vengono rigettati, con questo giuoco, nel paese delle favole, o sono sostituiti da invenzioni, opera dell'interprete. (Notiamo ch'è soltanto l'interpretazione storico-mitica che si permetta di simili invenzioni; e ciò non perchè mitica, ma perchè appunto si confonde coll'interpretazione naturale). Una spiegazione dei miracoli, Greiling opina, non deve mutare il fatto e sostituirne un altro con un tiro da prestigiatore (ciò che vien fatto dalla sola interpretazione naturale). Altrimenti, egli dice, non si verrebbe già a spiegare l'oggetto che ripugna all'intelligenza, ma si a negare il fatto supposto: con che il problema non sarebbe risoluto. (Errasi nel sostenere che un fatto è proposto all'interpretazione; ciò che è proposto immediatamente, egli è null'altro che un racconto del quale bisogna anzi tutto sapere se sia fondato, sì o no, sopra un fatto). Greiling vuol dunque che si spieghino i miracoli operati da Gesù naturalmente, o meglio psicologicamente; ed allora, egli dice, capiterà di rado di dover mutare i fatti narrati, mutilarli, introdurvi tante finzioni finchè divengono essi stessi una finzione. (Ciò che fu

[1]) *Exegetisches Handbuch*, pag. 4. Confr., contro questo rimprovero, i miei *Scritti polemici* I, 70 e seg.

Digitized by Google

detto sinora mostra con qual diritto l'interpretazione naturale possa vantarsi di simili prerogative) [1]).

Heydenreich ha impreso recentemente a scrivere un'opera speciale sulla inammissibilità della concezione mitica nella parte storica del nuovo testamento. Da un lato, egli percorre le testimonianze estrinseche sull'origine degli evangeli; e risultando questi derivati dagli apostoli e da discepoli degli apostoli, giudica un tal risultato incompatibile coll'ammissione di elementi mitici; d'altro lato, egli esamina la natura dei racconti evangelici, e li trova nelle forme così semplici e naturali, e insieme così particolareggiati ed esatti, come solo si può attendere da testimoni oculari o da chi stia vicino ai testimoni oculari; quanto al fondo poi, egli trova i racconti stessi che hanno un carattere maraviglioso talmente degni della divinità, ch'egli è d'uopo d'un vero orrore ai miracoli per dubitare della loro realtà storica.

Quantunque Dio non agisca di solito che mediatamente sopra l'universo, tuttavia, dice Heydenreich, ciò non esclude la possibilità di un intervento immediato ed eccezionale, dal momento ch'ei lo trovi necessario per raggiungere un dato fine; ed esaminando l'uno dopo l'altro gli attributi divini, Heydenreich dimostra ch'essi non sono in contradizione con un tale intervento; poi fa vedere che per ciascun miracolo in particolare la mano di Dio si manifestò in occasione interamente opportuna.

Ma queste obiezioni ed altri simili contro la esplicazione mitica dei racconti evangelici, deposte in una moltitudine di scritti e specialmente nei commentari recenti sugli evangeli, troveranno da sè medesime in seguito e il loro luogo e la loro confutazione.

§ 13.

Possibilità dei miti nel Nuovo Testamento comprovata da ragioni estrinseche.

Lo asserire che ne'libri biblici si trovano dei miti urta direttamente il sentimento intimo del cristiano credente. Questi, se il suo sguardo è circoscritto alla communità cristiana in cui vive, non sa nient'altro

[1]) Greiling in *Henke's Museum*, 1, 4, pag. 621 e seg.

Digitized by Google

se non che quanto gli viene raccontato dai libri sacri di quella comunità è accaduto letteramente a quel modo; nessun dubio elevasi in lui, nessuna riflessione lo turba. Se invece il suo orizzonte è esteso così da lasciargli scorgere la sua religione allato alle altre, ed egli la paragona con queste, ecco la forma che prende il suo giudizio: ciò che i pagani raccontano de'loro dei, i musulmani del loro profeta è falso; pel contrario ciò che i libri biblici raccontano delle azioni di Dio, di Cristo e degli altri uomini di Dio, è vero. Questa opinione generale si è tradotta in teologia, nella proposizione: Che il cristianesimo si distingue dalle religioni pagane in quanto esso non è, al par di quelle, una religione mitologica, ma bensì una religione storica.

Tuttavia questa proposizione, così presentata senza ulteriore determinazione, non è che il prodotto della limitazione dell'individuo nella credenza in cui fu allevato, della sua incapacità ad avere per essa altro che una affermazione, per le altre credenze altro che una negazione; pregiudizio senza alcun valore scientifico e che si dissipa da sè medesimo alla menoma estensione del punto di vista storico. Infatti, poniamoci in un'altra comunità religiosa: il fedele musulmano non crede trovare la verità che nel suo Corano, e non vede che favole nella maggior parte della nostra Bibbia; l'ebreo attuale riconosce un carattere reale e divino soltanto nella storia dell'antico testamento, e non la riconosce in quella del testamento nuovo. Lo stesso fu dei credenti nelle antiche religioni pagane innanzi il periodo del sincretismo. Ora chi ha ragione? Tutti insieme? Impossibile, perchè le loro asserzioni si escludono. Ma quale in particolare? Ciascuno reclama per sè la verità; le pretese sono eguali. Chi dunque deciderà? L'origine di ciascuna religione? Ma ciascuna si attribuisce una origine divina. Non solo la religione cristiana vuol procedere dal figlio di Dio, e la religione ebrea da Dio per mezzo di Mosè, ma anche la maomettana si dice fondata da un profeta ispirato immediatamente da Dio, e i Greci essi pure facevano risalire agli dei l'istituzione dei propri culti.

« Ma, rispondesi, questa origine divina non riposa in nessuna religione su documenti così autentici come nelle religioni ebrea e cristiana. Nel mentre i cicli mitici, presso i Greci ed i Latini, sono formati dalla raccolta di leggende prive di garanzia, la storia biblica fu redatta da testimoni oculari o per lo meno da persone che da un lato, per i loro rapporti con testimoni oculari, si trovarono in grado di raccontare la verità; d'altro lato, sono d'una probità così manifesta da non lasciare alcun dubio sulle loro intenzioni. » Questo argomento sa-

Digitized by Google

rebbe infatti decisivo, se fosse provato che la storia biblica venne scritta da testimoni oculari o per lo meno da persone vicine agli avvenimenti. Perocchè, quantunque si possano introdurre, per opera anche di testimoni oculari, errori, e in conseguenza falsi rapporti, nondimeno la possibilità di errori non premeditati (l'inganno premeditato si può d'altronde riconoscere facilmente) è circoscritta in limiti assai più angusti che non allorchè il narratore, separato dagli avvenimenti per un più lungo intervallo, è ridotto ad avere le sue informazioni dalla bocca degli altri.

Pretendere che gli autori biblici siano stati testimoni oculari o vicini agli avvenimenti da essi narrati, non è che un altro pregiudizio, il quale trova la sua immediata origine nelle intestazioni che i libri biblici recano nel nostro canone. In capo ai libri che raccontano l'uscita degli Ebrei dall'Egitto ed il loro passaggio traverso il deserto, è posto il nome di Mosè, loro capo in questa impresa; dunque, se pure ei non volle mentire scientemente, egli dovette dare una vera storia di quegli avvenimenti, e se i suoi rapporti colla divinità furono quali sono descritti in quei libri, egli fu in grado per ciò stesso di riprodurre fedelmente la storia anteriore. Così pure fra i documenti sulla vita e sulla morte di Gesù, ve n'ha due che recano in fronte i nomi di Matteo e di Giovanni; ora questi due uomini essendo stati, quasi dal principio alla fine, testimoni degli atti publici del loro maestro, furono in grado di darne le relazioni più degne di fede; di più essi, in parte per gli intimi loro rapporti con Gesù e colla madre di lui, in parte per l'assistenza sopranaturale nel discovrire e ricordare i fatti, assistenza che, al dire dell'uno di essi, Gesù avea promesso a' suoi discepoli, ottennero informazioni sulle avventure della sua giovinezza, talune delle quali vengono dall'altro riferite.

Ma la è cosa facile a concepirsi e, in riguardo ai libri biblici, da lungo tempo provata, che bisogna fidarsi ben poco de'titoli che recano in fronte i libri antichi, specialmente religiosi. Nei pretesi libri di Mosè parlasi anco della di lui morte e sepoltura; chi crede, a nostri giorni, che Mosè ne abbia parlato anticipatamente in modo profetico? Fra i salmi, il nome di David è dato a vari che suppongono le sventure dell'esilio, e si pongono in bocca a Daniele, ebreo dell'esilio di Babilonia, predizioni che non poterono essere scritte prima di Antioco Epifane. Egli è un risultato incontestabile della critica che i titoli de' libri biblici non contengono in sè stessi, null'altro se non che talora lo schema dello scrittore, talora anche l'opinione dell'antichità ebrea o cri-

Digitized by Google

stiana sull'origine dei medesimi. Di questi due punti, il primo non può provar nulla; quanto al secondo, tutto riposa sulle seguenti questioni: 1.° Di quanto è antica questa opinione e quali ne sono i mallevadori? 2.° Sino a qual punto la natura dei libri in discorso accordasi con cotesta opinione? La prima questione comprende le così dette ragioni estrinseche, la seconda le ragioni intrinseche in favore dell'autenticità dei libri biblici. Quanto agli evangeli, de'quali solamente qui si tratta, tutta l'opera ch'io sottopongo al lettore non ha altro scopo fuorchè d'esaminare per via delle ragioni intrinseche la credenza che merita ogni singolo racconto dei medesimi, e per conseguenza la probabilità o improbabilità della loro derivazione da testimoni oculari o per lo meno da persone ben informate. Le testimonianze estrinseche al contrario si possono esaminare in questa introduzione, ma solamente in quanto e' sia necessario per iscorgere se quelle testimonianze offrano in sè stesse un risultato preciso, il quale potrebbe trovarsi in contradizione col risultato delle ragioni intrinseche; o se quelle testimonianze, insufficienti per sè medesime, lascino alle ragioni intrinseche la decisione intera del problema.

Alla fine del secondo secolo dopo Cristo, come rilevasi dagli scritti di tre dottori della Chiesa, Ireneo, Clemente Alessandrino e Tertulliano, i nostri quattro evangeli erano riconosciuti, nella Chiesa ortodossa, siccome opera d'apostoli e di discepoli d'apostoli; e nella qualità di documenti autentici intorno a Gesù, essi erano stati separati da una moltitudine di altre produzioni simili. Il primo, nell'ordine del nostro canone, supponevasi redatto da *Matteo*, che in tutti i cataloghi è annoverato fra i dodici apostoli; il quarto da *Giovanni*, il discepolo prediletto del Maestro; il secondo da *Marco*, l'interprete di Pietro; il terzo da *Luca*, il compagno di Paolo [1]). Ma noi abbiamo eziandio testimonianze di scrittori più antichi, sia nei loro propri scritti, sia nelle citazioni fatte da altri.

Al primo evangelo si riferisce ordinariamente la testimonianza di Papias, vescovo di Jerapoli. Papias, ch'era stato auditore, ἀκουστὴς, di Giovanni (probabilmente il sacerdote) e che si suppone martirizzato sotto Marco Aurelio (161-180) [2]), riferisce che l'apostolo Matteo aveva scritto i *memorabili*, τὰ λόγια, i *memorabili del Signore* τα κυριακά [3]).

[1]) Vedi i passi in De-Wette, *Einleit. in das N. T.*, § 76.
[2]) Vedi Gieseler, *K. G.* I, 115 e seg.
[3]) Euseb. H. E., 3, 30.

Digitized by Google

Restringendo il significato della parola λόγια, Schleiermacher volle intendere per essa una semplice collezione dei discorsi di Gesù [1]). Ma laddove Papias parla di Marco egli usa, a quanto sembra, come frasi equivalenti le parole: *fare un trattato dei memorabili del Signore*, σύνταξιν τῶν κυριακῶν λογίων ποιεῖσθαι, e le parole: *scrivere i detti o le azioni del Cristo*, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα γράφειν. Dal che apparirebbe che la parola λόγια designava uno scritto comprendente la vita e gli atti di Gesù [2]) e che i Padri della Chiesa ebbero ragione di intendere la testimonianza di Papias nel senso di un evangelo completo [3]). Ma essi riferivano altresì quella testimonianza in modo assoluto al nostro primo evangelo; ora, non solo non trovasi alcuna specificazione di questo vangelo nelle parole del padre apostolico, ma lo stesso libro apostolico di cui egli parla non può essere immediatamente identico con questo evangelo, poichè, al dire di Papias, Matteo aveva scritto in lingua ebraica, ἑβραΐδι διαλέκτῳ; e la è una pura ipotesi dei Padri della Chiesa il dire che il nostro Matteo greco sia una traduzione di quell'originale ebraico [4]). Sentenze di Gesù e racconti intorno a lui, che più o meno esattamente corrispondono alle varie sezioni nel nostro Matteo, si trovano citati in gran numero nelle opere, non sempre autentiche per vero, degli altri padri apostolici [5]); ma in guisa, che di queste citazioni, le une possono essere state raccolte dalla tradizione orale, e quanto all'altre, gli autori che invocano documenti scritti, non designano questi documenti come precisamente apostolici [6]). Così le citazioni di Giustino martire, morto nel 166, concordano di sovente con vari passi del nostro Matteo; ma sonvi, in pari tempo, elementi che nei nostri evangeli non si trovano all'egual modo, e Giustino designa gli scritti a cui attinge col titolo affatto generale di *Memorie degli apostoli*, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, *o evangeli*, εὐαγγέλια, senza nominare particolarmente gli autori [7]). Anche l'avversario del cristianesimo, Celso (dopo il 150) dice che i discepoli di Gesù hanno scritta la sua storia [8]),

[1]) Sulla testimonianza di Papias intorno ai nostri due primi evangeli, in *Ullmann's Studien*, 1832, IV, pag. 756 e seg. Con lui s'accorda Credner, *Einleitung in das N. T.*, I, pag. 91.

[2]) Come Lücke ha dimostrato, *Studien*, 1833, II, 499 e seg.

[3]) Vedi in De-Wette, *Einleit. in das N. T.*, § 97.

[4]) Hieron., *De vir illustr.*, 3.

[5]) Gieseler, *K. G.*, pag. 115 e seg.

[6]) De-Wette, *Einleit. in die Bibel, A. und N. T.* I, (*Einl. in's N. T.*), § 18.

[7]) De-Wette, loco cit., § 19, ed *Einl. in's N. T.*, § 66 seg.

[8]) In Origene, *C. Cels.*, 2, 16.

Digitized by Google

ed allude ai nostri evangeli attuali quando parla del loro disaccordo sul numero degli angeli nella risurrezione del Cristo [1]); ma non indica in modo più preciso gli autori, per quello almeno che noi possiamo rilevare da Origene [2]).

Dal medesimo Papias, che ci dà la notizia intorno a Matteo, noi abbiamo una testimonianza intorno a Marco, testimonianza che deriva essa pure dalla bocca del πρεσβύτερος Giovanni. Ivi è detto che Marco, il quale, secondo Papias, era stato interprete di Pietro, ἑρμηνευτὴς Πέτρου, aveva, giusta la memoria degli insegnamenti di quest'ultimo, consegnati in iscritto i discorsi e gli atti di Gesù [3]). Gli scrittori ecclesiastici suppongono egualmente che questa testimonianza si riferisca al nostro secondo evangelo; ma il passo di Papias non dice nulla ed anzi esso non s'attaglia menomamente a codesto evangelo [4]). Infatti il nostro secondo evangelo non può essere attinto alla memoria degli insegnamenti di Pietro, vale a dire, provenir da una fonte particolare e primitiva, perocchè si prova ch'esso fu composto in base al primo ed al terzo, fosse pur solamente coll'aiuto della memoria [5]). Ciò che Papias dice più oltre, non avere Marco scritto con ordine, οὐ τάξει, non s'addice meglio all'evangelo in questione. Certo ci non volle indicare con ciò una falsificazione nell'ordine cronologico, poichè egli attribuisce a Marco il più severo attaccamento alla verità; sentimento che dovette distoglierlo da ogni tentativo di foggiare una cronologia a proprio modo

[1]) In Origene, *C. Cels.*, 5, 56.

[2]) L'autenticità dell'Evangelo di Matteo fu talmente scossa dagli attacchi recenti di Schulz, Sieffert e Schneckenburger, e così poco ristabilita dalle difese di Kern e di Olshausen, che Tholuk nel suo libro *Sulla credibilità della storia evangelica*, ove cerca dimostrare l'autenticità degli altri evangeli, non intraprende, riguardo a quello di Matteo, una tale dimostrazione, *perchè conducente troppo lungi.*

[3]) Euseb., *H. E.*, 3, 39.

[4]) Ciò venne notato da Schleiermacher nella già citata Memoria, nella quale conviene anche Credner, *Einl.*, 1, pag. 123 e seg.

[5]) Ciò fu portato sino all'evidenza da Griesbach: *Commentatio qua Marci Evangelium totum e Matthei et Lucæ commentariis decerptum esse demonstratur*, ne' suoi *Opusc. acad.* ed. Gabler, Vol. 2, n. 22. Confr. Saunier, *Über die Quellen des Evangelium des Marcus*, 1825; Theile, *Zur Biographie Jesu*, 34 seg. Tholuk oppone che un discepolo degli apostoli (si, ma bisogna prima provare che il redattore del secondo evangelo fosse tale!) godendo della stessa autorità di Luca non può avere così mendicati degli estratti dal libro di quel suo compagno e da quello di Matteo, ecc., pag. 250.

Digitized by Google

astrazion fatta dalla certezza in lui che gli sarebbero mancati i mezzi per riuscirvi. Papias non volle dunque attribuirgli che una negligenza completa d'ogni concatenamento cronologico, e questa negligenza non esiste punto nel secondo evangelo *). In tali circostanze, che cosa possono significare gli echi lontani che il nostro evangelo sembra ritrovare al pari del primo, fra i più antichi scrittori ecclesiastici?

Luca, compagno di Paolo, ha egli scritto un evangelo? Su questo punto manca una testimonianza della antichità e del peso di quella di Papias per Matteo e per Marco. Ma evvi, negli atti degli apostoli, in favore di questo evangelo una testimonianza di specie particolare, che ne comprova la provenienza, se non assolutamente da Luca, per lo meno da un compagno di Paolo; poichè deesi concludere, dal preambolo del terzo evangelo e da quello degli *atti* (e d'altronde il tenore di que'due libri non contradice punto a questa conclusione) ch'essi sono del medesimo scrittore o del medesimo compilatore. Ora il redattore degli *atti degli apostoli*, in alcuni capitoli della seconda metà, (16, 10-17; 20, 5-15; 21, 1-17; 27, 1-28, 16) parla di sè e dell'apostolo Paolo nella prima persona del plurale (*noi cercammo*, ἐζητήσαμεν, *noi fummo chiamati*, προσκέκλημαι ἡμᾶς, ecc.); in conseguenza egli si dà a riconoscere per suo compagno. Di vero, il tenore di molti altri racconti di questo libro intorno all'apostolo, talora incerto, tal altra meraviglioso, tal altra anche in contraddizione con lettere autentiche di Paolo, è difficile a conciliarsi, e non si comprende perchè l'autore non invochi una simile relazione con uno de'più illustri apostoli, sia nel preambolo degli atti, sia in quello dell'evangelo; dimodochè si venne a congetturare che, forse, quei passi in cui il narratore parla di sè medesimo come attore negli avvenimenti, appartengano a memorie d'un altro scrittore cui egli non avrebbe fatto che intercalar nel suo libro †). Checchè ne sia di cotesta congettura, potrebbe darsi che il compagno di Paolo avesse composti que'due scritti in tempi e in circostanze in cui nessuna influenza apostolica più non lo proteggeva dall'influenza della tradizione quanto al rigettare i racconti tradizionali; pel solo motivo di non averli uditi narrare da Paolo, è impossibile ch'egli si decidesse a respingerli, per poco che quei racconti gli fossero parsi edificanti e credibili; e certo ei non era in una disposizione di spi-

*) Confr. Schleiermacher, Memoria citata, in *Ullmann's Studien*, 1832, IV, 736 e seg.

†) De-Wette, l. c. § 114.

Digitized by Google

rito da aver orrore ai miracoli. Ma, dicesi, gli atti degli apostoli s'interrompono all'incarceramento di due anni che Paolo subì in Roma; quindi questo secondo lavoro del discepolo degli apostoli (gli atti) dev'essere stato composto verso quel tempo, 63-65 d. G. C., prima della decisione del processo di Paolo; e in conseguenza il suo primo lavoro (l'evangelo) non può essere stato scritto più tardi [1]). Ma questa interruzione degli atti degli apostoli può aver avuto altri motivi [2]), e per sè stessa ella non basta in nessun caso a decidere del valore storico dell'evangelo [3]).

Si potrebbe desiderare, sopra Giovanni, una testimonianza, simile a quella di Papias sopra Matteo, da parte di Policarpo, il quale, morto nel 167, vide ancora ed udì quell'apostolo [4]). Certo non si può nulla concludere *contro* il quarto evangelo dal silenzio osservato di esso nella breve lettera che ci rimane di Policarpo, come nulla *in favore* dalle allusioni più o meno chiare di vari padri alle lettere di Giovanni [5]). Dee però recar maraviglia che Ireneo, amico e discepolo di Policarpo, il quale ebbe già sin d'allora a sostenere, contro diversi avversari, che l'evangelo era stato redatto da Giovanni, non invochi, nè in occasione di questa polemica, nè in alcun'altra parte della voluminosa sua opera, l'autorità imponente dell'uomo apostolico [6]). Senza sapere se il quarto evangelo recasse sin da principio il nome dell'apostolo Giovanni, noi incontriamo primieramente quest'evangelo fra i Valentiniani e i Montanisti, ver' la metà del secondo secolo, e da quel punto vediamo gli eretici denominati *Alogi* respingere l'evangelo di Giovanni e attribuirlo a Cerinto,

[1]) De-Wette, § 116. Tholuk pretende anzi che Luca abbia scritto il suo evangelo in Gerusalemme o in Cesarea, durante la prigionia di Paolo, per la ragione ch'egli quivi ne aveva il maggior tempo e la migliore occasione. Secondo il medesimo teologo è probabile che Luca, durante quella sua dimora, sia stato ancora insieme colla madre di Gesù; dacchè, in ragion dell'età, ella *poteva* vivere ancora e probabilmente viveva difatti, chè difficilmente Giovanni avrebbe lasciato Gerusalemme vivente ancora la donna a lui raccomandata: e Giovanni a quell'epoca trovavasi ancora in Gerusalemme; pag. 141 e seg. (Come s'egli non avesse potuto rimanere in quella città anche dopo la morte di Maria!). Intorno a questo modo di dimostrare, confr. l'esame del libro di Tholuk, nel *Literaturblatt zur Allg. Kztg.* 1857, n. 69, pag. 549.

[2]) De-Wette, l. cit., e Credner §§ 56 e 108.

[3]) Confr. Credner, 1, pag. 154 e seg.

[4]) Euseb. *H. E.* 5, 20. 24.

[5]) De-Wette, § 109.

[6]) De-Wette, l. cit.

Digitized by Google

sia perchè i Montanisti vi avessero attinta l'idea del loro Paraclito, sia perchè esso non sembrasse in accordo cogli altri tre evangeli [1]). La prima citazione d'un passo di questo evangelo, sotto il nome di Giovanni, si trova in Teofilo d'Antiochia, verso l'anno 172 [2]). Laonde Tholuk medesimo [3]) osserva ben poco conto potersi fare delle testimonianze estrinseche in favore del quarto evangelo da quelli fra i moderni teologi che contestano all'apostolo la non meglio autenticata apocalissi. Infine la presenza ad Efeso di due Giovanni, l'apostolo ed il sacerdote, è una circostanza la quale è ben lungi dall'essere stata sufficientemente confrontata colle più antiche testimonianze che attribuiscono a Giovanni da un lato l'Apocalisse, dall'altro l'Evangelo e le Lettere.

Così le testimonianze più antiche ci dicono talora, che un apostolo od un uomo apostolico ha scritto un evangelo, non però se questo sia il vangelo che più tardi ebbe corso nella Chiesa sotto il suo nome; tal altra che esistevano di simili scritture, non però se queste scritture siano state attribuite ad un dato apostolo o ad un compagno d'un apostolo. E frattanto, con tutta la loro incertezza, queste testimonianze non vanno oltre il principio del secondo terzo del secondo secolo, mentre le citazioni precise non cominciano che nella seconda metà di questo stesso secondo secolo. Giusta tutti i calcoli di probabilità, gli apostoli avevano cessato di vivere nel corso del primo secolo, non escluso Giovanni, che pretendesi morto verso l'anno 100 dopo Gesù Cristo [4]), ma sulla età e sulla fine del quale si spacciarono di buon'ora delle favole [5]). Che latitudine per attribuir loro degli scritti ond'essi non erano gli autori! Gli apostoli, dispersi, muoiono l'un dopo l'altro nella seconda metà del primo secolo; la predicazione evangelica si propaga a poco a poco nell'Impero Romano e va assumendo un tipo sempre più determinato. Indi tante sentenze conformi a passi de' nostri odierni evangeli, sentenze che noi troviamo citate dai più antichi scrittori ecclesiastici senza indicazione di fonte, e che furono indubitatamente attinte alla tradizione orale. Ma ben presto questa tradizione venne consegnata in varie scritture, dell'una o dell'altra delle quali un apo-

[1]) De-Wette, l. cit.; e Gieseler, *K. G.*, 1, pag. 154.
[2]) Ad Autol. 2.
[3]) Glaubwurdigkeit, pag. 283 e seg.
[4]) In Gieseler, pag. 110.
[5]) Gieseler, l. cit., e De-Wette, l. cit., § 108.

Digitized by Google

stolo forse diede i tratti principali; scritture che sul principio non avevano peranco una forma determinata e che perciò ebbero a subire di molti rimutamenti e rimpasti, come attestano e l'esempio dell'evangelo degli ebrei e le citazioni di Giustino. Queste scritture dapprima presero nome, a quanto sembra, non da determinati autori, ma talora, come l'evangelo degli ebrei, dal circolo di lettori fra cui quel libro fu primamente in uso; tal altra dall'apostolo o dall'evangelista delle cui comunicazioni orali o note taluno avea posto assieme un racconto evangelico; e tale sembra fosse il significato originario del κατὰ che trovasi in fronte al primo evangelo [1]). Del resto fu naturale il supporre che i documenti sopra Gesù che trovavansi in circolazione, e che la Chiesa aveva adottati, provenissero da' suoi discepoli: così Giustino e Celso attribuivano gli scritti evangelici agli apostoli in generale; così gli scritti isolati attribuivansi al tale e tal altro apostolo o discepolo degli apostoli, secondochè avevasi di lui qualcosa d'orale o di scritto che servisse di base ad uno scritto evangelico, o secondo ch'ei godeva d'una considerazione particolare in una regione o in un partito. L'evangelo degli ebrei passò per tutte e tre queste sorta di denominazioni, chiamato εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους, dal circolo de' suoi lettori, poi, più tardi in modo generale, *evangelium juxta duodecim apostolos;* finalmente con designazione precisa, *secundum Matthæum* [2]).

Ma, ci si dice, ammesso pure che noi non abbiamo, in alcuno dei nostri evangeli, la relazione d'un testimonio oculare, sembra incredibile che in un'epoca in cui vivevano tanti testimoni oculari, siansi formati, nella Palestina medesima, leggende non istoriche intorno a Gesù e collezioni di codeste leggende. Che al tempo degli apostoli, noi rispondiamo anzi tutto, si fossero già trovate in una circolazione generale collezioni di racconti sulla vita di Gesù, e che uno de' nostri evangeli in particolare fosse noto ad un apostolo e riconosciuto da lui, ciò non potrà mai essere provato. Quanto all'origine di aneddoti isolati, basta soltanto sviluppare alquanto più le idee che si hanno sulla Palestina e sui testimoni oculari, per comprendere che quelle idee non impediscono punto d'ammettere che delle leggende siansi formate così di buon'ora. Or chi ci dice ch'esse abbiano dovuto nascere per lo appunto nei luoghi della Palestina in cui Gesù avea maggiormente di-

[1]) Schleiermacher, l. cit.
[2]) De-Wette, l. cit.

Digitized by Google

morato, e dove erano conosciuti i veri avvenimenti della vita di lui? Quanto ai testimoni oculari, se per essi s'intendono gli apostoli, bisognerebbe attribuir loro una vera ubiquità, perchè essi avessero potuto sradicare le leggende non istoriche intorno a Gesù dovunque queste germogliavano e fiorivano. Se invece si vuol parlare, in un senso più largo, dei testimoni oculari, che senza aver costantemente accompagnato Gesù, non l'aveano veduto che una volta o due, questi dovettero essere più che inclinati a riempire, con imaginazioni mitiche, le lacune di quanto essi sapevano sul corso della sua vita [1]).

Obiettasi sopratutto che la formazione di una simile massa di miti riesce incomprensibile in un' epoca già storica qual è il periodo dei primi imperatori romani. Ma l'idea d'una età storica è un'idea assai lata, nè ci deve indurre in illusioni. Come in tutti i luoghi situati sotto il medesimo meridiano, il sole nella egual stagione non è visibile ad un momento eguale, ma quelli che vivono sulle montagne o nelle pianure elevate lo scorgono prima degli abitanti nelle gole e nelle valli profonde; così il tempo storico non levasi per tutte le nazioni nell'epoca stessa. Nella Grecia, così sviluppata nella sua coltura, in Roma, capitale del mondo, potevasi aver raggiunto un dato grado a cui il popolo, in Galilea ed in Giudea, non doveva essere peranco arrivato. Dicasi piuttosto che, ne' centri medesimi della civiltà di quell' epoca, regnava, per valermi d'una frase già usitatissima ne' compendi storici, e che sembra oggidì si voglia d'un tratto dimenticare, la superstizione allato dell'incredulità, il fanatismo allato del dubbio [2]).

Pur, ci si replica, il popolo ebreo contava da lungo tempo nel suo seno scrittori. Senza dubbio, ed anzi il periodo brillante della sua letteratura era trascorso di già; la non era più una nazione crescente e quindi produttiva, ma sì una nazione in sul declivio. Per tutto il tempo, però, della sua esistenza politica, il popolo ebreo non ebbe mai, a vero dire, una chiara cognizione storica; i suoi libri storici più recenti, quelli, per esempio, de'Maccabei, e persino le opere di Giuseppe, non vanno scevre da racconti stravaganti e meravigliosi.

[1]) Contro le obiezioni di Müller (*Studien*, 1836, 3, pag. 868), e di Tholuk (pag. 75 e seg.) si confrontino i miei *Scritti polemici*, 1, 3, pag. 174, e George, *über Mytus und Sage, pag.* 125.

[2]) Confr. le osservazioni di Bauer, nell'Esame degli scritti sulla vita di Gesù, *Jahrbücher für wissensch. Kritik* (Annali di critica scientifica) 1837, marzo, n. 45, pag. 357 e seg.

Digitized by Google

Di vero, non evvi sentimento chiaramente storico fino a che non comprendasi l'indissolubilità della catena delle cause finite e l'impossibilità de' miracoli. Ma questa comprensione, che manca a tanti uomini, anco del nostro tempo, esisteva ancor meno a que' tempi in Palestina, e in generale nell' impero romano, fra le masse del popolo. Se una coscienza, in cui la porta non è chiusa al meraviglioso, è trascinata completamente dal religioso entusiasmo, essa potrà trovare tutto credibile; e se questo entusiasmo si impadronisce di una moltitudine, una nuova facoltà produttiva si desterà anco nel popolo più esausto. A produrre una tale esaltazione non occorrevano miracoli come quelli narrati negli evangeli; solo bastava, da un lato, il noto impoverimento religioso di quell' epoca, il quale destava negli spiriti che di una religione avevano bisogno il gusto per le forme di culto più stravaganti; d'altro lato, la potente soddisfazione religiosa offerta dalla credenza nella resurrezione del defunto Messia e dal fondo medesimo della dottrina di Gesù.

§ 14.

Possibilità dei miti nel Nuovo Testamento provata da ragioni intrinseche.

Dal sin qui detto si scorge che le testimonianze estrinseche sulla redazione de' nostri evangeli, lungi dal costringerci a credere che quei libri siano stati composti da testimoni oculari o da persone ben informate, rimettono interamente la decisione al risultato delle ragioni intrinseche, vale a dire, della natura stessa de' racconti evangelici. Laonde, essendo per lo appunto scopo di questa mia opera l'esame di ciascuno di que' racconti in particolare, io potrei passare immediatamente dall'introduzione al corpo medesimo del trattato. Può sembrar utile nondimeno il far precedere questa speciale disamina da una questione generale: sino a qual punto, cioè, l'esistenza di miti nella religione cristiana sia compatibile col carattere di questa religione, e sino a qual punto la natura generalmente dominante de' racconti evangelici consenta di considerare i medesimi come miti. Notiamo tuttavia che, se nella critica speciale che seguirà, riesce provata l'esistenza effettiva di miti nel nuovo testamento, la dimostrazione preliminare della possibilità della medesima diviene superflua anzi che no.

Digitized by Google

Se noi confrontiamo le religioni dell'antichità così dette mitologiche colle religioni ebrea e cristiana, saremo certamente colpiti da molte differenze fra le storie sacre delle prime, e quelle delle seconde. Anzi tutto, si fa di solito notare che la storia sacra della bibbia distinguesi essenzialmente dalle leggende divine degli Indiani, de' Greci, de' Romani, per il suo carattere e valore morale. « Là, racconti di lotte, di amori di Krischna, di Giove e di tant' altre cose che già ripugnavano al sentimento morale de' pagani illuminati e che rivoltano il nostro; qui, un corso intero di narrazione, ove cosa non v' ha che non sia degna di Dio, istruttiva, nobilitante ». Al che da un lato si può rispondere, quanto al paganesimo, che l'apparenza immorale di molti racconti dipendeva dall'essersene coll'andar del tempo mal compreso il significato primitivo; d'altro lato fu già contestato all'antico testamento che la purezza morale regnasse in tutte le parti della sua storia. Vero è che queste obiezioni erano non di rado infondate, perocchè non si distinguesse abbastanza ciò che si attribuisce ad individui umani, punto rappresentati come individui senza macchia, da ciò che è attribuito a Dio ed approvato da lui [1]). Notiamo però che certi ordini divini, come quello dato agli Israeliti di rubar dei vasi d'oro alla loro uscita dall'Egitto, non sono meno ripugnanti, per un sentimento morale sviluppato, di quel che i furti del Mercurio Greco. Del resto, ammesso pure che questa differenza o linea di distinzione sia ricisa al più alto grado, e certo lo si deve ammettere per il nuovo testamento, ciò non costituisce punto una prova del carattere storico de'racconti della bibbia; poichè se una storia sacra immorale è necessariamente falsa, la storia sacra più morale non è necessariamente vera.

« Ma, ci si dice, v' hanno troppe cose incredibili, incomprensibili nelle favole pagane, mentre nulla di simile si trova nella storia biblica, pur che si ammetta l'intervento immediato di Dio ». Senza dubbio, pur che lo si ammetta. Altrimenti le meraviglie nella vita di un Mosè, di un Elia, di un Gesù, le apparizioni della divinità e degli angioli, nell' antico e nuovo testamento, potrebbero sembrare altrettanto incredibili, quanto ciò che i Greci raccontano del loro Giove, del loro

[1]) Fu pure questo difetto nel distinguere che condusse gli Alessandrini ad una specie di allegoria, i deisti ad objezioni e motteggi, i sopranaturalisti a pervertimenti del senso letterale, come quello testè imaginato da Hoffmann (*Christoterpe auf* 1858, pag. 184) per ispiegare la condotta di Davide riguardo ai vinti Ammoniti.

Digitized by Google

Ercole, del loro Bacco; che se, per l'opposto, si suppone il carattere divino o la discendenza divina di que' personaggi, le loro azioni ed avventure diverranno credibili quanto quelle degli uomini biblici, con una eguale supposizione. « Non tanto, si potrà rispondere; poichè se Vischnu è comparso, nei tre primi Avatara, sotto la forma di pesce, di tartaruga e di cignale; se Saturno divorava i suoi figli; se Giove trasformavasi in toro, in cigno, le son cose queste ben più incredibili che non il vedere Jehova venirsene ad Abramo in forma umana sotto il terebinto, od apparire a Mosè nel roveto ardente ». Gli è questo il carattere stravagante della mitologia pagana, del quale assai ritraggono molti racconti della storia biblica, quelli per esempio, di Balaam, di Giosuè, di Sansone; ma tale carattere è in questa meno spiccante e non ne forma il tipo generale come nella religione indiana ed anco in certe parti della greca. Ma come mai può questo valere a decidere la questione? Questo prova soltanto che la storia biblica è più vicina al vero che non l'indiana o la greca; ma non che la storia biblica sia vera o non possa contenere invenzioni di sorta.

« Ma i soggetti della mitologia pagana sono per la maggior parte tali, che si sa anticipatamente non esser quelli che una pura finzione; mentre incontestabile è l'esistenza di quelli della storia biblica. Un Brama, un Ormuzd, un Giove, non hanno mai esistito; ma esiste un Dio, un Cristo, ed esistettero un Adamo, un Noè, un Abramo, un Mosè. » Primieramente l'esistenza di un Adamo, di un Noè, fu già revocata in dubbio, al pari di quegli individui della religione pagana, ed è infatti soggetta a dubbio; in secondo luogo poi, nella leggenda greca d'Ercole, di Teseo, di Achille e d'altri eroi, qualcosa di storico vi può essere. Ma non è qui che bisogna arrestarsi; poichè, se ci limitiamo a concludere semplicemente ch'anco in questo la storia biblica è meno lungi dal vero che non il mito pagano, senza però essere vera, lo spirito non potrà tuttavia ristarsi dal fare, su questa diversità, una considerazione piena di conseguenze, che ridurrà vere anco le altre due differenze più sopra indicate. Andiam dunque più oltre, e vediam da che cosa noi riconosciamo negli dei greci degli esseri fittizi. Non gli è forse da ciò, che loro si attribuiscono cose incompatibili coll'idea di Dio? All'opposto, il Dio biblico è per noi il Dio vero, perchè, in ciò che la bibbia dice di lui nulla appare di inconciliabile coll'idea che noi ci facciamo della divinità. Astrazion fatta dalla contradizione esistente fra questa nostra idea e la molteplicità degli dei pagani, co'particolari delle loro volontà e de'loro atti, ciò che ci ri-

Digitized by Google

pugna a prima giunta egli è, che gli dei medesimi hanno una storia; essi nascono, crescono, si maritano, generano figli, compiono imprese, danno combattimenti, subiscono fatiche, trionfano e sono vinti. E siccome la nostra idea dell'essere assoluto non è conciliabile coll'idea del medesimo essere soggetto al tempo ed allo spazio, affetto da contrarietà e patimenti; così noi ne'racconti, ove gli esseri divini sono così rappresentati, non riconosciamo nulla di storico e soltanto dei miti.

Gli è in questo senso che si sostiene che nella bibbia, e segnatamente nell'antico testamento, non si contengono miti. Di vero, la storia della creazione colla sua successione di giorni di lavoro e col riposo finale dopo il compimento dell'opera; l'espressione di sovente ripetuta nel corso ulteriore del racconto che Dio si pentì d'aver fatta la tal cosa; questi ed altri simili modi di dire non ponno guari sfuggire al rimprovero d'attribuire a Dio un carattere temporale: e gli è appunto a ciò che si attaccarono coloro che vollero interpretar miticamente cotesta storia primitiva. Così pure, il narrare apparizioni divine, o miracoli operati dalla divinità, egli è un supporre che Dio si mostri o agisca esclusivamente in un luogo determinato, in un momento determinato; e tutti questi racconti danno agio a sostenere che con essi si voglia discendere Dio nel tempo e assimilare il suo modo d'agire a quello degli uomini. Nulladimeno, si può in generale asserire, dell'antico testamento, che l'idea di Dio non vi appare essenzialmente intaccata dal carattere temporale che si attribuisce al suo modo d'agire; questo carattere temporale vi si mostra piuttosto come una semplice forma, una apparenza inevitabile, surta dai limiti necessari posti alla facoltà rappresentativa dell'uomo e sopratutto dell'uomo non illuminato dalla scienza.

Dire nell'antico testamento: Dio fece un'alleanza con Noè, con Abramo, condusse più tardi il suo popolo fuor dell'Egitto, gli diede leggi, lo guidò nella terra promessa, gli suscitò dei giudici, dei re, dei profeti, e lo punì infine della sua disobbedienza coll'esilio: ognuno ben vede che la è tutt'altra cosa che il narrare di Giove, ch'ei nacque in Creta, da Rea, che fu sottratto in una caverna agli occhi di suo padre Saturno, che di poi egli incatenò suo padre, liberò gli Uramidi, vinse, col soccorso di loro e della folgore da loro avuta, i Titani ribelli, ed infine divise l'impero del mondo tra i suoi fratelli ed i figli suoi. La differenza essenziale fra i due quadri sta in ciò, che nel quadro pagano il Dio medesimo è un essere soggetto a sviluppo, diverso alla fine da quel ch'era al principio e che in lui e per lui qualche cosa si pro-

Digitized by Google

duce e si compie; mentre in vece, nel quadro biblico, gli è solo dalla parte del mondo che qualche cosa si muta, e Dio persiste nella sua identità assoluta: egli *è colui che è*, secondo l'espressione della bibbia; e ciò che in lui sembra appartenere al tempo, non è che un riflesso superficiale proiettato sul suo modo d'agire dal cammino delle cose mondane, cammino da lui originato e diretto. Nella mitologia pagana gli dei hanno una storia; nell'antico testamento, Dio non ne ha; soltanto il suo popolo ne ha una; e se col nome di mitologia si intende essenzialmente una storia degli dei, bisogna confessare che la storia ebraica non ha mitologia.

La religione cristiana ha preso dalla religione ebraica la cognizione della unità e immutabilità di Dio. Se il Cristo nasce, cresce, opera miracoli, soffre, muore e risuscita, sono questi gli atti ed il destino del Messia, al di sopra dei quali Dio rimane nella sua immutabile identità. Laonde di mitologia, nel senso da noi accennato più sopra, neppure il nuovo testamento non ne contiene. Ciò nullameno, di fronte al testamento antico, la posizione è mutata d'alquanto. Gesù si chiama il figlio di Dio non nel semplice senso dei re teocratici che portavano quel nome, ma come realmente generato dallo spirito divino, ossia perchè il Verbo (λόγος) divino è incarnato in lui. In quanto egli forma un essere solo col padre e la pienezza della divinità risiede in lui, egli è più di Mosè; l'agire e il soffrire non sono in lui fatti esterni alla divinità; e sebbene il rapporto della divinità con Gesù non debbasi riguardare come un rapporto di sofferenza per la natura divina, nulladimeno qui, secondo il nuovo testamento, e più ancora secondo la dottrina conseguente della Chiesa, gli è sempre un essere divino che vive e che soffre, e ciò che gli accade ha un valore ed un significato assoluto. Cosi, secondo l'idea del mito più sopra accennata, si potrebbe ammettere che, da questo lato, il nuovo testamento partecipi, più dell'antico, del carattere mitico. Ma se si insiste per dare alla storia di Gesù il titolo di *mitica*, bisogna notare che questa denominazione come non pregiudica nulla, così nulla importa al fondo della questione storica. Infatti l'idea di Dio non contradice per nulla al suo passaggio in una esistenza, dove rimane intatta la sua immutabilità; per cui, sotto questo riguardo, la storia evangelica, malgrado che rechi la designazione di mitica, potrebbe ancor essere storicamente vera.

La storia biblica pertanto non ferisce la nostra concessione della divinità nell'egual guisa della storia pagana; essa quindi non reca al par di questa l'impronta caratteristica della finzione, senza però, notiam bene,

Digitized by Google

che il carattere storico ne sia menomamente guarentito. Ma evvi un'altra questione a esaminare: se la storia biblica, cioè, non s'accordi meno colla nostra concezione del mondo di quel che colla nostra concezione di Dio, e se questo disaccordo non la spogli di ogni verità storica.

Agli occhi del mondo antico e specialmente orientale, nel quale predominava la direzione religiosa ed era minima la cognizione delle leggi della natura, il concatenamento delle esistenze mondane e finite era un tal che di così vulgare, ch'esso credeva da ciascun punto di questa catena potersi slanciare nell'infinito, e considerar Dio siccome la causa immediata d'ogni immutamento nella natura e nell'umanità. Tale è eziandio il punto di vista dal quale fu concepita e scritta la storia biblica. Senza dubbio, in questa storia, Dio non opera tutto da sè; la connessione delle cause nell'ordine delle cose finite assedia il più delle volte il nostro spirito in modo troppo immediato perchè un uomo ragionevole possa concepir di tal guisa la produzione dei fenomeni. Ma regna nell'antico testamento una disposizione generale a derivare da Dio tutto, anche i singoli avvenimenti per poco ch'essi sembrino di qualche valore. Egli ci dà la pioggia ed il sole; egli dispensa la guerra, la fame, la peste; egli indura i cuori e li ammollisce; egli inspira pensieri e risoluzioni. Ma sono in ispecie i suoi stromenti eletti ed i suoi favoriti, quegli sui quali e pei quali egli agisce immediatamente; la storia del popolo d'Israele offre a ciascun passo le traccie del suo intervento diretto; per Mosè, per Elia, per Gesù egli ha operato cose cui il corso regolare della natura non avrebbe prodotte giammai.

L'età moderna al contrario deve ad una serie di penosissime ricerche, continuata per secoli, la convinzione che tutto nel mondo dipende da una catena di cause e di effetti che non soffre interruzione veruna. Vero è che gli oggetti particolari e le singole sfere degli oggetti non sono così circoscritti, nelle loro condizioni e nei loro mutamenti, entro i loro limiti stessi, da renderli inaccessibili ad una azione, ad una interruzione proveniente dal di fuori; lungi da ciò, le forze di un essere o di un regno della natura si ingranano le une nelle altre; il libero arbitrio dell'uomo spezza lo sviluppo di molti oggetti della natura e le cause naturali a loro volta reagiscono sulla libertà umana. Ma sta sempre che la universalità delle cose finite forma un circolo immenso il quale, pur dovendo la sua esistenza ed il suo modo di esistere ad una causa superiore, resta impenetrabile a checchessia proveniente dal di fuori. Questa convinzione è penetrata sì addentro nella coscienza del mondo moderno, che, nella vita reale, il credere o sostenere che l'azione divina siasi

Digitized by Google

manifestata immediatamente, in un luogo qualunque, egli è un farsi riguardare come un ignorante o un impostore. E codesta convinzione fu spinta anche all'estremo: quando i lumi moderni ebbero generata una opinione affatto opposta a quella della bibbia, o si tolse di mezzo completamente la causalità divina, oppure non le si lasciò azione immediata che nella creazione, supponendo che da quel punto in poi quell'azione fosse divenuta mediata, vale a dire che Dio non agisse più sul mondo, se non per la direzione stessa impressagli nel crearlo. Da questo punto di vista che scorge, nella natura e nella storia, un fitto tessuto di cause finite e di effetti, era impossibile il considerar come storia i racconti biblici, ne'quali questo tessuto è traforato in innumerevoli luoghi dall'intervento della causalità divina.

Di vero, un esame più attento mostrò che, se l'opinione antica distruggeva l'idea del mondo, l'opinione moderna distruggeva l'idea di Dio, se pur non ne negava direttamente l'esistenza. Perocchè, come si notò di sovente e con ragione, più non abbiasi in essa un Dio ed un creatore, ma sì un artefice limitato e finito, che non agisce immediatamente sulla sua opera se non che all'atto in cui la produce, abbandonandola in seguito a sè stessa; che, in una parola, si trova escluso, nella pienezza della sua attività, dal circolo dell'esistenza. Laonde si pensò a riunire le due opinioni per conservare al mondo il suo concatenamento, a Dio la sua illimitata attività, e salvare con ciò la verità della storia biblica. Si disse adunque, che di regola il mondo si muove secondo il concatenamento delle cause e degli effetti che vi si collegano e che Dio non agisce che mediatamente sopra di esso; che in casi speciali però, ed ove ei lo giudichi necessario ad un dato fine, Dio non si è privato della facoltà d'intervenire immediatamente nei mutamenti mondani [1]). Tale è ora la dottrina del sopranaturalismo moderno, ed evidentemente essa non è che un falso tentativo di conciliazione; poichè lungi dall'evitare i vizii delle due opinioni opposte, li riunisce e ve ne aggiunge uno nuovo, la contraddizione di due opinioni male riaccostate. Difatti, il concatenamento della natura e della storia rimane rotto come nella opinione antica della bibbia, e l'attività di Dio è limitata come nella opinione opposta; arrogi, che ammettendo che Dio agisca ora mediatamente ora immediatamente sul mondo, si introduce nella sua azione un mutamento, e per conseguenza un ele-

[1]) Heydenreich, *Über die Unzulässigkeit u. s. f.*, Stück. Confr. *Storr. doctr. christ.* § 35 *et seq.*

Digitized by Google

mento temporale; rimprovero che si può fare eziandio così all'opinione biblica in quanto distingue, nell'attività divina, degli atti particolari, come all' opinione opposta in quanto distingue l' azione di Dio nella creazione dalla sua azione nella conservazione del mondo [1]).

Se dunque l'idea di Dio esige una azione immediata, l'idea del mondo una azione semplicemente mediata, e se non si possono conciliare questi due modi d'agire ammettendo fra essi una alternativa, non resta più che supporli ambedue costantemente e perpetuamente riuniti, cosicchè l'influenza di Dio sopra il mondo sia sempre e dovunque duplice, mediata, ed immediata insieme. Di vero, sostener ciò gli è un sostenere ch'essa non è nè l'una nè l'altra cosa, e la distinzione che si cerca stabilire perde tutto il suo valore. Cerchiamo di raffigurarci più esattamente questi rapporti. Se si parte dall'idea di Dio, la quale esige una azione immediata sul mondo, il mondo è, eternamente, per Dio un tutto; se in vece si parte dalla concezione del mondiale, del finito, il mondo è essenzialmente qualche cosa composta di parti e di frammenti, ed è ciò che esige per noi un intervento di Dio semplicemente mediato. Dimodochè bisogna dire: Sul mondo, come sopra un tutto, Dio agisce immediatamente; ma su ogni singola parte esso non agisce che per l'intermediario stesso della sua azione sulle altre parti, vale a dire, per le leggi naturali [2]).

Questo modo di vedere, giusta il quale Dio non agisce immediatamente che sull' assieme, non è più favorevole al valore storico della storia biblica di quel che lo sia l' opinione esaminata più sopra, che ammette soltanto una azione *mediata* di Dio sopra il mondo. I miracoli

[1]) Se questa opinione sopranaturalista urta in una contradizione teologica, la così detta teologia credente che pur crede essersi di tanto levata al di sopra del sopranaturalismo antico, urta a bella prima in una contradizione logica. Di regola, Dio agisce soltanto mediatamente sul mondo; talvolta però, in via eccezionale, anche immediatamente: — egli è pur qualche cosa, quand'anche poco ragionevole; ma questa: Dio agisce già immediatamente sul mondo, in certi casi però in modo ancor più specialmente immediato — questa è la vera contradizione in persona. Dal punto di vista dell'immanenza di Dio nel mondo, quale è esplicitamente adottato da questa neo-evangelica teologia, l'idea del miracolo diviene impossibile. Confr. i miei *Scritti polemici*, 1, 3, pag. 46 e seg.

[2]) In questo modo di vedere convengono essenzialmente: Wegscheider, *Institut. theol. dogm.*, § 12; De-Wette, *Bibl. Dogm. Vorbereitung;* Schleiermacher, *Glaubensl.*, § 46 e seg.; Marcheinecke. *Dogm.* § 269 e seg. Confr. George, p. 78.

Digitized by Google

operati da Dio per mezzo di Mosè e di Gesù, non derivano dalla sua influenza immediata sul tutto, ma suppongono un intervento immediato sulle singole parti, e contraddicono così al tipo regolare dell' idea divina. Qui, egli è vero, i sopranaturalisti suppongono una eccezione a questo tipo, appunto per il circolo della storia biblica; supposizione che noi non possiamo accettare [1]), poichè la nostra dottrina fa regnare le stesse leggi (quantunque diversamente determinate secondo la diversità delle circostanze) in tutti i circoli delle esistenze e dei fenomeni; in conseguenza essa dichiara a prima giunta non istorico ogni racconto in cui quelle leggi sono violate.

Egli è pertanto un risultato, singolare in apparenza, se si vuole, dell'esame generale della storia biblica, che le religioni ebraica e cristiana hanno i loro miti come tutte le altre [2]). Questo risultato confermasi viepiù quando si parta dall'idea della religione e si domandi: Qual è l'elemento che, appartenendo all'essenza stessa della religione, dee formar la base di tutte le religioni, e in che cosa, al contrario, le religioni particolari differiscono tra loro? Se si definisce la religione in rapporto alla filosofia, quale la coscienza della medesima verità assoluta, ch'è base di quest'ultima, ma sotto forma d'imagine e non più sotto quella d'idea, egli è facile comprendere che il mito non può mancare

[1]) La è questa la libertà da ogni presupposizione a cui pretende la critica qui sottoposta ai lettori, nello stesso senso che si potrebbe chiamare scevro da ogni presupposizione uno stato nel quale i privilegi di casta, di nascita, ecc., non fossero contati per nulla. Per vero, potrebbesi dire che questo stato fa la supposizione dell'eguaglianza della natura umana in tutti i cittadini, come noi quella di una medesima regolarità che presiede a tutti gli avvenimenti. Ma questo non è che un mutare (ciò che si può far sempre) una proposizione negativa in una proposizione affermativa. Per l'opposto, l'asserzione che leggi particolari hanno presieduto alla storia della Bibbia, è, in sè, una affermazione; ricusar d'ammetterla, una negazione. Ora, secondo la regola nota, è la proposizione affermativa, non la negativa, che devesi provare. Dunque è l'opinione di leggi particolari per la Bibbia, e non la opinione contraria, nel caso in cui le prove sieno nulle o insufficienti, che vuol essere considerata come una supposizione. Su di che mi sono diffuso più a lungo nei miei *Scritti polemici*, 1, 3, pag. 36 e seg.

[2]) Al contrario Hoffmann (pag. 70 e seg.) prova, con una deduzione che parte dal primo uomo e dal suo stato primitivo imaginario, che nella religione dell'antico e del nuovo testamento non vi possono essere dei miti. Dimostrazione la quale, secondo l'espressione stessa dell'autore, comincia *ab ovo*, vale a dire da un punto indeterminato ed a cui si ponno comodamente prestare le condizioni di cui si ha d'uopo per ciò che si vuol provare.

Digitized by Google

che al disopra ed al disotto del punto di vista proprio alla religione, ma che l'esistenza ne è essenzialmente necessaria nella sfera religiosa.

Soltanto fra i popoli più selvaggi e più miserabili, come fra gli Esquimesi ed altri simili, noi troviamo che la religione non si è peranco elevata nella sua concezione sino alla forma obiettiva, ma rimansi limitata e confusa nel sentimento subiettivo. Quei popoli non sanno nulla di dêi, di esseri e di potenze superiori, e tutta la loro religione consiste nella oscura sensazione ch'essi provano in presenza dell'uragano, dell'eclisse di sole, del prestigiatore. Col procedere del tempo però il fondo assoluto della religione si va sempre svincolando dalla sua confusione colla forma subiettiva, e presentasi in forma obiettiva. In allora, potenze superiori regolatrici dell'esistenza vengono contemplate ed adorate negli oggetti che colpiscono i sensi, nel sole, nella luna, nelle montagne, negli animali. Ma più il significato che si attribuisce a codesti oggetti è differente dal loro stato reale, e più l'imaginazione s'adopera a creare un nuovo mondo cui popola di esseri divini; e i rapporti di questi esseri fra loro, i loro atti e le loro operazioni, non ponno imaginarsi altrimenti che dietro l'analogia de' rapporti e delle azioni umane, quindi co' caratteri della storia e del tempo. Anco allora che la coscienza umana si è elevata sino alla concezione dell'unità dell'ente divino, l'esistenza e l'attività di Dio non sono considerate che sotto forma d'una serie di atti della divinità; d'altra parte gli avvenimenti naturali e le azioni umane non ponno acquistare, in questa coscienza, un carattere religioso se non in quanto essa crede scorgervi atti divini e miracoli. Solo alla filosofia appartiene il conciliare il mondo della rappresentazione religiosa col mondo vero, mostrando che il pensiero di Dio è la esistenza di Dio, e che la rivelazione spontanea dell'idea divina si riconosce nel corso regolare della vita naturale e storica.

In qual modo tali racconti, che rappresentano come accaduto ciò che mai non accadde, venissero formati senza frode premeditata e tenuti per veri senza una credulità eccessiva, gli è ciò che sembra a prima vista sorprendente; e tale obiezione fu opposta come difficoltà insormontabile alla concezione mitica di molti racconti dell'antico e del nuovo testamento. Se questa difficoltà fosse reale, e' sarebbe impossibile lo spiegare miticamente la leggenda pagana nè più nè meno della ebraica e della cristiana; se, al contrario, la mitologia profana ha superato questo ostacolo, la mitologia biblica non avrà a rompervisi contro. Su di che, io trascrivo qui testualmente le parole di un critico assai profondo nella mitologia greca e nella storia primitiva, Ottofredo

Digitized by Google

Müller; le trascrivo, perocchè appaia evidente che le idee preliminari fornite dalla mitologia generale per l'intelligenza delle mie proprie ricerche sul mito evangelico, non sono ancora famigliari a tutti i teologi.

« Come mai, domanda Müller [1]), conciliare l'esistenza di un'intima connessione nel mito tra il reale ed il puro ideale, col fatto che i miti furono creduti e ritenuti per veri? Questo puro ideale, senza realtà storica, potrebbe dire ognuno, non è altro che una finzione rivestita delle forme del racconto; ma una finzione di simil genere, che esige un concorso speciale di piano, di invenzione e di esposizione, non può, senza miracolo, essere opera di molti ad un tempo; dunque un individuo solo ne è l'autore; e come ha potuto questo individuo convincere tutti gli altri che la sua invenzione era realtà? Dobbiamo noi ammettere che questo tale fu un astuto mariuolo che seppe persuadere gli altri con illusioni d'ogni sorta e vane apparenze, in ciò forse aiutato da complici che testificavano al popolo d'aver veduto ciò ch'ei raccontava? Oppure dobbiam figurarcelo come un uomo più felicemente dotato, come un essere superiore, a cui gli altri credettero sulla parola ricevendo da lui come una rivelazione sacra que' miti sotto il cui involucro ei cercava comunicar loro verità salutari? Ma egli è impossibile provare che una simile razza di furbi abbia mai esistito nella Grecia antica (o in Palestina); di più l'inganno così ridotto a sistema, sottile o vulgare, interessato o filantropico, non s'accorda, se l'impressione in noi fatta dalle più antiche produzioni dello spirito greco (o cristiano) non ci trae in errore, colla nobile semplicità di que'tempi. Noi veniam dunque a questa, che non si può supporre al mito nemmeno un *inventore* nel senso proprio della parola. Ora, a che conduce questo ragionamento? Evidentemente a null'altro che alla conclusione seguente: Doversi eliminare dalle nostre ricerche, siccome inapplicabile alla formazione del mito, ogni idea di *invenzione*; vale a dire di un atto premeditato e libero con cui l'autore avrebbe rivestito delle apparenze della verità qualche cosa riconosciuta falsa da lui medesimo. In altri termini, che una certa necessità presiede alla riunione del reale e dell'ideale che giacciono incorporati nel mito; che

[1]) *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, pag. 110 e seg. In questa opinione convengono, per quanto riguarda i miti pagani, anco Ullmann e J. Müller, nei loro articoli sulla presente opera; Hoffmann, pag. 113 ed altri. Ma bisogna specialmente confrontare George, *Mythus und Sage*, pag. 15 e seg., 103.

Digitized by Google

coloro che l'hanno formato vi furono condotti da impulsi che agivano su tutti egualmente, e che i due elementi del mito crebbero insieme e vi si confusero, senza che gli autori di questa confusione fossero accorti e convinti della differenza che fra quei due elementi passava. È l'idea di una certa necessità e inconsapevolezza nella produzione degli antichi miti quella su cui noi insistiamo. Compresa che abbiamo questa idea, noi comprendiamo in pari tempo che la questione, se il mito provenga da un individuo solo o da molti, dal poeta o dal popolo, non importa nè punto nè poco, anco nei casi in cui la si può sollevare, al fondo essenziale della cosa. Poichè se l'uno, il narratore, non fa che obbedire nell'invenzione del mito agli impulsi che agiscono simultaneamente sul morale degli altri, ossia degli uditori, ei non è altro che l'organo pel quale tutti parlano, l'abile interprete che sa, per il primo, dar forma e colore a ciò che tutti vorrebbero esprimere. Egli è tuttavia possibile che l'idea simultanea di quella necessità ed inconsapevolezza sembri oscura ed anco mistica a molti de' nostri archeologi (e de' nostri teologi): e ciò per l'unico motivo, che una tale facoltà di produrre miti non incontra più alcuna analogia nel modo di pensare degli uomini d'oggidì. Ma la storia non deve ella accettare anche ciò che è strano, quando vi è condotta da una ricerca senza prevenzione? »

Tosto dopo, Müller, prendendo ad esempio il mito greco di Apollo e di Marsia, dimostra come anche i miti più complicati, alla cui formazione hanno dovuto concorrere molte circostanze in apparenza lontane, ponno essersi svolti inscientemente. « Nelle feste d'Apollo, egli dice, suonavasi ordinariamente l'arpa, e la pietà dei fedeli voleva vedere, nel nume, l'autore e l'inventore di quella armonia. In Frigia al contrario la musica del flauto era nazionale, e attribuita in egual guisa a un genio indigeno, Marsia. Gli antichi greci sentirono che l'una di quelle musiche era essenzialmente opposta all'altra; Apollo doveva detestare il suono ammorzato o fischiante del flauto e quindi odiare Marsia. Nè basta; bisognava ch'ei trionfasse di Marsia, acciò il greco suonando l'arpa potesse riguardare lo stromento inventato dal dio come lo stromento migliore. Ma perchè mai il disgraziato Orizio dovette essere proprio scorticato? Ecco semplicemente l'origine del mito. Presso il castello di Celene, in Frigia, in una caserma, d'onde scaturisce un fiume o torrente denominato Marsia, era sospeso un otre che i Frigii chiamavano l'otre di Marsia; poichè Marsia, come il Sileno greco, era un semidio rappresentante l'esuberanza dei succhi della natura. Quando adunque

Digitized by Google

un Greco o un Frigio istrutto alla scuola de'Greci vide l'otre, la fine di Marsia dovette essere chiara per lui; la sua pelle, simile a un otre, era ancora sospesa nella caverna; Apollo l'avea fatto scorticare. In tutto ciò non v'ha alcuna finzione arbitraria; molti poterono averne l'idea, e chi pel primo la espresse, sapeva di già che gli altri, famigliari alle stesse concezioni, non avrebbero dubitato un istante della realtà della cosa.

« Il principal motivo per cui i miti sono così poco semplici nel loro contesto sta in ciò, che per la maggior parte essi non furono formati d'un solo tratto. Per l'opposto, essi si svolsero a poco a poco e successivamente sotto l'azione di circostanze e di avvenimenti diversi, così esterni che interni. Tutte queste diverse impressioni furono ricevute dalla tradizione, che vivendo nelle bocche del popolo, nè resa peranco fissa ed immobile dalla scrittura, era rimasta mutabile e fluttuante; onde i miti non acquistarono che nel corso de'secoli la forma sotto la quale ci son pervenuti. Io mostrerò più sotto sino a qual punto quest'ultima considerazione sia applicabile anche a gran parte dei miti del nuovo testamento. Gli è questo un fatto importante e luminoso, e che pur si perde di vista, troppo di sovente, nella esplicazione dei miti; perocchè si consideri il mito come una allegoria imaginata improvvisamente da un individuo, allo scopo determinato di nascondere un pensiero sotto la forma di un racconto ».

Müller esprime qui l'opinione che il mito abbia per fondamento non una concezione individuale, ma la concezione generale e superiore di un popolo (o di una comunità religiosa); e questa opinione è chiamata, da un giudice competente della storia di Müller, una condizione necessaria per ben comprendere l'antico mito; condizione che, riconosciuta o rigettata, divide da capo a fondo in due sistemi assolutamente contrari ogni studio di mitologia [1]).

Tuttavia non è facile tracciare una linea di demarcazione generale tra la finzione volontaria e la involontaria. Laddove un fatto passato per le bocche del popolo con commenti e lodi ha assunto, nel corso de'tempi, la forma di mito, egli è facile eliminare, per i primi tempi almeno, l'idea d'un'invenzione premeditata; poichè un simile mito è la produzione non di un individuo, ma di intera società e di generazioni successive, fra le quali la narrazione si trasmise di bocca in

[1]) Parole di Bauer, nel suo Esame dei *Prolegomeni* di Müller; in *Jahn's Jahrbüchern für Philol. und Pädag.* 1828, 1 Heft., pag. 7.

Digitized by Google

bocca, e per l'involontaria addizione di abbellimenti ora dell'uno, ora dell'altro narratore, siccome palla di neve, ingrandì. Ma col tempo si trovano spiriti più felicemente dotati, che ispirati da queste leggende ne fanno oggetto di un lavoro poetico o prammatico religioso; la maggior parte de' racconti mitici che la antichità ci trasmise, quale il ciclo delle leggende sulla guerra di Troia e sopra Mosè, si presentano a noi sotto questa forma elaborata ed abbellita. Qui parrebbe che la finzione volontaria intervenga necessariamente: e non è vero. Nel nostro tempo e colla nostra coltura intellettuale, in cui dominano il giudizio e la critica, egli è quasi impossibile raffigurarsi un tempo ed una coltura, in cui l'imaginazione agiva così potentemente da trasformare le sue composizioni in realtà nello spirito stesso di colui che la creava. Ma la intelligenza produce, nelle società illuminate, gli stessi miracoli della imaginazione in quelle che lo sono meno. Prendiamo il primo storico prammatico antico o moderno, per esempio Livio: Numa, egli dice, impose ai Romani una quantità di prescrizioni religiose, perchè nell'ozio gli animi non si dessero ad una pericolosa licenza, *ne luxuriarentur otio animi*, e perchè egli riguardava la religione siccome il miglior mezzo di tenere in freno una moltitudine ignorante e rozza in quei secoli, *multitudem imperitam et illis sæculis rudem.* Questo re, segue lo storico, istituì giorni fasti e nefasti, poichè doveva talvolta esser utile il non far nulla insieme col popolo, *idem nefastos dies fastosque fecit, quia aliquando nihil cum popolo agi utile futurum erat* [1]). Da chi sapeva Tito Livio che tali fossero stati i motivi di Numa? Essi non erano stati certamente tali, ma pur Tito Livio lo credeva. La è una combinazione del suo intelletto riflessivo, la quale gli parve così necessaria ch'egli la presentò, con piena convinzione, siccome una realtà. La leggenda popolare ovvero un antico poeta aveva altrimenti spiegate le concezioni di Numa in fatto d'istituzioni religiose; supponendo cioè colloqui di lui colla Ninfa Egeria, la quale avea rivelato al suo protetto qual fosse il culto più gradevole agli dei. Come si vede, il rapporto è quasi lo stesso d'ambo le parti; se la leggenda ha un autore particolare, questi credette non poter ispiegare i dati storici che per via d'una comunicazione con un essere superiore, in quella guisa che Livio non credeva poterli spiegare che colla supposizione di viste politiche. Il primo riguardava per realtà il prodotto della sua fantasia, come il secondo la combinazione del suo intelletto [2]).

[1]) I, 19.

[2]) George (pag. 26) mostra nella stessa guisa, che ogni erudito, cercando

Digitized by Google

Si accorderà forse la possibilità di una finzione involontaria [1]) anche allorchè un individuo ne è designato l'autore, pel caso in cui il mitico si limita ad alcuni tratti non istorici che servono a completare ed abbellire un soggetto storico; ma invece se tutto il racconto è inventato, se non vi si può trovare un fondo storico, si continuerà a sostenere che una finzione involontaria non è più ammissibile. A tale riguardo si farà quel che si vorrà, della formazione di miti stranieri; ma per il nuovo testamento almeno si può far toccare con mano come per lo appunto finzioni di simil genere abbiano potuto formarsi intorno a Gesù nel modo più facile e più innocente. L'aspettazione del Messia era cresciuta molto tempo prima di Gesù, nel popolo d'Israele, e, a quell'epoca stessa, ella aveva raggiunto il più alto grado di maturità e di sviluppo. Lungi dall'essere una aspettazione indeterminata, ella era stata sin da principio circoscritta e definita con molti caratteri. Pretendevasi che Mosè avesse presagito al suo popolo un profeta simile a lui: *Il Signore Dio tuo susciterà dalla tua nazione e da'tuoi fratelli un profeta simile a me* (5 Mos., 18, 15); e, al tempo di Gesù, questo passo riferivasi al Messia. Indi il principio rabbinico: Quale fu il primo redentore (Goel), tale sarà il secondo; principio che fu poi sviluppato anche in certi caratteri particolari che si attendevano dal Messia secondo il tipo di Mosè [2]). Di più, il Messia doveva nascere dalla schiatta di David e occuparne il trono come un secondo David (Matth. 22, 42; Luc. 1, 32; Ap. 2, 30): perciò si aspettava, al tempo di Gesù, che il Messia nascesse siccome Davide nella piccola città di Betlemme (Joh. 7, 42.; Matth. 2. 5 e seg.). Nel passo

di rappresentare un passato che non è più noto nella sua integrità, fa inscientemente dei miti.

[1]) Il gusto d'attaccarsi all'espressione *finzione involontaria*, siccome contradditoria nei termini (Mack, *Bericht über D. Strauss Kritische Bearbeitung des L. J.*, pag. 3), io voglio lasciarlo al critico, anco in codesta edizione.

[2]) *Midrasch Koheleth*, f. 73, 3 (in Schöttgen, *Horæ hebraicæ et talmudicæ*, 2, pag. 251 e seg.) R. Berechias nomine R. Isaaci dixit: Quemadmodum Goele primo quidnam scriptura dicit? *Exod.* 4, 20: Et sumpsit Moses uxorem et filios, eosque asino imposuit. Sic Goel postremus. Zachar. 9, 9: *Pauper et insidens asino.* Quidnam de Goele primo nosti? is descendere fecit Man, q, d. *Exod.* 16, 14: Ecce ego pluere faciam vobis panem de cœlo. Sic etiam Goel postremus Manna descendere faciet, q. d. *Ps.* 72, 16: Erit multitudo frumenti in terra. Quomodo Goel primus comparatus fuit? is ascendere fecit puteum: sic quoque Goel postremus ascendere faciet aquas, q. d. *Joel*, 4, 18: Et fons et domo Domini egredietur et torrentem Sittim irrigabit.

Digitized by Google

mosaico più sopra riferito, il supposto Messia era designato quale un profeta, e in questa qualità egli doveva formare la corona e la chiusura della serie profetica. Ora i profeti, nell'antica leggenda nazionale, erano stati magnificati con gesta e con maravigliosi destini. Come attendere meno dal Messia? La sua vita non doveva essere anticipatamente adorna di quanto eravi di più splendido e di più caratteristico nella vita de'profeti? L'aspettazione popolare non doveva attribuirgli il lato brillante della vita de'profeti, in quella guisa appunto che Gesù, il Messia manifestato, considerò i patimenti suoi e de' suoi discepoli come una partecipazione al lato triste della vita di quegli uomini di Dio (Matth. 23, 29 e seg.; Luc. 13, 33 e seg.; confr. Matth. 5, 12)? Se Mosè e tutti i profeti avevano profetizzato sul Messia (Joh. 5, 46; Luc. 4, 21; 24, 27), era facile al popolo ebreo, colla sua tendenza tipologica, in quella guisa che riguardava i loro detti come profezie, il riguardare le loro azioni e le sorti come tipi del futuro Messia. Il tempo del Messia, infine, era sopratutto atteso siccome un tempo di segni e di miracoli. Gli occhi dei ciechi dovevano vedere, le orecchie dei sordi essere aperte, lo zoppo doveva saltare, e la lingua del muto glorificare Iddio (Isaia 35, 5 e seg.; 42, 7; confr. 32, 3, 4). Queste, espressioni, che non erano che metaforiche, furono prese nel senso proprio (Matth. 11, 5; Luc. 7, 21 e seg.); e di tal guisa l'imagine del Messia, prima ancora dell' apparizione di Gesù, si trovò disegnata con tratti sempre più particolareggiati e distinti [1]). Così molte leggende intorno a Gesù non si avevano più ad inventare di pianta;

[1]) *Tanchuma*, f. 54, 4 (In Schöttgen, *Horæ*, pag. 74): R. Acha nomine R. Samuelis bar Nachmani dixit: Quæcumque Deus S. B. facturus est tempore messiano, ea jam ante fecit per manus justorum seculo ante Messiam elapso. Deus S. B. suscitabit mortuos, id quod jam ante fecit per Eliam, Elisam et Ezechielem. Mare exiccabit, prout per Mosen factum est. Oculos cæcorum aperiet, id quod per Elisam fecit. Deus S. B. futuro tempore visitabit steriles, quemadmodum in Abrahamo et Sara fecit. — (Questo passo, dicendo che i miracoli del tempo del Messia si riscontrano già negli uomini di Dio dell'antico testamento, non fa che risalire alla fonte d'onde quei tratti dell'imagine del Messia erano in gran parte originariamente provenuti. L'aspettazione della risurrezione generale dei morti aveva sin d'allora il suo ordine speciale. Egli è probabilmente un passo d'Isaia (35, 5; 42, 7) che fece dire che gli occhi de'ciechi s'apriranno. Non così del passo, preso qui nel senso letterale, sul disseccamento del mare, sulla fecondazione delle donne sterili, maraviglie attese per l'epoca del Messia; non si può vedervi che una imitazione dei miti dell'antico testamento).

Digitized by Google

esse erano già fornite dall' imagine del Messia, che viveva nella speranza del popolo, e nella quale erano state per la maggior parte trapiantate dall'antico testamento dopo molteplici modificazioni [1]); non rimaneva altro che applicarle a Gesù [2]) e modificarle secondo lo spirito della sua personalità e della sua dottrina; nè mai forse vi ebbe applicazione più facile, poichè colui che per il primo trasportò qualche tratto dell'antico testamento nell'annuncio di Gesù credette senza dubbio egli stesso alla realtà del suo racconto, in base alla seguente deduzione: La tale e tal altra cosa appartengono al Messia; Gesù fu il Messia, dunque queste cose devono essere accadute a Gesù [3]).

Di vero, si può dire che il secondo termine di questo argomento — Gesù fu il Messia — avrebbe tanto meno convinto i di lui contemporanei quanto più l'aspettazione generale era fissata sugli atti e sui destini meravigliosi del Messia, dato che Gesù non avesse realmente soddisfatto quella aspettazione. Ma la critica che qui segue non ispoglia punto la vita di Gesù di tutti que' tratti che poterono prestarsi ad essere riguardati come miracoli; per quel che ancora mancava, vi supplì, lui vivente, la potente impressione prodotta dalla sua persona e da' suoi discorsi, la quale non permetteva alla riflessione accurata raffronto colla misura ch'erasi formata del Messia. Di più ei non venne riconosciuto che a poco a poco come tale nei circoli estesi,

[1]) La leggenda dell'antico testamento ha subito, anche senza relazione col Messia, varie modificazioni e ampliamenti, ne' tempi posteriori; laonde, dalla dissomiglianza parziale fra i racconti relativi a Gesù e quelli relativi a Mosè ed ai Profeti, non si dee concludere che i primi non abbiano potuto uscir dai secondi. Se ne avrà la prova confrontando, per es., i passi degli *Atti degli Apostoli*, 7, 22, 53, e i paragrafi corrispondenti in Giuseppe, *Antiq.* 2 e 5, col racconto dell'Esiodo intorno a Mosè. Confrontisi ancora col racconto biblico intorno ad Abramo, *Antiq.* 1, 8, 2; intorno a Giacobbe, 1, 19, 6; intorno a Giuseppe, 2, 5, 4.

[2]) George, pag. 125: « Si pensi alla ferma persuasione, onde i discepoli erano penetrati, che tutto quanto era stato profetizzato sul Messia nell'antico testamento si dovesse necessariamente compiere nella persona del loro maestro; si pensi inoltre che già molte parti della vita di Gesù erano divenute pagine bianche, e si comprenderà che altra possibilità non rimaneva se non che quelle idee prendessero corpo e ne nascessero i miti che ora abbiamo sott'occhio. Quand'anche la tradizione avesse potuto conservare un racconto più fedele della vita di Gesù, quelle convinzioni dei discepoli avrebbero avuto forza bastante per trionfare della realtà storica. »

[3]) Confr., sopra un'argomentazione simile di certi poeti greci, O. Müller, *Prolegomeni*, pag. 87.

Digitized by Google

e, lui vivente, il popolo può bene aver formati racconti straordinarii sul conto suo (Confr. Matth. 14, 2). Dopo la sua morte, la credenza nella risurrezione, da qual parte ch' ella sia venuta, fu più che sufficiente a convincere della sua qualità di Messia; di modo che tutto il resto del maraviglioso nella vita di Gesù vuol essere considerato non come causa della credenza alla sua qualità di Messia, ma si come prodotto da quella credenza medesima.

Ciò nullameno, non bisogna estendere a tutti e singoli racconti dell'antico e del nuovo testamento, che noi siamo obbligati a riguardare come non istorici, il carattere che è l' attributo della maggior parte, d'essere stati, cioè, composti inscientemente e senza premeditazione veruna. In tutti i cicli di leggende si insinuano anche invenzioni premeditate e calcolate, specialmente quando vi si collega un interesse patriotico e religioso, e quand'esse divengono soggetto di una libera ispirazione poetica o di altra qualunque elaborazione letteraria. Se gli autori de' canti omerici non poterono considerare come realmente accaduto tutto ciò ch'essi narrarono de' numi e degli eroi, neppure l'autore de' Paralipomeni potè essersi completamente illuso quando, discostandosi dai libri di Samuele e dei Re, trasportò in secoli anteriori combinazioni le quali non avevano esistito che più tardi; così anche l' autore del libro di Daniele [1]) non potè ignorare ch' ei componeva la storia di quel personaggio sul modello di quella di Giu-

[1]) Il confronto dei primi capitoli di questo libro colla storia di *Giuseppe* nella Genesi offre un esempio istruttivo della tendenza ch'ebbero più tardi la leggenda e la poesia ebraica a formare nuove combinazioni sul modello delle antiche. Daniele (1, 2) è condotto captivo a Babilonia, come Giuseppe in Egitto; come Giuseppe è costretto a mutar il suo nome (v. 7); Dio fa sì che il *principe degli eunuchi* (v. 9) gli divenga favorevole come a Giuseppe l'*eunuco capo dei soldati;* egli si astiene dall'insozzarsi coll'uso dei cibi e delle bevande del Re, a cui lo si eccita (v. 8), astinenza così meritoria al tempo di Antioco Epifane come quella di Giuseppe verso la moglie di Putifare; egli si fa, come Giuseppe, notare dal re (cap. 2) colla interpretazione d'un sogno che il principe aveva avuto e che i suoi *indovini* non avevano saputo spiegargli; e non solo egli trova il significato del sogno, ma anche il sogno stesso che il re aveva dimenticato. Quest'ultimo tratto non si può considerare che come una esagerazione romanzesca di ciò che era attribuito a Giuseppe. Nello storico *Giuseppe,* la storia di Daniele ha reagito d'un modo singolare su quella di Giuseppe. Come Nabucodonosor dimentica il suo sogno e l'interpretazione datagli secondo *Giuseppe* in pari tempo: così, secondo il medesimo scrittore, Faraone dimenticò l'interpretazione che aveva accompagnato il sogno (*Antiq.* 2, 5, 4).

Digitized by Google

seppe, e ch'ei ne adattava le predizioni a seconda degli avvenimenti. Una illusione di simil genere non è guari più probabile in molti racconti non istorici degli evangeli, per esempio, nel primo capitolo del terzo e in vari racconti del quarto evangelo. Ma una finzione, quand'anche non completamente scevra da calcolo, può però sempre esserlo da frode. Senza dubbio, non è qui lo stesso caso come d'un poema propriamente detto; il poeta non prevede nè ricerca, come fanno i supposti autori di varie finzioni bibliche, che il suo poema venga preso per istoria. Ma bisogna calcolare che nella antichità, sopratutto nella antichità ebrea, e in circoli sottoposti alla azione religiosa, la storia e la finzione, la poesia e la prosa, non erano separate in modo così riciso, come fra noi. Gli è nella stessa guisa, che, fra gli ebrei e fra i primi cristiani, gli scrittori anco più stimabili publicavano le loro opere sotto l'egida di nomi riputati, senza pensar di commettere con ciò menzogna o frode che sia. La sola domanda che qui si possa fare, egli è se simili finzioni di un individuo si possano ancora chiamar miti. In sè stesse, esse non sono mitiche; ma lo divengono in quanto, essendo credute, passano nella leggenda di un popolo o di un partito religioso: poichè è in allora evidente che l'autore le ha concepite, non solo secondo i propri pensieri, ma in accordo coi sentimenti di una moltitudine di uomini [1]).

Ciò che fu detto più sopra sull'epoca della formazione di molti miti evangelici, torna ora in acconcio per ribattere una obiezione di sovente rinnovata. Lo spazio, si disse, di trent'anni e più trascorso dalla morte di Gesù sino alla distruzione di Gerusalemme, spazio nel quale la maggior parte de'racconti evangelici ha dovuto formarsi, e persino l'intervallo fino al principio del secondo secolo, tempo massimo che si possa accordare allo sviluppo de' più recenti fra quei racconti e alla redazione de' nostri evangeli, sono troppo brevi per potersi concepire la creazione d'un ciclo mitico così ricco [2]). Io rispondo che, in fatto, non è in questo lasso di tempo che si è formata la maggior parte del ciclo evangelico; se ne aveva già la prima base nei miti dell'antico testamento, composti prima e dopo l'esilio di Babilonia; l'applicazione di que' miti al Messia aspettato, e le loro modificazioni in questo senso continuarono per tutto il corso de' se-

[1]) Questa è pure l'opinione di J. Müller, *Theol. Studien und Kritiken*, 1836, 3, pag. 839 e seg.

[2]) Così quasi tutti coloro che parlarono della prima edizione del mio libro.

Digitized by Google

coli trascorsi da quell'epoca sino a Gesù. Così fra il tempo dell'origine della prima comunità cristiana e quello della composizione de' racconti evangelici, non si ebbe altro a fare che a trasportare sopra Gesù i miti messianici, già per la maggior parte formati, modificandoli nel senso cristiano e secondo le condizioni individuali di Gesù e di quelli che lo circondavano. Al contrario i miti che si ebbero ad inventare integralmente furono in proporzione pochissimi.

§ 15.

Idea e specie del mito evangelico.

Dal fin qui detto rilevasi qual sia il senso preciso in cui noi applichiamo l'espressione *mito* a certe parti della storia evangelica. In pari tempo, siami permesso lo esporne qui anticipatamente le specie e le gradazioni diverse che noi verremo incontrando in questa storia.

Noi chiamiamo *mito evangelico* un racconto che si riferisce immediatamente o mediatamente a Gesù, e che noi possiamo considerare non come espressione di un fatto, ma come prodotto di una idea dei suoi partigiani primitivi. Sul terreno dell'evangelo come sopra altri terreni noi troveremo che il mito, preso in questo senso, è talora un mito puro formante la sostanza del racconto, talora un accidente di una storia vera.

Il *mito puro*, nell'evangelo, avrà due fonti che concorrono simultaneamente alla sua formazione; solo, che nella maggior parte dei casi, ora l'una, ora l'altra predomina. La prima di queste fonti è, come si disse, l'aspettazione del Messia, nelle sue varie forme, aspettazione che esisteva nel popolo ebreo prima di Gesù e indipendentemente da lui; la seconda è l'impressione particolare lasciata dietro di sè da Gesù, in grazia della sua personalità, della sua azione e del suo destino, e colla quale egli modificò l'idea che i suoi compatrioti si facevano del Messia. Gli è quasi unicamente dalla prima fonte che proviene, a cagion d'esempio, la storia della trasfigurazione; la seconda non vi forni che una sola circostanza, quella in cui i personaggi apparsi si pongono a discorrere con Gesù della morte che lo attende. All'opposto, egli è dalla seconda che deriva il racconto del lacerarsi

Digitized by Google

del velo del tempio alla morte di Gesù; perocchè il motivo che sembra averlo dettato è la posizione che Gesù stesso, e dietro lui la sua comunità religiosa, si erano formata di fronte al culto ebraico ed al Tempio. Qui noi troviamo già qualche cosa di storico; di vero, ciò che in questo caso dà origine all' idea creatrice del mito, egli è un semplice riflesso generale dei caratteri e dei rapporti dell'epoca; ma immediatamente dopo noi passiamo nel terreno del *mito storico.*

Il mito ritrae della storia quando un fatto particolare e preciso è il tema di cui l' imaginazione si impadronisce per circondarlo di concezioni mitiche, le quali hanno per punto di partenza l' idea del Cristo. Questo fatto è talora un *discorso* di Gesù, per esempio, il discorso sui pescatori d'uomini e quello sul fico sterile che noi ora leggiamo trasformati in istorie maravigliose; talora un *atto*, una *circostanza* reale della sua vita; così il suo battesimo, avvenimento reale, fu abbellito di particolari mitici narrati dagli evangeli; come pure è probabile che varii racconti di miracoli abbiano per fondamento circostanze naturali che furono o presentate sotto una luce sovranaturale o sopracariche di particolarità meravigliose.

Le concezioni sin qui enumerate son tutte a ragione designate siccome miti, anche nel senso nuovo e più preciso che George diede a questa idea in quanto che una idea è pur sempre il punto di partenza della parte non istorica di essi, sia che questa parte derivi dalla tradizione, sia che abbia un autore particolare; non così di quelle parti nelle quali si notano incertezze e lacune, travertimenti e modificazioni di sensi, confusione e mescolanza, risultati di una lunga tradizione orale, oppure nelle quali si trovano i caratteri opposti, vale a dire una viva imagine ed un quadro completo; caratteri che accennano del pari ad una origine tradizionale: — a tali racconti meglio si addice la denominazione di *leggende.*

Infine bisogna distinguere, così dal mito che dalla leggenda, ciò che non servendo ad una idea metafisica nè derivando dalla tradizione, vuol essere considerato come una *addizione dello scrittore*, addizione puramente individuale, e che mira a rendere gli oggetti presentati al lettore, a concatenarli, ad amplificarli, ecc., ecc.

Io qui non ho voluto che enumerare le forme diverse della parte non istorica degli evangeli. La parte storica, che ancor vi rimane in quantità considerevole, non ne soffre menomamente.

Digitized by Google

§ 16.

Criterii del non istorico nei racconti evangelici.

Essendo così dimostrato con ragioni estrinseche ed intrinseche la possibilità del mito negli evangeli, e determinatane l'idea e le specie, surge un'ultima questione: Come riconoscerne la presenza in un caso particolare?

Il mito medesimo presenta due lati diversi; primieramente, esso non è storia; in secondo luogo esso è una finzione, prodotto della direzione intellettuale d'una certa società: lo si riconoscerà in conseguenza a due ordini di caratteri, negativi gli uni, gli altri positivi [1]).

A. Si riconoscerà che un racconto non è storico, ossia che ciò che vien narrato non può essere accaduto a quel modo:

1.° Quando anzi tutto gli avvenimenti riferiti sono incompatibili colle leggi conosciute e universali che regolano il cammino degli avvenimenti.

La prima di queste leggi, conforme del pari a giuste idee filosofiche, come ad ogni esperienza degna di fede, si è che la causa assoluta non interviene giammai, con atti eccezionali, nella catena delle cause seconde, e ch'essa non si manifesta se non nella produzione dell' universalità delle cause finite e delle loro azioni reciproche. In conseguenza, ogni qualvolta un racconto ci narra un fenomeno od un avvenimento, colla opinione espressa o sottintesa che essi furono prodotti immediatamente da Dio medesimo (voci celesti, apparizioni divine, ecc.), o da individui umani che avevano da lui un potere sopranaturale (miracoli, profezie), noi non possiamo riconoscervi una relazione storica. E siccome l'intervento d' esseri appartenenti ad un mondo spirituale superiore o riposa soltanto sopra narrazioni senza garanzia od è inconciliabile con giuste idee: così, anche quanto si narra delle apparizioni, degli atti di angeli o di demoni, non può essere accettato come storia.

Una seconda legge, che noi possiamo osservare in tutto quanto ac-

[1]) Confr., oltre gli scritti più antichi citati, § 8, il libro di Bohlen intitolato *Die Genesis*, pag. 17, e particolarmente George, *Mythus und Sage*, p. 91 e seg.

Digitized by Google

cade, è quella della successione. Anco nelle epoche più violente, nei mutamenti più rapidi, tutto segue un certo ordine di sviluppo, tutto procede per via successiva così nel crescere che nel decrescere. Se dunque ci si narra d'un grande uomo, che, sino dalla nascita e dai primi anni dell'infanzia, egli abbia manifestata la grandezza che fu l'appanaggio della sua età senile; se si narra de'suoi partigiani, aver essi a prima giunta riconosciuto in lui ciò ch'egli era; se, dopo la sua morte, il loro passaggio dal più profondo scoraggiamento all'entusiasmo più vivo è rappresentato qual'opera di una sol'ora: noi dovremo più che dubitare della realtà della storia che abbiamo davanti.

Infine, deesi tener conto di tutte le leggi psicologiche, le quali non permettono di credere che un uomo abbia sentito, pensato ed agito diversamente da quel che fanno gli altri uomini o da quello ch' egli stesso suol fare. Tale è per esempio il caso dei membri del Sinedrio ebreo, che aggiustano fede al dire delle guardie poste accanto alla tomba di Gesù, essere egli risorto, e che, invece d'accusarli d'essersi lasciato involare il corpo durante il loro sonno, li istigano, a prezzo di danaro, a spander la voce di quell'avvenimento. Si porrà nella stessa categoria l'incapacità della memoria umana a ritenere fedelmente e a riprodurre discorsi come quelli di Gesù nel quarto evangelo.

Però vuolsi confessare che nelle grandi personalità, in ispecie, assai cose avvengono più rapidamente che non dovrebbesi attendere; e che ben di sovente gli uomini nelle loro azioni sono inconseguenti nè tengono fede al loro carattere. Di questi ultimi due punti si userà dunque con cautela e solo in cognizione ad altri criterii del mito.

2.° Ma non soltanto colle leggi che regolano gli avvenimenti, bensì ancora con sè medesimo e con altre narrazioni, vuolsi che sia d'accordo un racconto, perchè esso abbia un valore storico.

La discordia è maggiore quando essa giunge sino alla contradizione, e quando una relazione afferma ciò che l'altra nega. Per esempio, un racconto dice espressamente che Gesù non predicò in Galilea se non dopo l'arresto di Giovan Battista, ed un altro racconto, dopochè Gesù ha già da lungo tempo predicato così in Galilea, che in Giudea, nota che Giovanni non era stato ancora gittato in carcere.

Se invece la seconda relazione diversifica soltanto in qualche cosa dalla prima, la discordanza riguarda semplici punti accessori, come il tempo (purificazione del tempio), il luogo (antica residenza dei parenti di Gesù), il numero (uomini di Gadar, angeli alla tomba di Gesù), il nome (Matteo e Levi): oppure il fondo stesso degli avvenimenti.

Digitized by Google

In quest'ultimo caso, talvolta i caratteri ed i rapporti appaiono in un racconto affatto diverso che quel che sono nell'altro. Per esempio: secondo un narratore, Giovan Battista riconosce in Gesù il Messia destinato a soffrire; secondo l'altro, si mostra sorpreso del suo patire. Talvolta invece un avvenimento è narrato in due o più maniere, una sola delle quali può essere la vera. Per esempio, al dir di un racconto, egli è sulle rive del lago di Galilea che Gesù fece abbandonare le reti a' suoi primi discepoli chiamandoli a seguirlo; al dir di un altro, ei li convertì alla sua dottrina in Giudea e mentre appunto recavasi in Galilea. Si ha pure una obiezione contro la realtà storica di un racconto allorchè fatti o discorsi che si narrano avvenuti in due volte sono di somiglianza tale da non potersi ammettere che il fatto sia accaduto o il discorso siasi pronunciato più d'una volta sola.

Qui si domanda, sino a qual punto debbasi annoverare, fra le discordanze delle narrazioni, il caso in cui l'una di esse tace ciò che l'altra racconta. In sè medesime e senz'altre esplicazioni siffatto *argumentum ex silentio* non ha valore alcuno; ma ne ha assai quando si possa provare che l'altro narratore avrebbe parlato della cosa se l'avesse saputa, e ch'ei l'avrebbe saputa se fosse accaduta.

B. I caratteri positivi di una leggenda o di una finzione si mostrano, sia nella forma, sia nel fondo.

1.° Se la forma è poetica, se gli attori vi scambiano discorsi simili ad inni, e più lunghi e più ispirati che non si possa attendere dalla loro coltura e dalla loro situazione, — quei discorsi almeno non debbono considerarsi come storici. Del resto l'assenza di questa forma poetica non guarentisce ancora per nulla il carattere storico d'un racconto, poichè il mito ama la forma più semplice e, in apparenza completamente storica. Qui dunque tutto dipende dal fondo.

2.° Se il fondo di un racconto concorda singolarmente con certe idee che prevalgono nel circolo stesso ove il racconto nacque, e le quali paiono piuttosto il risultato di opinioni preconcette che non della esperienza, in allora, la origine mitica del racconto, sarà, a seconda delle circostanze, più o meno verosimile. Così noi sappiamo che gli ebrei amavano riguardare i grandi uomini come figli di madri rimaste lungo tempo sterili: ciò solo deve farci diffidare della verità storica del racconto che pone in quel caso la nascita del Battista. Noi sappiamo eziandio che gli ebrei vedevano in tutti gli scritti de' loro profeti e de'loro poeti, delle predizioni, e nella vita degli antichi uomini di Dio, de'tipi del Messia; ciò ne suggerisce il sospetto, che quanto

Digitized by Google

nella vita di Gesù trovasi visibilmente figurato secondo quelle espressioni e que' precedenti, appartenga piuttosto al mito che non alla storia.

I caratteri più semplici della leggenda e delle addizioni provenienti dallo scrittore non hanno più d'uopo d'una particolare esplicazione, dopo quanto ne fu detto nel § antecedente.

Ma se si prendessero isolatamente ad esame ciascuno di questi criteri da un lato e ciascuno de'racconti evangelici dall'altro, ben di rado si otterrebbe più di una semplice possibilità o verosimiglianza del carattere non istorico de'racconti. Per avere una maggior sicurezza di risultato, vuolsi primieramente che concorrano molti de'motivi più sopra enumerati. Così, la storia dei Magi ed il massacro degli innocenti a Betlemme concordano, è vero, in modo sorprendente colle idee ebraiche sulla stella del Messia preconizzata da Balaam e col precedente dell'ordine sanguinario dato da Faraone: ma ciò solo non basterebbe per riguardar con certezza siccome mitici quei due racconti. Ma qui si aggiunge che il racconto della stella contraddice alle leggi naturali, e la supposta azione di Erode alle leggi psicologiche; che lo storico Giuseppe, che pur reca tanti particolari intorno ad Erode, tace, in uno con tutte l'altre fonti storiche, del massacro di Betlemme; che infine la visita dei Magi colla fuga in Egitto, secondo un evangelo, e colla presentazione nel tempio, secondo un altro, si escludono reciprocamente. Quando di tal guisa tutti i criteri del mito concorrono, il risultato è certo; di regola generale, esso è sempre più sicuro quanto più numerosi e caratteristici sono i criteri.

Ma, secondariamente, un racconto preso in sè stesso non offrirebbe forse che pochi o punto caratteri del mito; ma esso si collega con altri, o è narrato dal medesimo autore, al pari di altri racconti che per caratteri irrefragabili appartengono al dominio del mito o della leggenda e gettano per conseguenza una luce sospetta sovra quel primo racconto. Così, in ogni narrazione, per quanto meravigliosa, si presentano circostanze che in sè medesime potrebbero essere storiche, ma che, per il loro legame col resto, divengono dubbie del paro.

Ma con ciò noi tocchiamo in certo modo la questione, che qui in ultimo luogo si presenta, se cioè il carattere mitico si limiti a quei tratti particolari in cui esso riscontrasi immediatamente, oppure si estenda anche al resto del racconto, e se la discordanza di due racconti dia ad ambedue o ad uno solo di essi l'impronta non istorica. Qui sta la questione del limite fra il mitico e lo storico, —

Digitized by Google

questione la più difficile che si presenti su tutto il terreno della critica [1]).

Primieramente, se due racconti si escludono, ciò prova solo, a prima giunta, che l'uno dei due non è storico, perocchè se l'uno dee trovar luogo, bisogna pur che l'altro ceda, e viceversa. Così, riguardo alla residenza primitiva dei parenti di Gesù, non a torto si esclude Matteo che designa evidentemente come tale Betlemme, ed adottasi Luca che fissa quella residenza in Nazareth; e in generale fra due racconti inconciliabili fra loro, vuolsi preferir come storico quello che meno impugna alle leggi naturali o che meno risponde a certe idee d'un popolo o di un partito. Pur nulla meno, riguardando più da vicino, si scorge, che se l'uno dei racconti è fittizio, l'altro può esserlo eziandio. L'esistenza di una produzione mitica sopra un soggetto qualunque, dimostra che la leggenda si è esercitata su quel tal soggetto (si pensi soltanto alle genealogie di Gesù); e per decidere che l'uno di quei due racconti è storico, bisogna riferirsi alla concessione od alla concordanza di quel racconto con altri punti solidamente stabiliti.

Quanto alle parti di un solo e medesimo racconto si potrebbe credere, per esempio nell'annunciazione, non essere storico che un angelo abbia annunciato a Maria ch'ella porrebbe al mondo il Messia, ma pur nondimeno esser vero che Maria ne avesse concepito la speranza prima ancora della nascita di Gesù. Ora, come mai una tale speranza poteva essersi destata in lei? Come di qui si scorge, il mito può trovarsi anco in una particolarità che, concepibile in sè stessa, pur dipende talmente da una particolarità inconcepibile, da non poter l'una far senza dell'altra. Ovvero in un atto di Gesù che vien presentato siccome miracolo, potrebbe darsi, che, deduzion fatta del meraviglioso, il resto fosse realmente e naturalmente accaduto. Ciò è concepibile, sino ad un certo punto in alcune storie meravigliose, quali per esempio, le espulsioni dei demoni; ma è concepibile solo perchè una guarigione subitanea e procurata da poche parole, non ripugna in alcune specie di affezioni, alle leggi psicologiche, e il racconto evangelico in conseguenza non ne soffre perturbamento essenziale. La cosa è ben diversa nella guarigione del cieco-nato. Colui che ammette qui una guarigione naturale, deve in pari tempo figurarsela come successiva; di modochè il racconto evangelico che la dà per improvvisa, è mac-

[1]) Confr. Tholuk: *Sul rapporto che esiste fra le differenze nei particolari e la verità nello assieme* (*Glaubwürdigkeit*, pag. 457).

Digitized by Google

chiato d'una inesattezza essenziale; con ciò si perde ogni garanzia della possibilità di un residuo di fatto naturale, il quale d'altronde non potrebb'essere ritrovato senza congetture arbitrarie.

Gli esempi che seguono mostreranno quali siano in tali casi i segni caratteristici. Maria fa una visita ad Elisabetta che trovasi incinta; il figlio di questa si agita nel suo seno, lo spirito l'invade ed ella saluta Maria come madre del Messia. Tutto questo racconto ha contro di sè caratteri non dubbii del mito: pur potrebbe darsi, a quanto sembra, che Maria avesse fatto ad Elisabetta una visita, nella quale tutto sarebbe andato naturalmente. In fatti però, al viaggio stesso di Maria fidanzata si appongono difficoltà psicologiche, e tutta la visita in uno colla parentela delle due donne appare il prodotto della imaginazione che si sforzò di porre in presenza l'una dell'altra la madre del Messia e quella del Precursore. Altro esempio: è detto che gli uomini i quali apparvero a Gesù sul monte della trasfigurazione erano Mosè ed Elia, e che lo splendore che ivi lo illuminò era una luce sovranaturale: anche qui si potrebbe, sopprimendo il maraviglioso, conservar come fatto la presenza di due uomini ed una luce mattutina. Ma colle idee che correvano sui rapporti di Gesù con Mosè ed Elia, la leggenda era disposta non pure a trasformare in Mosè ed Elia due uomini qualunque (la cui personalità, il cui scopo, il cui contegno sarebbero d'altronde assai enigmatici, posto che non fossero quei due profeti), ma benanco ad inventare di pianta tutta la scena dell'incontro. Del pari qui non si tratta di un chiarore qualunque (descritto d'altronde con molta esagerazione e inesattezza, posto che fosse naturale) piuttosto che di un chiarore sovranaturale; ma libero alla imaginazione il crearlo sul modello del racconto della faccia luminosa di Mosè.

Ecco dunque la regola: nel caso in cui non solo i particolari e le modalità di un avvenimento appaiano sospetti alla critica, e il meccanismo esterno esagerato, ecc., ma il fondo stesso riesca in parte inconcepibile alla ragione, in parte singolarmente notevole colle idee degli ebrei d'allora intorno al Messia; in tal caso, dico, non solo le supposte precise circostanze del fatto, ma l'intero fatto medesimo sono a riguardarsi come non istorici. Per l'opposto, ove soltanto alcune particolarità di forma nel racconto di un fatto rechino in sè caratteri mitici, in allora sarà per lo meno possibile il supporre ancora nel fatto un fondo storico. Aggiungiamo però che, anco in caso simile, non si potrà mai determinare con certezza se questo fondo esista realmente e in che consista, a meno che non si giunga ad una tale de-

Digitized by Google

terminazione per combinazioni dedotte d'altra parte. Quanto alle leggende od alle addizioni fatte dallo scrittore, egli è più agevole lo isolarne, almeno approssimativamente, il fondo storico, sceverando tutto ciò da cui traspaia un quadro fallace, esagerazione, ecc., cercando di separar la mistura e di colmar le lacune.

La linea di separazione però tra il mitico e lo storico rimarrà pur sempre incerta in documenti i quali, come gli evangeli, hanno incorporato in sè l'elemento mitico; e in un primo lavoro generale che cerchi d'apprezzare que' documenti dal punto di vista critico, si potrà esigere meno che in ogni altro una demarcazione già esattamente tracciata. Egli è d'uopo, nella oscurità che la critica crea collo spegnere tutti i lumi riguardati sinora come storici, che l'occhio apprenda dall'abitudine a discernere nuovamente i particolari: per lo meno l'autore di quest'opera chiede espressamente chè laddove ei dichiara di non sapere ciò che sia accaduto, non gli si attribuisca d'aver inteso sostenere nulla essere accaduto [a]).

NOTE CRITICHE ALL'INTRODUZIONE.

a) Uomini profondi in religione e filosofia si travagliano da parecchi lustri sul libro dello Strauss. Han preso alcuni a difenderne, altri a combatterne la dottrina; e non pochi senza spirito di parte, senza giudizii preconcetti, sonosi messi a farne l'esame critico, nè più nè meno di come egli stesso, lo Strauss, fa l'esame critico della vita di Gesù negli evangeli.

Il moltiplicarsi degli scrittori critici, la fama che essi hanno nella repubblica delle lettere e della scienza, l'impegno, l'accuratezza, la pazienza di loro, provano bastantemente l'opera dell'illustre tedesco non rassomigliarsi a quelle che pochi giorni durano e cadono nell'oblio, ma esser di sua natura robusta, fondata sopra basi solide, duratura. Al che si vuole aggiungere, che in simili scritti non è poco, aver l'autore trattato l'ardua materia, non mosso da avversione od odio alla religione, come a molti è accaduto, ma spinto di amore alla verità, come a pochi accade, a quei pochi che la scienza non fan servire alle passioni, ma queste a quella.

Digitized by Google

Tal concetto mi son formato dello Strauss, e me ne han data ragione la docilità stessa di lui dinanzi alla verità e ai lumi che ha incontrato nei libri dei suoi avversari.

Queste idee ho voluto premettere affinchè si conosca con quale spirito mi metta alla critica di alcuni punti di questo libro, e con quanto rispetto verso l'autore, comunque i miei convincimenti co' suoi non convengano.

Tutti i paragrafi della precedente introduzione tendono a stabilire alcune regole da osservarsi nella interpretazione dei libri sacri, regole che lo Strauss ha scientificamente dedotte e dagli accidenti dello spirito umano, e dallo stato dei popoli in certe epoche del loro incivilimento, e dalla storia riguardante la genesi della religione dei popoli non cristiani. Una di queste regole procede dalla negazione dell'intervento immediato di Dio nelle cose naturali ed umane, cioè dall'assoluta esclusione dei miracoli. Ei pare a me esser questo il punto più essenziale da considerare e da ribattere perchè tutto un sistema o s'infermi o si scrolli. L'interpretazione mitica, l'interpretazione razionalista, qualunque altra interpretazione, che non sia la accettata dai cristiani, è possibile, anzi necessaria ove si neghi il miracolo, perciocchè la sacra scrittura in generale ed il vangelo in particolare sono qua e là narratori di miracoli in tutto il senso della parola.

Diremo adunque, che la scienza finora non è giunta a togliere dall'ordine delle verità metafisiche la possibilità dei miracoli, perchè non è giunta ad escludere nè a negare con fondamento logico le cause prime, cioè il soprannaturale. La scienza potrà spiegare la serie delle cause naturali ed il loro coordinamento nella generazione dei fenomeni, potrà, ed è suo dovere, riferire gli effetti successivi ed ordinari alle cause naturali immediate, ma non potrà, altro che per semplice asserzione, negare l'esistenza della causa prima, la quale è in rapporti immediati coll'esistenza delle cose e delle cause naturali e secondarie. Dico in *rapporti immediati* perchè, dove trattisi di esistenza e non di modi di esistenza, l'effetto è legato *immediatamente* alla causa, e da essa *immediatamente* procede e dipende. Ora la scienza che giunge per processo logico dalle cause secondarie alla causa prima, e questa non imagina secondo un'idea preconcetta, ma deduce dalla comprensione degli effetti, è costretta ad attribuire alla causa prima l'intelligenza, la libertà, l'onnipotenza ed altri attributi molti e tutti infiniti, ond'è che la teologia naturale sia tanto affine con la teologia che prende le sue mosse dalla rivelazione. E ciò è tanto vero che la prima non aspettò la seconda, e che la filosofia greca potè pensare di Dio nè più nè meno che la filosofia cristiana.

La genesi dell'idea o cognizione di Dio doveva necessariamente condurre allo svolgimento delle relazioni tra la causa prima e le cause secondarie, ed

Digitized by Google

anco in ciò la scienza rispose al buon senso, alla logica dell'umanità, e in qualche modo all'intuito generale che è l'operazione indistinta in alcuni, distinta e chiara in altri, del buon senso e della logica. Quindi fu detto che la causa prima creò tutto, e in questo tutto le cause secondarie; che essa conserva tutto, che dappertutto ritrovasi senza che col tutto si confonda; che insomma sia legge suprema da cui le altre leggi emanano, e dalla quale dipendono.

Ora se la scienza accorda alla causa prima l'azione immediata sull'esistenza del tutto, se le accorda la conservazione del tutto, non sappiamo per quali vie le possa negare l'intervento anco immediato sulle cause secondarie, cioè sulle leggi naturali. Perchè la scienza venga a questo le è necessario ricorrere all'invenzione di principii i quali limitando, con l'azione, l'idea di Dio e dei suoi attributi, importino una contradizione nella scienza stessa; infatti, la causa prima ammessa dalla scienza come conseguenza logica delle cause naturali, e che agisce immediatamente sull'esistenza del tutto, non è più la stessa causa prima esclusa dalla scienza dall'intervento nelle cause secondarie.

Perchè la scienza si salvi adunque dalle contradizioni è necessario che ammetta la possibilità dell'intervento immediato della causa prima nelle cause secondarie, ciò che significa la possibilità della sospensione delle leggi di natura, che val quanto dire la possibilità dei miracoli.

Non entro per ora a discutere quali sieno i caratteri veri del miracolo, nè in qual modo la storia e la tradizione possano accettar per miracolo ciò che miracolo non è, nè, se parlando del Cristo, ne abbia per errore accettati; di questo dirò appresso; per ora mi basta la certezza che i miracoli non sono nella sfera delle cose impossibili, e che la scienza non può considerarli tali.

Il secondo punto che mi conviene toccare è questo: dal vedere chiaramente il modo come nei popoli non cristiani siasi ingenerata la credenza dell'intervento immediato divino, si può legittimamente inferire lo stesso dei cristiani, in modo tale che quanto alla loro origine in nulla o solamente in poco tutte le religioni si distinguano l'una dall'altra? Io penso di no. Primo, perchè non tutti i fatti della vita del Cristo possono spiegarsi, come altrove dirò, nè secondo le leggi ordinarie, nè per qual siasi modificazione dello spirito umano affetto da sentimento religioso, o educato a riferir certi effetti a cause soprannaturali; secondo, perchè i fatti del Cristo hanno una loro specialità, ed è l'essere stati vaticinati assai prima che realmente accadessero. Lo Strauss ha già preveduta quest'ultima obbiezione e vi risponde col dire che gli scrittori del vangelo aggiunsero alla tradizione fatti forse non accaduti, ma rispondenti in tutto alle profezie, quasi per completare il numero delle ragioni che

Digitized by Google

potevano condurre a vedere nel Cristo il vaticinato Messia. Ma io dico che se ciò poteva accadere degli scrittori del vangelo, ammesso che abbiano scritte le cose di Cristo assai dopo la morte di lui, non poteva accadere degli altri apostoli e di tutti i contemporanei che conoscevan le profezie, che vedevano i fatti del Nazzareno quai testimoni oculari, e che potevano farne il confronto.

A me pare, che lo studio delle varie religioni ci porti indirettamente ad ammettere il sentimento religioso come fatto naturale, e che questo fatto naturale ci guidi alla verità della necessità di una religione; necessità alla quale tien dietro la domanda: se fra tante religioni ve ne sia una vera, e se questa sia la cristiana.

Io risponderò a questa domanda in altre note critiche a questo libro, e precisamente quando le diverse parti dell'argomento me ne daranno l'opportunità. Se non vado errato, credo di aver portato sopra altro terreno e sotto altro punto di partenza la questione; ciò non toglie però ch'io non mi trovi appresso sempre a fianco dell'autore nel trattar l'argomento.

Digitized by Google

Digitized by Google

Quando egli con una parola acquetò la tempesta, poterono alcuni in un momento d'entusiasmo pensare che fosse Gesù il Messia.

Digitized by Google

CAPITOLO PRIMO.

ANNUNCIAZIONE E NASCITA DI GIOVAN BATTISTA.

§ 17.

Racconto di Luca [1]) e sua concezione immediata e sopranaturale.

Tutti i nostri evangelisti fanno precedere l'apparizione publica di Gesù da quella di Giovan Battista; Luca è il solo che, innanzi la nascita del primo, narri di quella del secondo. Questo racconto non si può neppure omettere in un lavoro esclusivamente dedicato alla vita di Gesù, sia perchè dal principio alla fine la vita del Battista è in istretto legame con quella di Gesù, sia perchè questo paragrafo serve assai a caratterizzare i racconti evangelici. Fu supposto che questo paragrafo, col resto de' primi due primi capitoli di Luca, fosse una interpolazione apocrifa e posteriore; ma tale congettura non è autorizzata dalla critica, ed è solo di coloro i quali, sentendo che la storia della infanzia esigeva una esplicazione mitica, temevano d'applicare a tutto il resto dell'evangelo quel punto di vista ancora nuovo [2]).

Una pia coppia sacerdotale era invecchiata senza aver figli, quando

[1]) Una volta per sempre io ricordo che quando nel corso di questo evangelo io dirò, per brevità Luca, Matteo, ecc., intendo l'autore del terzo, del primo evangelo, ecc., senza decidere se questi libri provengano da questi uomini apostolici o da autori sconosciuti posteriori a loro.

[2]) Vedi il prospetto in Quinöl, *Comm. in Luc. Proleg.*, pag. 247 e seg.

Digitized by Google

un bel giorno al sacerdote, che stava ardendo incenso nel santuario, appare l'angelo Gabriele e annuncia per la loro vecchiaia un figlio che vivrà consacrato a Dio, e sarà il precursore destinato a preparare le vie del Signore visitante il suo popolo al tempio del Messia. Dubitando Zaccaria della promessa, in causa dell'età sua e di quella di sua moglie, l'angelo, in segno ed in punizione, lo colpisce di mutolezza sino al compimento di essa; e questa mutolezza dura infatti sino all'epoca della circoncisione del figlio ormai nato; nel qual momento il padre, che deve imporgli il nome prescritto dall'angelo, ricupera la parola ed erompe in un inno di gioia (Luc. 1, 5 - 25; 57 - 80).

L'evangelista ha voluto narrare, ciò si comprende da sè, una serie di avvenimenti esterni e di avvenimenti miracolosi; annuncio del precursore del Messia, ordinato da Dio e procurato colla apparizione d'uno degli spiriti più elevati; gravidanza operata non senza una benedizione particolare del cielo; mutolezza inflitta e guarita in modo straordinario del pari. Ma la è un'altra questione il sapere se noi possiamo condividere l'avviso del narratore e convincerci che realmente la nascita di Giovan Battista fu preceduta da una tale serie di avvenimenti miracolosi.

L'apparizione dell'angelo è in questi racconti il primo punto che ripugni alla nuova coltura, così per la apparizione in sè stessa come per il carattere particolare ch'ella presenta. Esaminiamo dapprima quest'ultimo lato. L'angelo si dà a riconoscere egli stesso per Gabriele che sta in faccia a Dio (Γαβριὴλ ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ): ora, non si può concepire che la corte degli spiriti celesti sia per lo appunto ordinata come se l'erano figurata gli Ebrei dopo l'esilio, e che persino i nomi degli angeli fossero dati nella lingua del popolo Ebreo [1]). Lo stesso sopranaturalismo, benchè sul suo terreno, pure qui si ritrova in qualche imbarazzo. Se infatti i nomi e le categorie degli angeli, quali si suppongono in questo racconto, fossero nati originariamente sul suolo della religione ebraica rivelata; se Mosè od uno degli antichi profeti li avesse stabiliti, il sopranaturalista potrebbe e dovrebbe accettarli per veri.

Ma queste determinazioni precise della dottrina degli angeli si trovano per la prima volta nel libro di Daniele [2]), composto al tempo

[1]) Paulus, *Exeget. Handbuch*, 1, *a*, pag. 78 e seg. 96; Bauer, *Hebr. Mythol.*, 2 vol., pag. 218 e seg.

[2]) Ivi Michele è designato come *uno dei primi principi*, 10, 13.

Digitized by Google

de'Maccabei, e nel libro apocrifo di Tobia [1]); esse furono evidentemente prodotte dalla influenza della religione di Zoroastro, e gli Ebrei medesimi attestano ch' essi recaron seco da Babilonia i nomi degli angioli [2]). Da qui risulta una serie di questioni estremamente imbarazzanti per il sovranaturalista. Forse che queste idee erano false fino a che si trovavano soltanto fra i popoli esteri e divennero vere passando fra gli Ebrei? o furono desse sempre vere e popoli idolatri scoprirono una verità di un ordine così elevato a preferenza del popolo di Dio? Se questi idolatri furono esclusi da una rivelazione divina particolare, dunque essi giunsero colle sole forze della loro ragione ad una tale scoperta, prima che vi giungessero gli Ebrei colla loro rivelazione; dimodochè la rivelazione sembra essere superflua od agire soltanto in modo negativo, coll'impedire cioè la troppo pronta cognizione della verità. Se, per isfuggire a questa conseguenza, si preferisce ammettere una influenza rivelatrice di Dio fra i popoli stranieri ad Israele, il punto di vista dei sopranaturalisti scompare, e in allora, non essendo possibile che nella religione che si combatte tutte cose siano rivelate, ci è lecito lo esercitare i diritti della critica e lo scernere fra esse. Ora noi non troveremo conforme ad una idea appurata di Dio, il rappresentarcelo come un re mortale, circondato d'una corte; e se Olshausen invoca, in sostegno della realtà di quegli angioli, la scala degli esseri, che si può ragionevolmente ammettere [3]), ei non giustifica con ciò l'opinione ebrea, ma vi sostituisce una opinione moderna. Si verrebbe quindi ad ammettere per una scappatoia una economia da parte di Dio, che egli cioè avesse inviato uno degli spiriti superiori colla ingiunzione di attribuirsi, conformemente alle idee ebraiche, per essere creduto dal padre di Giovan Battista, un grado ed un titolo ch'ei non avea realmente. Ma Zaccaria, come appare dal seguito del racconto, non credette all' angelo e non fu convinto che

[1]) Ivi Raffaele è rapresentato come εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων, οἱ... εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου (12, 15), quasi come Gabriele in Luca, tranne la designazione del numero. Questo numero è formato dietro quello degli *Amschaspands* persiani. Confr. De-Wette, *Biblische Dogmatik*. § 171, *b*.

[2]) *Hieros. rosch haschanah*, f. 56, 4 (in Lightfoot, *Horæ hebr. et talmud.*, in IV evangg., pag. 723): Simon ben Lachisch dicit: Nomina angelorum ascenderunt in manu Israëlis ex Babylone. Nam antea dictum est: Advolavit ad me unus των Seraphim; Seraphim steterunt ante eum, *Jes.* 6; at post: Vir Gabriel, *Dan.* 9, 21; Michaël, princeps vester, *Dan.* 10, 21.

[3]) Olshausen, *Biblischer Commentar.*, 1 tom., pag. 95, 3 ediz.

Digitized by Google

dal fatto; in conseguenza tutta questa economia sarebbe stata inutile e però non può avere avuto Dio per autore. Venendo in particolare al nome dell'angelo apparso, si trova inverosimile che gli angeli avessero per lo appunto dei nomi ebraici. Per vero Olshausen osserva che il nome di Gabriele, preso appellativamente nel senso di *nome di Dio*, designava con esattezza la natura di un tal essere, e che potendosi questa designazione recare in tutte le lingue, essa non è per nulla vincolata alla lingua ebrea [1]): ma egli gira intorno alla difficoltà senza risolverla, prendendo per semplice appellativo un nome evidentemente dato per nome proprio. Bisognerebbe dunque ammettere qui un'altra economia, che cioè l'angiolo, per designarsi secondo la sua essenza, si fosse attribuito un nome ch' ei non portava realmente: economia che trovasi già giudicata in uno colla precedente.

Nè solo il nome ed il rango supposto dell'angiolo, ma eziandio i suoi discorsi e la sua condotta urtano contro la ragione. Per vero, quando Paulus dice che solo un levita e non un angiolo di Jehovah potea trovar necessario che il fanciullo vivesse nella astinenza imposta agli uomini detti *nasirei*, ossia consacrati a Dio [2]), si risponde che l'angiolo dovette sapere eziandio che sotto quella forma Giovanni avrebbe agito con maggiore efficacia sugli spiriti della sua nazione. Ma il secondo punto, vale a dire la condotta dell'angelo, è ben più imbarazzante. Di fatti quando Zaccaria, per un dubbio suggerito dalla sorpresa e da una riflessione assai naturale, domanda un segno, l'angiolo glie ne fa un delitto e lo punisce togliendogli l'uso della parola. Se pur non si voglia sostenere con Paulus, che un vero angiolo avrebbe piuttosto lodato nel sacerdote quello spirito d'esame, si dovrà convenire con lui, quand'egli nota che una condotta così imperiosa convien meno ad un essere celeste, che non alle idee che gli Ebrei d'allora si facevano di quegli esseri. Di più, sul terreno del sopranaturalismo non si ha esempio di una così dura inflizione. Paulus ha citato la condotta senza pari più mite di Jehovah riguardo ad Abramo, che dirige l'identica domanda senza pure incorrere biasimo; vero è che per isfuggire all'obiezione di Paulus, Olshausen rammenta che Abramo risponde a quel modo, giusta il versetto 6, per un puro sentimento di fede; ma questa obiezione non si riferisce che al passo 1, Mos. 15, 8; mentre invece non solo l'incredibilità ben più risentita di Sara (cap. 18, 12)

[1]) L. cit. pag. 98 f. Hoffmann, pag. 155.
[2]) L. cit. pag. 77.

Digitized by Google

rimase impunita, ma lo stesso Abramo (cap. 17, 17) trovò la promessa divina incredibile così da riderne, senza venirne pur biasimato. Maria (Luc. 1, 34) fa esattamente la stessa domanda di Zaccaria; e questo esempio è più vicino ancora; dimodochè deesi pur sempre dire con Paulus, che una condotta così inconseguente non appartiene a Dio o ad un essere superiore, ma alle idee che gli Ebrei se ne facevano.

Appunto perchè i teologi ortodossi trovavano una difficoltà nel modo onde narravasi la mutolezza inflitta a Zaccaria, essi andarono imaginando per questa punizione ogni sorta di motivi.

Hess credette giustificare la condotta dell'angelo dal rimprovero d'arbitrarietà, dicendo che quell'essere divino considerò il mutismo di Zaccaria come il solo mezzo di serbar secreta, anche contro volere del sacerdote, una cosa il cui prematuro divulgarsi avrebbe potuto avere pel fanciullo conseguenze pericolose, quali ne ebbe per il fanciullo Gesù il divulgarsi dell'annuncio della sua nascita per mezzo dei Magi [1]). Ma, primamente, l'angiolo non dice nulla di tale scopo: egli infligge la mutolezza, unicamente per segno e per punizione (v. 20). Secondariamente, bisogna che Zaccaria avesse comunicato per iscritto, per lo meno a sua moglie, la parte essenziale della apparizione; poichè noi vediamo più oltre (v. 60) che Elisabetta conosce il nome destinato al fanciullo prima ancora che si interroghi suo marito. In terzo luogo infine, a che valeva il porre in sicurezza il figlio non ancor nato, rendendo più difficile il divulgarsi del suo annuncio meraviglioso, se, nato appena, egli doveva essere esposto a tutti i pericoli? poichè, essendosi snodata la lingua del padre, la scena della circoncisione riempì tutti i dintorni della fama di quell'avvenimento (v. 65). Più ammissibile sarebbe il modo con che Olshausen riguarda la cosa; egli considera tutto il miracolo e specialmente la mutolezza come una correzione morale, la quale dovette insegnare a Zaccaria a riconoscere e superare la sua poca fede [2]). Ma da un lato, il testo non fa parola di ciò; d'altro lato, l'insperato adempimento di una promessa tenuta per impossibile avrebbe sufficientemente fatto vergognare Zaccaria della sua diffidenza. Ben sentendo la insufficienza di questo motivo morale per l'inflizione della mutolezza, vari teologi non arrossiscono

[1]) *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu, sammt dessen Jugendgeschichte* (Storia degli ultimi 3 anni della vita di Gesù, colla storia della sua giovinezza) Tübingen, 1779, 1 vol., pag. 12.

[2]) *Bibl. Comm.*, 1, pag. 119.

Digitized by Google

di aggiudicare l'eccitamento prodotto da quella punizione fra le cause che posero Zaccaria in grado di procreare un figlio [1]): singolare escursione del sopranaturalismo sul terreno del naturalismo.

D'altronde, fosse pur fondata e degna di un essere divino la condotta dell'angelo che mostrasi a Zaccaria, l'apparizione angelica, per sè stessa, sarebbe già sembrata, a' nostri giorni, incredibile a molti. L'autore della mitologia ebraica ha posto espressamente il principio: che là dove sono apparizioni angeliche ivi è un mito, così nell'antico che nel nuovo testamento [2]). Supposto anche che vi siano angeli, essi non ponno, così si crede, mostrarsi agli uomini, perocchè essi appartengono al mondo degli spiriti, il quale non può esercitare azione sui nostri sensi; dimodochè non si erra mai nel riferire le loro apparizioni alla pura imaginazione [3]). Non è verosimile, aggiungesi, che Dio li impieghi come ordinariamente lo si imagina; poichè non si può riconoscere scopo ragionevole a queste loro missioni; essi non servono comunemente che a soddisfare la curiosità; di più il loro intervento favorirebbe l'inerzia degli uomini, spingendoli a riporre in mani superiori la cura delle proprie cose [4]). Egli è pur singolare che questi esseri si mostrassero occupati nel mondo antico per le menome occasioni, mentre nel mondo moderno essi rimangonsi in ozio, anco nelle occasioni più importanti [5]).

Nè solo la loro apparizione e il loro intervento nell'umanità, ma la stessa loro esistenza fu rivocata in dubbio, però che appunto in quelle funzioni dovria ritrovarsi lo scopo principale di questa (Hebr. 1, 14). Vero è, come osserva Schleiermacher [6]), non potersi provare l'impossibilità delle esistenze degli angioli; tuttavia la è una tal concezione che non potrebbe più nascere nei nostri tempi; essa appartiene esclusivamente all' idea che l' antichità facevasi del mondo. Si può supporre che la credenza negli angioli abbia una doppia origine: l'una nel desiderio, naturale al nostro spirito, di supporre nel mondo maggior sostanza spirituale che non ve ne sia incorporata nella specie umana; ora questo

[1]) Lange, *Über den geschichtl. Charakter der kanon. Evang., insbes. der Kindheitsgesch. Jesu* (Del carattere storico degli Evangelii canonici ed in ispecie della storia dell'infanzia di Gesù), pag. 51; Hoffmann, pag. 138.

[2]) *Hebr. Mythol.*, 2, pag. 218.

[3]) Bauer, *Hebr. Mythol.*, 1, pag. 129; Paulus, *Exeget. Handbuch*, 1, *a*, 74.

[4]) Paulus, *Commentar*, 1, pag. 12.

[5]) Bauer, l. cit. 1, pag. 120.

[6]) Glaubenslehre, 1 Thl., § 42 e 43. 2 Aufgabe.

Digitized by Google

desiderio, dice Schleiermacher, per noi che viviamo oggidì, trovasi soddisfatto, quando ci raffiguriamo che altri globi celesti sono popolati al pari del nostro: con che resta esclusa la prima fonte della credenza negli angioli. La seconda fonte sta nell' idea di Dio siccome di monarca circondato dalla sua corte; questa idea non è più la nostra. Noi sappiamo in oggi spiegare con cause naturali i mutamenti nel mondo e nella umanità che in allora si credevano opera di Dio agente per il ministero degli angeli; dimodochè la credenza degli angeli manca di qualunque vero punto d'appoggio nel terreno delle idee moderne e più non esiste che quale una tradizione morta. Il risultato non varia quand'anche, con uno dei più recenti autori della dottrina degli angeli [1]), noi facciamo derivare questa opinione dal bisogno dell'uomo di distinguere i due lati della sua natura morale, e di raffigurarseli come esseri posti fuori di lui, angioli e demoni. Poichè, anco in tal modo, l' origine delle due concezioni rimane puramente subiettiva e gli angioli non sono altro se non ideali della perfezione nella creatura; ideali che, concepiti dal punto di vista inferiore del sentimento che imagina, scompaiono nell' ordine superiore della intelligenza che comprende [2]).

Contrariamente a questo risultato delle cognizioni moderne, risultato negativo della esistenza degli angeli, Olshausen cerca dedurre da quelle medesime cognizioni, prese dal lato speculativo, ragioni positive per la realtà dell'apparizione narrata da Luca.

Il racconto evangelico, egli dice, non contradice per nulla ad una giusta concezione del mondo, poichè Dio è immanente nel mondo, il quale è mosso dal suo soffio [3]). Ma, appunto perchè immanente nel mondo, Dio avrà meno che mai bisogno dell'intervento degli angioli per agire sovr'esso; e' non è se non in quanto ei siede sur un trono lontano, nell' alto dei cieli, che gli abbisogna mandar degli angioli quaggiù per far eseguire le sue volontà sulla terra.

Dovrebbe recar maraviglia che Olshausen possa argomentar di tal guisa, se dal suo modo di trattare l' angelologia e la demonologia non risultasse chiaramente che agli occhi di questo autore gli angioli sono, non già esseri individuali esistenti per sè stessi, ma bensì forze

[1]) Binder, *Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs* (Studii del clero evangelico di Vürtemberg), 9, 2, pag. 11 e seg.

[2]) Confr. la mia dogmatica, 1, § 49.

[3]) *Bibl. Comm.*, I, pag. 119.

Digitized by Google

divine, passeggiere emanazioni e raggi della divinità: laonde l'idea che Olshausen si forma degli angeli, nel loro rapporto con Dio, sembra rispondere all'idea che i Sabelliani avevano della trinità. Ma non è tale l'idea della Bibbia; in conseguenza ciò che si può invocare per quella, nulla prova per questa, ed è inutile lo insistere più oltre su questo punto. Il medesimo teologo aggiunge non doversi alla stregua della vulgarità della vita quotidiana giudicare dei momenti più fecondi della vita della nostra specie; al tempo in cui il verbo eterno si incarnò, essere intervenuto nel nostro mondo apparizioni del mondo spirituale, le quali non avrebbero abbisognato in una età meno potentemente commossa [1]). Ma questo non è che un malinteso; poichè la vulgarità della vita quotidiana è interrotta in tali momenti appunto per ciò, che spiriti quali Giovan Battista prendono posto nella umanità; e sarebbe puerile il considerare i tempi e le circostanze in mezzo a cui un Giovanni nacque e si sviluppò, siccome vulgari, pel motivo che vi sarebbe mancato l'abbellimento delle apparizioni angeliche; e ciò che in simili momenti il mondo delle intelligenze fa per il mondo nostro egli è appunto di suscitare intelligenze umane straordinarie, non già di far salire e discendere degli angioli.

Se infine per difendere il significato letterale di questo passo di Luca pretendesi che l'angiolo avesse dovuto tracciare il piano d'educazione del nascituro fanciullo, perchè questi divenisse un giorno [2]) l'uomo che doveva essere, — o si verrebbe ad una supposizione troppo spinta, quella cioè che i grandi uomini, per divenir tali mercè la loro educazione, avessero dovuto introdursi di questa guisa nel mondo; o si sarebbe costretti a provare perchè mai ciò che non fu indispensabile per i più grandi uomini d'altre nazioni e d'altri secoli, fosse stato necessario per il Battista. Di più, una tale interpretazione attribuirebbe troppo alla educazione, e troppo poco allo sviluppo interno dello spirito; finalmente si osservò con ragione che, lungi dall'aiutare a concepire il racconto evangelico siccome un miracolo reale, molte circostanze susseguenti della vita di Giovan Battista rimangono inesplicabili affatto, supposto che tali meraviglie abbiano realmente preceduto ed accompagnato la sua nascita. Poichè, s'egli è vero che sin dal principio Giovanni sia stato designato in modo così singolare quale precursore del Messia, non si comprende più com'ei non

[1]) L. cit., pag. 92.

[2]) Hess, *Geschichte der drei letzen Lebensjahre Jesu*, u. s. w., I Thl. p. 13, 35.

Digitized by Google

l'abbia conosciuto prima del battesimo, e come più tardi ancora egli abbia potuto ingannarsi sul suo carattere di Messia (Gio. 1, 30; Mat. 11, 2) [1]).

Così bisognerà convenire nel risultato negativo della critica e della polemica de' razionalisti, che nulla cioè di così sopranaturale potè accadere prima e durante la nascita del Battista. Ora domandasi quale idea positiva abbiasi a formare di questo racconto per surrogarla all'idea che fu rovesciata.

§ 18.

Spiegazione naturale del racconto.

Il mutamento più leggiero che si potrebbe introdurre in questo racconto, sceverando, giusta il principio de' razionalisti, il fatto semplice dal giudizio che ne recarono le persone interessate; il mutamento più leggero, dico, e' sarebbe di lasciar sussistere siccome cosa reale e indipendente dell'imaginazione, l'apparizione dell'angelo e la mutolezza di Zaccaria, solo interpretandole in modo naturale. Ciò si potrebbe fare, riguardo all'angelofania, supponendo che lo apparso a Zaccaria fosse un uomo il quale avesse detto realmente ciò che Zaccaria credette udire, ma che fosse stato preso dal sacerdote per un celeste messaggiero.

Questa interpretazione, visti gli accessorj, è troppo inverosimile; indi la necessità di fare un passo più avanti, trasformando la visione esterna in una visione interna e trasportando tutto l'avvenimento dal terreno fisico sul terreno psicologico. L'opinione di Bahrdt forma una transizione a questa; poichè supponendo che ciò che Zaccaria tenne per un angelo potesse essere stato un lampo [2]), egli attribuisce all'imaginazione di Zaccaria la maggior parte di tutta la scena.

Ma nessuno creerà giammai, in uno stato di mente normale,

[1]) Horst, in *Henke's Museum*, 1, 4, pag. 733 e seg.; Gabler, nel suo *Neuest. theol. Journal*, 7, 4, pag. 403.

[2]) *Briefe über die Bibel im Volkstone* (Ausg. Frankfurt und Leipzig 1800). 1 Bd., 6 Brief, 51 e seg.

Digitized by Google

alla semplice vista d'un lampo, una simile serie di discorsi e di risposte: bisognerebbe dunque supporre uno stato speciale della mente, sia un abbattimento cagionato dal terrore del lampo [1]), abbattimento di cui non evvi traccia alcuna nel testo, il quale non parla neppure di una caduta, come negli atti degli apostoli, 9, 4; sia invece, lasciando da parte il lampo, un semplice sogno. Ma Zaccaria non poteva avere un sogno, mentre era nel tempio occupato ad incensare. Dimodochè si è costretti ad ammettere con Paulus che anco nello stato di veglia si diano delle estasi nelle quali le imagini interne si presentano all'anima coll'apparenza di esterni avvenimenti [2]). Tali estasi non sono certamente comuni; ma, dice Paulus, varie circostanze concorrevano a provocare in Zaccaria uno stato così straordinario. Queste circostanze sono: il lungo desiderio di avere una posterità; la sorte gloriosa di far salire nel santuario, in un coll'incenso, le preghiere del popolo a Jehova, il che poteva sembrargli un segno favorevole per lo esaudimento della sua preghiera; infine, fors'anco, una sollecitazione fattagli prima d'uscire di casa, da sua moglie [3]) simile a quella di Rachele a Giacobbe (!). Lo spirito così eccitato, nella semioscurità del santuario, ripensa, pur pregando, all'oggetto de'suoi voti più ardenti; egli spera, adesso o giammai, d'essere esaudito, e per conseguenza è disposto a vederne un segno in tutto quello che possa apparire. Il fumo dell'incenso che si eleva, illuminato dalle lampade del lustro, assume fantastiche forme; il prete s'imagina scorgervi una figura celeste che lo spaventa in sulle prime, ma da cui bentosto crede udirsi accordare l'esaudimento de'voti suoi. Non sì tosto un dubbio leggero comincia a sorgere nel suo cuore, che il sacerdote, pio all'eccesso, si crede colpevole, e perciò rimproverato dall'angelo; — e qui ancora una doppia spiegazione diviene possibile: od una apoplessia paralizza davvero per qualche tempo la sua lingua, ciò ch'ei riceve per una giusta punizione del suo dubbio, finchè poi egli ritrova la parola nella gioia che risente alla circoncisione del figlio; nel qual caso questa circostanza della mutolezza è conservata come fatto esterno, fisico, quantunque senza miracolo [4]); oppure questo fatto vuol essere

[1]) Bahrt, l. cit. pag. 52.

[2]) *Exeget. Handbuch*, 1, *a*, pag. 74 e seg.

[3]) Cernens autem Rachel quod infæcunda esset, invidit sorori suæ et ait marito suo: Da mihi liberos, alioquin moriar, 1, Mos. 30, 1.

[4]) Barhdt, l. cit. 7 Brief, pag. 60; E. F. Sui due primi capitoli di Matteo e di Luca nell'*Henke's Magazin*, 5, 1, pag. 163; Bauer, *Hebr. Mythol.* 2, p. 220.

Digitized by Google

concepito psicologicamente, nel senso cioè che Zaccaria, per una superstizione ebraica, s'interdicesse da sè medesimo, per qualche tempo, l'uso della lingua, cui s'accusava d'aver male impiegata [1]). Ravvivato da questa visione straordinaria, il sacerdote, conformemente alle indicazioni ricevute, ritorna da sua moglie, ed ella diviene una seconda Sara.

Tale è l'esplicazione di Paulus sulla apparizione dell'angelo; tutte l'altre rientrano essenzialmente in questa, oppure vi sono ridotte, non essendo evidentemente sostenibili. Si può dire primamente ch'ella non evita lo stesso maraviglioso, che tanto s'affatica ad evitare; poichè l'autore confessa egli stesso che la maggior parte degli uomini non hanno esperienza alcuna d'una visione simile a quella che vien qui supposta [2]). S'egli è vero che questi stati estatici sopravvengono in singoli casi, essi esigono pur sempre od una disposizione particolare, di cui non solo alcuna traccia non appare in Zaccaria, ma che non gli si può neppure supporre stante la sua età avanzata, ovvero una circostanza esterna determinata, che qui manca assolutamente [3]); perocchè un desiderio di progenitura, così a lungo nutrito, più non si manifesti con una violenza estatica, e gli incensi del tempio non potessero trasportare fuori di sè un prete invecchiato nel servizio. Così Paulus non ha fatto che mutare un miracolo di Dio in un miracolo del caso. Ora, il dire che a Dio nulla è impossibile, o che nulla è impossibile al caso, le son due asserzioni precarie e poco scientifiche del paro.

Ma anche la mutolezza di Zaccaria non è spiegata, da questo punto di vista, che in modo assai insufficiente. Ammettiamo anche coll'una delle due spiegazioni che quella mutolezza fosse prodotta da un attacco di apoplessia: la vera difficoltà non è quella che Paulus pretende trovarvi, che cioè un prete divenuto muto sarebbe stato obbligato a cessar tosto dalle sue funzioni (secondo 3 Mos. 21, 16 e seg.), mentre Zaccaria (v. 23) non abbandonò Gerusalemme che allo spirare della sua settimana di servizio; perocchè, come già fu notato da Lighfoot [4]), la perdita della parola, avvenuta miracolosamente, quando pure questo miracolo non avesse esistito che nella imaginazione, non si può mettere in medesima linea con una mutolezza proveniente da difetto na-

[1]) *Exeget. Handb.* 1, *a.* pag. 77, 80.
[2]) L. cit. pag. 73.
[3]) Confr. Schleiermacher, *über die Schriften des Lucas*, pag. 25.
[4]) *Horæ hebr. et talmud.* ed. Carpzov, pag. 722.

Digitized by Google

turale. Ma bisogna invece maravigliarsi con Schleiermacher [1]), che Zaccaria, non ostante quell'attacco di apoplessia ritorni a casa sua pieno di sanità e di vigore; sicchè malgrado quella paralisia parziale egli avrebbe conservato forza sufficiente perchè il suo desiderio di prole si compisse. E sarebbe ancora per una coincidenza affatto speciale che appunto nel giorno della circoncisione del fanciullo, la lingua del padre sarebbesi snodata; poichè s'era questo un effetto dell'eccesso della gioia [2]), questa gioia doveva esser maggiore il giorno della nascita che non più tardi, al momento della circoncisione, tempo in cui Zaccaria doveva essere già abituato al possesso del suo fanciullo.

Secondo l'altra spiegazione Zaccaria non può parlare, non perchè ne sia impedito fisicamente, ma perchè è persuaso (persuasione che spiegasi psicologicamente) di non dover parlare; ciò ch'è contrario al senso testuale di Luca. Poichè che cosa provano contro il chiaro contesto del racconto tutti quei passi da Paulus accumulati per dimostrare che δύναμαι può significare non solo un *non poter realmente*, ma anche un *non usare* [3])? Infatti se a tutto rigore si potrebbe forse accettare in quel senso la frase narrativa, *non poter parlare a loro*, οὐκ ἠδύνατο λαλῆσαι αὐτοῖς (v. 22), sta pur sempre, che nella pretesa visione di Zaccaria l'angiolo, se avesse voluto proibirgli e non impedirgli fisicamente di parlare, non gli avrebbe detto: *Tu sarai condannato al silenzio, non potendo parlare,* καὶ ἔσῃ σιωπῶν, μὴ δυνάμενος λαλῆσαι (v. 20); ma gli avrebbe detto: *Taci e non cercar di parlare,* ἴσθι σιωπῶν, μηδ' ἐπιχείρησης λαλῆσαι. Così pure le parole: *Egli rimase muto,* διέμενε κωφὸς (v. 21), non ponno naturalmente riferirsi che ad una mutolezza vera. Da questo punto di vista si suppone e bisogna supporre che il racconto evangelico riproduca esattamente ciò che Zaccaria stesso narrò intorno all'accaduto; e siccome Zaccaria dichiara che una mutolezza reale gli fu annunciata dall'angelo, così se questo si nega, dovrebbesi ammettere, chè pur rimanendo capace di parlare, ei si credesse muto; questo ragionamento condurrebbe a riguardarlo come pazzo; e non si vorrà, senza esservi costretti dal testo, attribuire al padre di Giovanni una alienazione mentale.

Un altro punto di cui la spiegazione naturale non si dà abbastanza

[1]) L. cit. pag. 26.

[2]) Si citano a questo proposito esempi tolti da Aulo Gellio, 5, 9; e da Valerio Massimo, 1, 8.

[3]) L. cit., pag. 97 e seg.

Digitized by Google

cura, è questo, che, secondo lei, la predizione, risultato d'uno stato estatico così poco ordinario, sarebbesi compiuta con incredibile esattezza. Sopra un altro terreno qualsiasi, il razionalismo non presterebbe fede ad una simile coincidenza con una predizione fatta durante una visione. E che! se il dottor Paulus leggesse che una sonnambula, in un'estasi, ha predetto una nascita, resa dalle circostanze estremamente improbabile, e non solo la nascita di un figlio in generale, ma anche in particolare d'un maschio; di più ch'ella ha particolareggiato lo sviluppo futuro della sua intelligenza e la sua posizione nella storia, e che tutto questo si è realizzato appuntino, sarebb'egli, il dottor Paulus, disposto ad accettare una simile coincidenza? Certo ei non accorderebbe mai a nessun uomo, in nessun stato morale, la facoltà di gettare sì addentro lo sguardo ne'più misteriosi penetrali della natura produttiva; egli lamenterebbe l'oltraggio fatto alla libertà umana, completamente annullata se fosse possibile determinare anticipatamente, come il cammino d'un pendolo, tutto lo sviluppo intellettuale e morale d'un uomo; e dichiarerebbe inesatto nell'osservazione e inamissibile un racconto il quale riferisca come realmente accadute cose di tal guisa impossibili. Perchè non fa egli lo stesso col nostro racconto del nuovo testamento? Perchè trova egli qui ammissibile ciò che respingerebbe altrove? Regnano forse nella storia biblica leggi diverse da quelle che regolano le altre storie? Egli è pur d'uopo che il razionalista venga a questa supposizione, s'egli accetta come credibile nella storia evangelica ciò che troverebbe altrimenti incredibile; ma in allora ei ritorna al punto di vista sopranaturale; perocchè lo ammettere che le leggi ordinarie della natura non abbiano impero nella storia evangelica, ella è la proprietà del sopranaturalismo.

Per salvarsi da questo suicidio più non rimane alla spiegazione nemica del miracolo che rivocare in dubbio l'esattezza letterale del racconto. Che questa sarebbe la più semplice delle uscite, lo stesso Paulus lo ammette mentre osserva che altri forse ritroverà superflui i suoi sforzi per ispiegare naturalmente un racconto, il quale infine non è altro se non una di quelle storie meravigliose che s'inventano sulla giovinezza d'ogni grand'uomo dopo la sua morte o lui vivente ancora. Tuttavia Paulus crede, dopo esame imparziale, di non dover qui far uso di questa analogia. Il suo principale motivo è il troppo breve intervallo di tempo trascorso fra la nascita di Giovan Battista e la redazione dell'evangelo di Luca [1]). Ma giusta quanto si osservò nell'introduzione,

[1]) L. cit., pag. 72 e seg.

Digitized by Google

noi, invertendo la questione, domanderemo a questo interprete come mai si lusinghi di far credere, che per un uomo così celebre come Giovanni, e in un tempo così agitato, siasi potuto, almeno sessant'anni dopo, redigere il racconto della sua nascita con una precisione di particolari ancora autentici. A ciò Paulus ha una risposta già pronta, risposta approvata da altri eziandio *(Heydenreich, Olshausen)*, che cioè, probabilmente il brano intercalato da Luca (1, 5, 2, 39) fosse una notizia di famiglia circolante nel parentado di Giovan Battista e di Gesù, e redatta verisimilmente da Zaccaria [1]). La è questa una ipotesi in aria, inventata dai moderni, cui più non occorre nemmeno rispondere con K. Ch. L. Schimdt, che un racconto così sfigurato (noi diremmo semplicemente così abbellito) non potè essere una notizia di famiglia, e che, se pur non lo si vuole classificare fra le leggende, non è più possibile distinguere in esso il fondo storico, dato che ve ne sia [2]). Più oltre si afferma trovarsi nel racconto medesimo de'fatti cui nessun poeta avrebbe imaginato, e che provano in conseguenza essere quel racconto una riproduzione immediata del fatto; e come segno precisamente caratteristico si nota che le speranze nel Messia dei diversi personaggi che Luca introduce a parlare (1 e 2) rispondono esattamente alle circostanze ed alle relazioni di ciascuna di esse [3]). Ma queste differenze non sono già così pronunciate come Paulus pretende; ciò che piuttosto le caratterizza egli è ch'esse vanno procedendo dal generale al particolare, processo d'altronde naturale anco in un poeta o in una leggenda popolare qualunque. Dall'essere poi quelle speranze nel Messia concepite secondo il tipo ebraico, pretendesi che il racconto fosse redatto o per lo meno fissato dopo la morte di Gesù; ma il tipo ebraico di quelle speranze si mantenne anche dopo di lui [4]). (*Atti degli Apostoli*, 1, 6). Sopratutto devesi convenire con Schleiermacher che nulla è più difficile del riguardare que' discorsi siccome strettamente storici e del sostenere che Zaccaria, nel momento in cui riebbe l'uso della parola, se ne servisse per prorompere in quel cantico, senz'essere interrotto dalla gioia e dallo stupore dell'assemblea, sentimenti dai quali il narratore medesimo si sente pure interrotto. Comunque sia, aggiunge Schleiermacher, bisogna qui ammettere che l'autore ha aggiunto del suo ed

[1]) L. cit. pag. 69.
[2]) Schmidt's, *Bibliothek für Kritik und Exegese*, 3, 1, pag. 119.
[3]) Paulus, l. cit.
[4]) Confr. De-Wette, *Exeget. Handbuch*, 1, 2, pag. 9.

Digitized by Google

arricchito il racconto storico cogli slanci lirici della sua musa [1]); poichè, la supposizione di Kuinöl, che Zaccaria componesse e scrivesse posteriormente quel cantico, oltre all'essere singolare, contraddice di troppo il testo. Infine gli interpreti invocano vari altri tratti del quadro, che, a loro avviso, nessun narratore avrebbe potuto inventare giammai: tali sono, il segno interrogativo diretto a Zaccaria, la discussione in famiglia, e la posizione dell'angelo proprio alla destra dell'altare [2]). Ma essi con ciò mostrano soltanto o di non avere alcuna idea della poesia e della leggenda popolare, o di non volerne qui far uso; poichè la vera poesia e la vera leggenda si distinguono appunto per il carattere naturale e sorprendente dei tratti particolari [3]).

§ 19.

Esplicazione mitica del racconto in differenti gradi.

La necessità e la possibilità più sopra dimostrata di rivocare in dubbio la fedeltà storica del racconto porse occasione a molti teologi di dichiarare che tutta la relazione sull'annuncio della nascita del Battista è una leggenda nata dall'importanza di Giovanni presso i cristiani, siccome precursore di Gesù, e dalla imitazione di vari racconti dell'Antico Testamento, nei quali la nascita d'Isacco, di Samuele e particolarmente di Sansone trovasi in simil guisa annunciata. Ma, soggiungesi, tutto non è pura finzione; e può essere istoricamente vero che Zaccaria abbia vissuto a lungo con Elisabetta in una unione sterile; che un giorno nel tempio una congestione sanguigna abbia d'un subito paralizzato la lingua del vecchio sacerdote; che, tosto dopo, l'attempata sua moglie gli abbia dato un figlio e che nella gioia di questa egli abbia ricuperato l'uso della parola. Già fin d'allora, e ancor più quando

[1]) *Uber die Schriften des Lucas*, pag. 3.

[2]) Paulus et Olshausen intorno a questo passo; Heydenreich, l. c. 1, p. 87.

[3]) Confr. Horst, in *Henke's Museum*, 1, 4, pag. 705; Hase, *Leben Jesu* § 35; Vater, *Comm. zum Pentateuch*, 3, pag. 597; George, pag. 53, 91.

Digitized by Google

Giovanni fu divenuto un uomo ragguardevole, la memoria di quelle circostanze destò sensazione e se ne fermò la leggenda in discorso [1]).

Dee recar maraviglia il veder qui ricomparire, sotto un altro titolo, quasi la stessa spiegazione già da noi giudicata sotto il nome di spiegazione naturale. Pur ammettendo la possibilità d'una mescolanza di leggende posteriori nel racconto, poco o punto si modifica il giudizio recato sulla cosa stessa. L'esplicazione mitica sul cui terreno noi siamo ora entrati rinuncia, una volta per sempre, a riguardare i racconti siccome vera storia; tutte le particolarità di que'racconti debbono quindi in sè stesse essere per lei problematiche del paro; quanto al decidere se ve ne sia fra quelle da conservar come storiche, ella non può farlo che in base a determinati criterii; per esempio, la tale o tal'altra particolarità non è così difficile ad ammettersi o non è consona abbastanza allo spirito, all'interesse e al concatenamento della leggenda, per farla con verosimiglianza da questa derivare. Nel caso attuale si conservano siccome particolarità improntate di tal carattere, la lunga sterilità di Elisabetta e la mutolezza improvvisa di Zaccaria, dimodochè non si sagrifica che l'apparizione dell'angelo e la sua predizione. Ma siccome appunto la mutolezza di Zaccaria, subitamente inflitta e non meno subitamente cessata, perde, escludendo l'apparizione dell'angelo, la causa sopranaturale che sola vale a spiegarla, si veggono qui ricomparire tutte le difficoltà già esposte nell'argomentazione contro l'interpretazione naturale. Di più vi si aggiunge una inconseguenza; poichè, adottato che siasi il punto di vista mitico, riesce affatto inutile lo impigliarsi in queste difficoltà; più non supponendosi una fedeltà storica ne' racconti, non si è più obbligati a conservarli. Ora, ciò che qui si conserva come storico, vale a dire la lunga sterilità del matrimonio dei genitori del Battista, è siffattamente nello spirito e nell'interesse della poesia delle leggende ebraiche, che questo carattere ne addita, meglio di qualunque altro, l'origine mitica. E lo aver disconosciuto tale origine, qual disordine non ha mai gettato nel ragionamento di Bauer! Giusta le idee ebraiche si argomentò, a suo avviso, in questo modo: Tutti i figli nati dopo una lunga sterilità, e da parenti assai attempati, divengono grandi uomini: Giovanni nacque da genitori vecchi, e divenne un illustre dottore di penitenza; in conseguenza si credette di essere autorizzati a fare annunciare la sua nascita da un angiolo. Qual conclusione in-

[1]) E. F. Sui due primi capitoli, ecc., in *Henke's Magazin*, 5, 1, pag. 16 e seg.; Bauer, *Hebr. Mythol.*, 2, pag. 220.

Digitized by Google

forme! e Bauer vi è condotto unicamente dalla supposizione della tarda nascita di Giovanni. Prendasi invece quest'ultima supposizione siccome dato primitivo, e la conclusione ne deriva senza difficoltà di sorta. Il ragionamento è il seguente: Ammettevasi volentieri, riguardo ai grandi uomini, ch'essi fossero nati da genitori vecchi [1]), e che messaggieri celesti ne avessero annunciata la nascita, la quale umanamente non potevasi più attendere. Giovanni fu un grande uomo ed un grande profeta; in conseguenza, la leggenda lo fe' nascere da genitori avanzati in età e fece annunciar la sua nascita da un angelo [2]).

Interpretando il racconto della nascita di Giovan Battista come un semi-mito (il così detto *mito storico*) s'incontrano tutte le difficoltà di una mezza misura. Per tal motivo Gabler preferì scorgervi un mito puro, detto filosofico o piuttosto dogmatico [3]), ed Horst riguardò egli pure i due primi capitoli di Luca, e il racconto in questione che ne fa parte, come una finzione simbolica, in cui la storia della nascita del Messia è congiunta a quella del suo precursore, e le predizioni sul carattere e sulla attività di quest' ultimo trovansi foggiate a norma degli eventi; nel che, ciò che tradisce il poeta, ella è appunto la franca esattezza della narrazione in tutti i particolari [4]). Similmente Schleiermacher dichiarò ritenere il primo capitolo almeno di Luca per una

[1]) La causa di una tale opinione viene nel miglior modo chiarita da un passo, classico per questa materia, dell'Evangelo della *Natività di Maria* (Fabricius, *Codex apocryphus N. T.* 1, pag. 22 et seq.; Thilo, 1, pag. 322): « Deus — vi si dice — cum alicujus uterum claudit, ad hoc facit, ut mirabilius denuo aperiat, *et non libidinis esse, quod nascitur, sed divini muneris cognoscatur*. Prima enim gentis vestræ Sara mater nonne usque ad octogesimum annum infecunda fuit? et tamen in ultima senectutis ætate genuit Isaac, cui repromissa erat benedictio omnium gentium. Rachel quoque, tantum Domino grata, tantumque a sancto Jacob amata, diu sterilis fuit, et tamen Joseph genuit non solum dominum Ægypti, sed plurimarum gentium fame perituraruni liberatorem. Quis in ducibus vel fortior Sampsone, vel sanctior Samuele? et tamen hi ambo steriles matres abuere.... Ergo.... crede.... dilatos diu conceptus et steriles partus mirabiliores esse solere. » La tinta cristiano-ascetica di questo passo non impedisce (Hoffmann, pag. 141) di trovarvi la espressione esatta dell'idea dell'antico testamento. Pongasi soltanto, in principio, *naturæ*, se vuolsi, invece di *libidinis*, e dicasi poi qual significato, se non quello del nostro Apocrifo, potevano gli ebrei trovare in queste storie della nascita d'Isacco ecc., pur ammettendone la realtà.

[2]) De-Wette, *Kritik der mosaischen Geschichte*, pag. 67.

[3]) *Neuestes theol. Journal*, 7, 1, pag. 402 e seg.

[4]) In *Henke's Museum*, 1, 4, pag. 702 e seg.

Digitized by Google

piccola opera poetica sul fare di molte invenzioni ebraiche che noi ritroviamo ancora negli apocrifi. Per vero ei non vuole asserire che tutto sia inventato di pianta, anzi crede potervi essere, in fondo, dei fatti e una tradizione molto diffusa: su che il poeta si prese la libertà di ravvicinare ciò che era discosto e di dar forme precise ai dati incerti della tradizione; ragion per la quale egli opina che ogni sforzo per iscoprirvi la base storica e naturale, sia sforzo inutile ed infruttuoso [1]). Horst ha già congetturato che l'autore di questo passo fosse un cristiano tendente al giudaismo; Schleiermacher medesimo ammette ch'ei venisse composto da un cristiano della scuola ebrea, sviluppata in un tempo in cui esistevano ancora puri discepoli di Giovanni; questo passo mirava ad attirarli al cristianesimo, mostrando che il rapporto di Giovanni col Cristo era la sua propria e più elevata destinazione, e collegando in pari tempo al ritorno del Cristo una glorificazione esterna del popolo.

Una tale interpretazione del passo è la sola vera; e ciò appare evidentemente, solo che si considerino più da vicino gli scritti dell'antico testamento, ai quali, come notano quasi tutti i commentatori, questa storia dell'annuncio e della nascita di Giovan Battista somiglia in un modo singolare. Ma non bisogna raffigurarsi (ciò che ora serve così comodamente alle confutazioni [2]) della concezione mitica di questo paragrafo), non bisogna raffigurarsi che l'autore abbia sfogliazzato l'antico testamento e raccoltine ad uno ad uno i tratti sparsi. No, quei tratti, quali nell'antico testamento si trovano, relativi alla tarda nascita di uomini ragguardevoli, eransi da lungo tempo fusi in un quadro totale per il lettore, il quale ne toglieva quelli che più convenivano al caso speciale. — Il tipo più antico di tutti i tardi di nascita è Isacco. Nella stessa guisa che Zaccaria ed Elisabetta son detti avanzati nei loro giorni προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν (v. 5), così Abramo e Sara erano del pari avanzati in età, προβεβηκότες ἡμερῶν, (1, Mos. 18, 11, LXX), quando un figlio fu loro annunciato. Gli è particolarmente da questa storia che fu trasportata, nel racconto di Luca, l'incredulità del padre, fondata sull'età inoltrata de'parenti, e la domanda di un segno. Abramo, dopo che Dio gli ebbe promesso per il suo erede una posterità che possederebbe la terra di Canaan, come in atto di dubbio, richiese: Da che conoscerò che io possie-

[1]) *Über die Schriften des Lucas*, pag. 24 e seg. Ciò è riconosciuto anche da Hase, *Leben Jesu*, § 52. Confr. con § 32.

[2]) Per es. Hoffmann, pag. 142.

Digitized by Google

derò quella terra? κατὰ τί γνώσομαι ὅτι κληρονομήσω αὐτήν (1, Mos., 15, 8, LXX). Così qui Zaccaria: Da che conoscerò io ciò? κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο; (v. 18). La leggenda non trasse partito per Elisabetta dall'incredulità di Sara; questo nome d'Elisabetta che è detta una delle figlie d'Aaron, ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρὼν, potrebbe far pensare all'egual nome della moglie di Aaron, fratello di Mosè (2, Mos. 6, 23, LXX).

Dalla storia di un altro personaggio nato da tardi genitori, Sansone, è preso l'angelo che annuncia la nascita del figlio. Nel nostro racconto l'angelo apparisce al padre in mezzo al tempio, mentre nel libro de'giudici (13) egli apparisce prima alla madre, poi al padre in mezzo alla campagna, mutamento prodotto naturalmente dalla diversa condizione dei genitori rispettivi; oltrechè, giusta le idee degli ebrei ne'tempi posteriori, i sacerdoti avevano non di rado, mentre incensavano il tempio, angelofanie e teofanie [1]). Dalla medesima fonte deriva l'ordine che consacra sin dalla nascita Giovanni, del quale era nota la vita ascetica, al Nasireato (*nasir*, votato a Dio), — in quella guisa che per Sansone son vietati alla madre, fin dal tempo della di lei gravidanza, il vino, le bevande forti e gli alimenti impuri; — poi l'angelo prescrive al fanciullo l'egual regime di vita [2]), e di più aggiunge, come per Giovanni, che il fanciullo è votato a Dio fino dal ventre della madre [3]). Anco la promessa di opere ricche di benedizioni per il loro popolo è analoga per ambedue (Confr. Luc. 1, 16, 17, con Giud. 13, 5): così pure la formula finale sul crescere dei due fanciulli fecondo di speranze [4]).

Rimane ancora la storia d'un terzo personaggio nato tardivamente, di Samuele; forse sarebbe troppo arrischiato il considerare come una

[1]) Wetstein (*zu Luc.* 1, 11, pag. 647 e seg.) riporta dei passi da Giuseppe e dai Rabbini, ne' quali è detto che tali apparizioni furono retaggio di gran-sacerdoti. Ma il nostro passo medesimo (v. 22) attesta che si era facilmente disposti a supporne di simili anco per sacerdoti ordinari.

[2]) Giud. 12, 14 (LXX). Καὶ οἶνον καὶ σίκερα (al. μέθυσμα, ebr. שכר) μὴ πίετω. Luc. 1, 15: Καὶ οἶνον, καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ.

[3]) Giud. 13, 5: Ὅτι ἡγιασμένον ἔσται τῷ θεῷ (al. Ναζὶρ Θεοῦ ἔστα) τὸ παιδάριον ἐκ τῆς γαστρός (al. ἀπὸ τῆς κοιλίας).

Luc. 1, 15: Καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ.

[4]) Giud. 13, 24 e seg. Καὶ ηὐλόγησεν αὐτὸν κύριος, καὶ ηὐξήθη (al. ἠθρύνθη) τὸ παιδάριον· καὶ ἤρξατο πνεῦμα κυρίου συμπορεύεσθαι αὐτῷ ἐν παρεμβολῇ Δάν, ἀναμέσον Σαρὰ καὶ ἀναμέσον Ἐσθαόλ. Confr. 1, Mos. 21. 20.

Luc. 1, 18: Τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις, ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ.

Digitized by Google

semplice imitazione di quella storia la discendenza levitica di Giovanni (Confr. 1. Sam. 1, 1. 1; 1. Paralep. 7, 27); ma certo essa fornì il modello delle effusioni liriche che si trovano nel primo capitolo di Luca. Come la madre di Samuele rimettendo suo figlio al gran sacerdote prorompe in un inno (1. Sam. 2, 1. seg.), così il padre di Giovan Battista alla circoncisione del figlio: solo che nei particolari il cantico di Anna appare imitato, più che nel cantico di Zaccaria, in quello di Maria, sul quale ritorneremo più tardi. Il nome significativo di Giovanni (יוחנן, Θεόχαρις, *grazia di Dio*) è fissato anticipatamente dall'angelo; questa designazione ha un precedente nella designazione dei nomi di Ismaele e di Isacco [1]), ed un motivo nell'opinione che riguardava siccome provvidenziale la concordanza del significato del nome col significato storico dell'uomo. Nel passo di Luca, (v. 61), si osserva che il nome di Giovanni non era in uso nella famiglia di Zaccaria, osservazione che non mira ad altro se non a farne vieppiù spiccare l'origine celeste; la tavoletta, πινακίδιον, sulla quale il padre scrive il nome, fu suggerita sia dalla di lui mutolezza, sia dall'esempio di Isaia, che sur una tavoletta dovette scrivere i nomi significativi d'un fanciullo (Is. 8, 1, seg.) La sola particolarità straordinaria della quale si potrebbe credere che non vi sia l'analogia nell'antico testamento, è la mutolezza di Zaccaria, ed è su ciò che fondasi Olshausen per combattere l'esplicazione mitica del racconto [2]). Ma se si riflette che domandare e ricevere dei segni in garanzia d'una predizione era cosa abituale fra gli ebrei (Confr. Isaia, 7, 11, seg.); che la perdita temporanea d'un senso è inflitta come punizione straordinaria dopo una apparizione celeste (Act. ap. 9, 8, 17, seg.); che Daniele perde la parola mentre l'angelo gli parla, e non la ricupera se non dopochè l'angelo gli apre la bocca toccandogli le labbra (Dan. 10, 15, seg.); se, dico, si riflette a tutti questi esempi, si comprenderà che la mutolezza di Zaccaria può benissimo spiegarsi senza che nulla vi sia di reale e di storico nel fondo.

Di due particolarità accessorie e non maravigliose, l'una, la rettitudine, davanti a Dio, dei genitori di Giovanni (v. 6), è in ogni modo fondata semplicemente su ciò, che soltanto una coppia così pia poteva

[1]) 1 Mos. 16, 11, 20, (LXX): Καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ. 17, 19: — Ἰσαάκ.

Luc. 1, 5: Καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην.

[2]) Olshausen, *Bibl. Commentar*, 1, pag. 119; Hoffmann, pag. 146.

Digitized by Google

ricevere il favore d'un tal figlio, e in conseguenza essa non ha valore storico alcuno; l'altra invece, che Giovanni nacque sotto Erode (il grande), è senza dubbio un calcolo cronologico esatto.

In riassunto, noi siamo qui sopra un terreno mitico-poetico, e la sola realtà storica che si possa conservar con certezza riducesi a questa. Giovan Battista per le sue opere posteriori, e pei rapporti di queste colle opere di Gesù, produsse una impressione così potente che la leggenda cristiana si trovò indotta a glorificarne in quel modo la nascita, collegandola a quella di Gesù [1]) *a*).

[1]) Con questa interpretazione, confr. De-Wette, *Exeget. Handbuch zum N. T.* 1, 2, pag. 12.

NOTE CRITICHE AL CAPITOLO PRIMO.

a) Prima di entrare alla critica delle opinioni di Strauss mi conviene riportare ciò che Luca dice nel capo primo del suo vangelo circa la nascita di Giovanni ed i fatti che la precedettero. Si legge in quel capo:

A' dì di Erode, re della Giudea, vi era un certo sacerdote, *chiamato* per nome Zaccaria, della muta di Abia; e la sua moglie era della figliuola d'Aaronne, e il nome d'essa era Elisabetta.

Ora amendue eran giusti nel cospetto di Dio, camminando in tutti i comandamenti e leggi del Signore, senza biasimo.

E non avevan figliuoli, perciocchè Elisabetta era sterile, ed amendue eran già avanzati in età.

Or avvenne che, esercitando Zaccaria il sacerdozio davanti a Dio, nell'ordine della sua muta,

Secondo l'usanza del sacerdozio gli toccò a sorte d'entrar nel tempio del Signore, per fare il profumo;

E un angelo del Signore gli apparve, stando in piè dal lato destro dell'altar dei profumi;

E Zaccaria, vedutolo, fu turbato, e timore cadde sopra lui.

Ma l'angelo gli disse: Non temere, Zaccaria, perciocchè la tua orazione è stata esaudita: ed Elisabetta, tua moglie, ti partorirà un figliuolo al quale porrai nome Giovanni,

Digitized by Google

Ed egli ti sarà in allegrezza e gioia; e molti si rallegreranno del suo nascimento;

Perciocchè egli sarà grande nel cospetto del Signore; e non berrà nè vino nè cervogia, e sarà ripieno dello Spirito Santo, fin dal ventre di sua madre;

E convertirà molti dei figliuoli d'Israele al Signore Iddio loro;

E andrà innanzi a lui nello spirito e virtù d'Elia, per convertire il cuore dei padri ai figliuoli, e i ribelli alla prudenza dei giusti, per apparecchiare al Signore un popolo ben composto.

E Zaccaria disse all'angelo: A che conoscerò io questo? conciossiachè io sia vecchio, e la mia moglie sia ben avanti nell'età.

E l'angelo, rispondendo, gli disse: Io son Gabriele, che sta davanti a Dio, e sono stato mandato per parlarti, ed annunziarti questa buona novella.

Ed ecco tu sarai mutolo, e non potrai parlare infino al giorno che queste cose avverranno; perciocchè tu non hai creduto alle mie parole, le quali si adempieranno al tempo loro.

Or il popolo stava aspettando Zaccaria, e si maravigliava che egli tardasse tanto nel tempio;

E quando egli fu uscito, egli non poteva lor parlare; ed essi riconobbero che egli aveva veduta una visione nel tempio; ed egli faceva loro cenni e rimase mutolo;

Ed avvenne che, quando furon compiuti i giorni del suo ministerio, egli se ne andò a casa sua.

Or, dopo quei giorni, Elisabetta, sua moglie, concepette, e si tenne nascosta cinque mesi, dicendo:

Così mi ha pur fatto il Signore nei giorni, nei quali ha avuto riguardo a togliere il mio vituperio fra gli uomini.

Or si compiè il termine di Elisabetta per partorire; e partorì un figliuolo;

E i suoi vicini e parenti, avendo udito che il Signore avea magnificata la sua misericordia in verso lei, se ne rallegravan con essa.

Ed avvenne che nell'ottavo giorno vennero per circoncidere il fanciullo, e lo chiamavan Zaccaria, dal nome di suo padre.

Ma sua madre prese a dire: No, anzi sarà chiamato Giovanni.

Ed essi le dissero: Non vi è alcuno nel tuo parentado che si chiami per questo nome.

E con cenni domandarono al padre di esso, come voleva che egli fosse nominato;

Ed egli, chiesta una tavoletta, scrisse in questa maniera: Il suo nome è Giovanni. E tutti si maravigliarono.

Digitized by Google

E in quello stante la sua bocca fu aperta e la sua lingua sciolta; e parlava benedicendo Iddio;

E spavento ne venne su tutti i lor vicini; e tutte queste cose si divulgarono per tutta la contrada delle montagne della Giudea.

E tutti coloro che l'udirono le riposero nel cuor loro dicendo: Chi sarà mai questo fanciullo? E la mano del Signore era con lui.

E Zaccaria, suo padre, fu ripieno di Spirito Santo, e profetizzò dicendo, ecc.

È questo tutto il fatto riportato nel vangelo di Luca. Su tutto questo racconto Strauss dice: « Noi siamo qui sopra un terreno mitico-poetico, e la sola realtà storica che si possa conservar con certezza riducesi a questa: *Giovan Battista per le sue opere posteriori, e pei rapporti di queste colle opere di Gesù, produsse una impressione così potente che la leggenda cristiana si trovò indotta a glorificarne in quel modo la nascita, collegandola a quella di Gesù.* »

Dunque tutto il sopranaturale che avvi in questo racconto va relegato nella sfera del mito e della poesia. Ma io domando: si nega il sopranaturale perchè lo si vuol negare o perchè sia facile interpretare naturalmente il racconto? Io non vedo la facilità della interpretazione mitico-poetica: trovo anzi che alcuni passi ed il carattere generale del racconto non vi si prestano affatto. Chiunque voglia indurre altrui a credere ciò che non è deve necessariamente aver riguardo che il suo discorso o racconto non possa esser provato falso; or quando in un racconto si comprendono molte particolarità, alcune di esse potendo essere consultate, sia colla logica, sia colla storia, sia colla scienza, il racconto è proprio nella condizione di poter esser giudicato vero o dell'intutto falso. Non pare che lo Strauss siasi occupato delle particolarità che si contengono in questo capo del Vangelo di Luca che riguarda il Battista; ed io penso che egli avrebbe dovuto occuparsene. Le particolarità di che parlo si contengono in questi versi del Vangelo: — E un angelo del Signore gli apparve, stando in piè dal lato destro dell'altar dei profumi. — Or il popolo stava aspettando Zaccaria, e si maravigliava che egli tardasse tanto nel tempio; — Ed essi riconobbero che egli aveva veduto una visione nel tempio; ed egli faceva loro cenni e rimase mutolo; — E spavento ne venne su tutti i loro vicini; e tutte queste cose si divulgarono per tutta la contrada della montagna della Giudea. — Mi pare inconcepibile come l'autore della leggenda volesse venire a questi minuti dettagli esponendosi al pericolo di una critica severa che poteva provar falsa la leggenda. Se fu un discepolo del Battista che la compose e diffuse, si era ancora in tempo di consultare i contemporanei e di sapere se veramente Zaccaria una volta avesse ritardato più del solito la sua uscita dal tempio; se veramente era mutolo quando presentossi al popolo; se veramente il popolo riconobbe che il sacerdote aveva avuta una

Digitized by Google

visione; se veramente i fatti posteriori alla nascita del Battista incutessero spavento e si promulgassero per tutta la contrada delle montagne della Giudea. Il racconto tal quale è scritto ha il carattere speciale della promulgazione, quindi dei testimoni oculari, auricolari, e tutti contemporanei. Più che una leggenda, esso pare uno scritto raccolto da quanto tutti di quei tempi e di quella contrada sapevano, e destinato come storia ed esser tramandato ai posteri.

Ci si dirà, Omero scese a ben altre particolarità quando parlò degli dei e del loro intervento nelle cose degli uomini; ma io rispondo: Omero non pensò mai a fondare una religione: esso neppur sognò che i posteri dovessero del suo poema fare una teologia; e se qualcuno avesse detto al poeta greco: Ciò che tu narri degli Dèi è falso; Omero non se ne sarebbe maravigliato, ed avrebbe avuto il diritto di rispondere: Io ho scritto un poema, non una teologia; io sono un poeta, non un profeta o sacerdote o ispirato; io ho narrata la guerra dei Greci coi Trojani ed ho abbellito il mio libro facendo nelle cose umane intervenire le divinità.

Ma chi scrisse il vangelo o la leggenda sacra intendeva enunciar verità, fatti, storia, miracoli veri e reali; intendeva parlare di cose che erano il fondamento di una religione, di una fede, di una credenza; ed ammesso che questa religione fosse un'opera di uomini, chi ne scriveva i fatti doveva guardarsi bene di accennare certe particolarità che potendosi trovar false distruggevano affatto la veridicità o almeno l'importanza di veridico che si voleva dare al racconto.

La rassomiglianza dei fatti riguardanti la nascita del Battista con altri dell'antico testamento, come prova la possibilità dell'invenzione, così prova la possibilità della realtà, la prima dipende dal non ammettere la possibilità dei miracoli, la seconda dall'ammetterla.

Ove dunque si voglia pensare che il racconto di Luca circa la nascita del Battista appartenga al terreno mitico-poetico, noi domandiamo: perchè dunque tutte quelle particolarità che sono i caratteri della storia? perchè queste particolarità non ismentite da chi tra contemporanei aveva l'interesse e i modi di smentirle? perchè la fede in questi avvenimenti ha cominciamento con la fede negli avvenimenti dello stesso Cristo?

Digitized by Google

CAPITOLO SECONDO.

DISCENDENZA DAVIDICA DI GESÙ SECONDO DUE ALBERI GENEALOGICI.

§ 20.

Le due genealogie di Gesù, considerate indipendentemente l'una dall'altra.

Noi non avevamo per la storia della nascita di Giovan Battista che la sola narrazione di Luca; ma per la genealogia di Gesù noi abbiamo anche Matteo; dimodochè il controllo reciproco dei due narratori allevia da un lato il lavoro della critica, se pur lo moltiplica dall'altro. Del resto l'autenticità dei due primi capitoli di Matteo, i quali racchiudono la storia della nascita e della infanzia di Gesù, fu contestata al pari di quella dei paragrafi paralleli di Luca *); ma le medesime prevenzioni essendo invalse così per Matteo che per Luca, a ragione bastarono confutazioni solide per ridurre i dubi al silenzio †).

La storia dell'annunciazione e della nascita di Gesù è preceduta in Matteo (11, 17), seguita in Luca (3, 23, 28), da un albero genealogico, il quale deve attestare la discendenza davidica di Gesù, siccome

*) Trovasi uno studio approfondito, ma impigliato in isforzi artificiali di conciliazione, in Hoffmann, pag. 145; declamazioni insignificanti, in Osiander, pag. 84.

†) Vedi l'*elenco* in Kuinöl, *Comm. in Matth.*, *Proleg.*, pag. XXVII.

Digitized by Google

Messia. Queste genealogie, così studiate isolatamente che raffrontate l'una coll'altra, forniscono schiarimenti così importanti sul carattere dei racconti evangelici, che non si può a meno di esaminarle da vicino. Cominciamo dal prenderle isolatamente l'una dall'altra; qui pure ciascuna di esse, e quella di Matteo per la prima, si avrà a considerare tanto in sè stessa quanto ne' suoi rapporti coi passi paralleli dell'antico testamento.

La genealogia comunicata dall'autore del primo evangelo merita d'essere confrontata con sè medesima, poichè nella fine (v. 17) ella presenta un risultato, una somma *); e confrontandone gli elementi si può ricercare sino a qual punto la somma vi corrisponda. È detto, in fatti, nel riassunto, che da Abramo a Cristo v'hanno tre volte quattordici generazioni; quattordici da Abramo a Davide, quattordici da Davide all'esilio di Babilonia, e quattordici infine da quell'epoca a Cristo. Se noi rifacciamo il conto, troviamo da Abramo a Davide, ambedue compresi, i quattordici (v. 2, 5). Così pure da Salomone a Geconia, dopo il quale è fatta menzione dell'esilio di Babilonia (6, 11); ma da Geconia sino a Gesù, anche contando quest'ultimo, non si trovano che tredici generazioni (v. 12, 16). Come spiegare questa differenza fra la somma posta dall'autore ed i numeri che la precedono? Si congetturò che l'errore provenisse dai copisti, per omissione d'un

*) Perchè la discussione in cui entra l'autore venga più facilmente seguita, io qui trascrivo la genealogia di Gesù secondo Matteo: Abramo generò Isacco; Isacco generò Giacobbe; Giacobbe generò Giuda e i suoi fratelli; Giuda generò Phares e Zara da Ismar; Pharas generò Efrom; Efrom generò Aram; Aram generò Aminadab; Aminadab generò Naasson; Naasson generò Salmon; Salmon generò Booz da Raab; Booz generò Obed da Ruth; Obed generò Jesse; Jesse generò Davide re; Davide re generò Salomone dalla moglie d'Uri; Salomone generò Roboamo; Roboamo generò Abia; Abia generò Afa; Afa generò Giosafat; Giosafat generò Joram; Joram generò Ozia; Ozia generò Gioatam; Gioatam generò Achaz; Achaz generò Ezechia; Ezechia generò Manasse; Manasse generò Amon; Amon generò Giosia; Giosia generò Geconia e i suoi fratelli, al tempo dell'esilio di Babilonia; dopo l'esilio di Babilonia, Geconia generò Salatiele; Salatiele generò Zorobabele; Zorobabele generò Abiud; Abiud generò Eliachim; Eliachim generò Sadoc; Sadoc generò Achim; Achim generò Eliud; Eliud generò Eleazaro; Eleazaro generò Matthan; Matthan generò Giacobbe; Giacobbe generò Giuseppe, marito di Maria, da cui nacque Gesù, chiamato il Cristo. Tutte le generazioni sono, da Abramo a Davide, quattordici, da Davide all'esilio di Babilonia, quattordici; e dall'esilio di Babilonia sino a Cristo, tredici. *(Nota del Traduttore).*

Digitized by Google

nome nell'ultima serie dei quattordici [1]); ma questa congettura diviene assai improbabile, ove si pensi che il nome mancava sino dai tempi di Porfirio [1]); il Gioachimo, Ιωαχειμ [2]), intercalato in alcuni manoscritti e versioni tra Giosia e Geconia, non completerebbe l'ultima serie dei quattordici, che è incompleta, ma accrescerebbe la seconda, che è completa [3]). Siccome questo errore, senza alcun dubio proviene dall'autore della genealogia, domandasi in che modo egli abbia contato per avere quattordici membri anche nella sua terza sezione. Il mezzo di contare altrimenti si trova facilmente secondochè si pongono dei nomi dentro o fuori delle rispettive serie dei quattordici. Di vero, si dovrebbe credere che il nome incluso nella serie precedente sia necessariamente escluso da quella che segue. Ma potria darsi che il redattore di quest'albero genealogico avesse contato diversamente; per lo meno esso nomina due volte Davide nel conto: e che perciò, s'ei l'avesse compreso così nella prima che nella seconda sezione, per erroneo che fosse un tal modo di calcolare, di certo questo artificio, come più sopra l'interpretazione di Gioachimo, non riempirebbe la lacuna nella terza serie, ma solo accrescerebbe d'un nome la seconda. Bisognerebbe adunque, con alcuni commentatori [4]), chiudere la seconda serie, non già, come suolsi, con Geconia, ma con Giosia, che lo precede immediatamente; allora Geconia, divenuto sopranumerario nella seconda serie per la duplicazione di Davide, entrerebbe nella terza serie, la quale avrebbe, incluso Gesù, quattordici membri.

Tuttavia sembra troppo arbitrario che il redattore abbia bensì contato il nome finale della prima serie dei quattordici nella seconda serie, ma non abbia contato egualmente l'ultimo termine della seconda nella terza. In conseguenza, altri commentatori preferirono contar due volte come Davide, così pure la terza serie ha quattordici

[1]) Paulus, *Exeget. Handbuch*, pag. 292.
[2]) Secondo san Gerolamo, in *Daniel.*, *init.*
[3]) Vedi Wetstein intorno a questo luogo.
[4]) Paulus, l. cit. Lange comprende implicitamente nel numero anche Maria (allora si dovrebbe far lo stesso, più sopra, con Thamar, ecc.) e opina che questa enumerazione miri allo scopo di preparare con un'apparente errore di calcolo alla nascita miracolosa di Gesù (senza la cooperazione di Giuseppe — ma allora non si dovrebbe contare quest'ultimo!)
[5]) Per es., Fritzsche, *Comment. in Matth.*, pag. 13.

Digitized by Google

membri, anche senza Gesù [1]). Ma questo calcolo, mentre evita una irregolarità, ricade in un'altra: che cioè (v. 17), nella frase: Da Abramo a Davide, ecc., ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαβὶδ, κτλ., Davide è incluso; mentre dalla frase: Dall' esilio di Babilonia sino a Cristo, ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ, il Cristo è escluso. Vi si sfugge, se invece di Giosia si conta due volte Geconia; con che per la terza serie si hanno quattordici nomi, compreso Gesù; ma per non ne avere uno di troppo nella seconda, bisogna rinunciare a contar due volte Davide. Ma qui si ricadrebbe, solo in senso inverso, nella medesima irregolarità a cui volevamo prima sfuggire, che cioè si dovrebbe contar doppiamente nel passare dalla seconda alla terza serie, e non nel passare dalla prima alla seconda. Forse la vera spiegazione fu intraveduta da De-Wette, il quale osserva che, nel conto totale, v'ha qualche cosa infatti, ai due passaggi, che si contò due volte; la prima volta una persona, Davide, che vuol essere calcolata in doppio; la seconda un avvenimento, l'esilio di Babilonia, che cade fra Giosia e Geconia. Quest'ultimo, non avendo regnato che tre mesi a Gerusalemme, ed avendo passato la maggior parte della sua vita a Babilonia, è, veramente, nominato alla fine della seconda serie per legar questa coll'ultima, ma vuol essere contato al principio della terza [2]).

Confrontiamo ora coi passi corrispondenti dell'antico testamento la genealogia di Matteo, sempre independentemente da quella di Luca; essa non concorda completamente con que'passi, e il risultato di questo confronto è opposto a quello che fu precedentemente ottenuto: vale a dire, che, se la genealogia considerata in sè stessa è costretta a raddoppiare un termine per riempire il suo quadro, ella omette, confrontata coll'antico testamento, vari termini, per non oltrepassare il suo numero di quattordici. Questa genealogia, riguardata siccome il celebre albero genealogico della casa reale di Davide, si può comparare coll'antico testamento da Abramo sino a Zorobabele ed ai suoi figli, epoca in cui la famiglia di Davide comincia a rientrare nell' oscurità, e in cui non facendone più cenno l'antico testamento, cessa

[1]) Pur che almeno questa esclusione non derivi dal motivo mistico di Olshausen, *Comment.*, 1, pag. 46, il quale pretende non essere *conveniente* l'incorporare Gesù stesso nelle generazioni, ma il metterlo a parte come coronamento del tutto. Ma che non si troverebbe colla parola *conveniente*? Un'altra ragione, per cui *convenga* il contare due volte Davide, ci è data adesso da Hoffmann, pag. 149.

[2]) *Exeget. Handbuch*, 1, 1, pag. 12.

Digitized by Google

ogni garanzia di confronto per la genealogia di Matteo. La serie delle generazioni da Abramo sino a Giuda, Fares ed Esron, si conosce abbastanza dalla Genesi; quella da Fares sino a Davide si trova alla fine del libro di Ruth e nel secondo capitolo del primo libro dei Paralipomeni; quella da Davide sino a Zorobabele nel terzo capitolo del medesimo libro; senza contare alcuni punti isolati di confronto.

Terminando il parallelo, noi troviamo la linea da Abramo a Davide, vale a dire tutta la prima serie dei quattordici nella nostra genealogia, concordante, nei nomi d'uomini, coi dati dell'antico testamento; ma si hanno di più alcune donne, una delle quali forma difficoltà. Ivi si dice (v. 4), che Raab fu madre di Booz; non solo ciò è privo di conferma nell'antico testamento, ma, supponendo ch'ella fosse la bisavola di Jesse padre di David, si frapporrebbero tra la sua epoca e quella di David (dal 1450 al 1050 circa av. G. C.) troppo poche generazioni; poichè non se ne avriano che quattro per quattrocento anni, comprendendovi Raab o Davide. Questo errore ricade anche sulle genealogie dell'antico testamento, poichè Salmon, bisavolo di Jesse, è chiamato marito di Raab in Matteo, e così nel libro di Ruth (4, 20), che in Matteo stesso, figlio di Naasson, il quale (secondo 4, Mos. 1, 7) apparteneva ancora al tempo del passaggio nel deserto [1]); di là venne facilmente l'idea di unire il figlio di Naasson con questa Raab, che aveva salvato gli spioni israeliti (Jos. 2), e di far entrare nella famiglia di Davide e del Messia questa donna a cui il patriottico Israelita attribuiva una importanza particolare (Confr. Jac. 2, 25, Hebr. 11, 31).

Più numerose divergenze s'incontrano nella sezione di Davide sino a Zorobabele ed a suo figlio, vale a dire nella seconda serie dei quattordici, compresi i primi termini della terza. Primamente, mentre qui (v. 8,) si dice: Gioram generò Ozia, Ἰωρὰμ ἐγέννησε τὸν Ὀζίαν, noi leggiamo (nel 1, Paralip. 3, 11, 12) che Ozia era non il figlio, ma il nipote del figlio di Joram; che tre re regnarono fra essi, Ocozia, Joas ed Amazia; e che solo a quest'ultimo succede Ozia (2, Paralip. 26, 1; od Azaria, come lo si chiama nel 1, Paralip. 3, 12, e nel 2, Re, 14, 21. In secondo luogo, il nostro genealogista dice: Giosia generò Geconia e i suoi fratelli, Ἰωσίας δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ. Ma, da un lato, noi vediamo (1, Paralip. 3, 16) che il figlio e successore di Giosia si chiamò Gioachimo, e che fu soltanto il figlio

[1]) L'espediente di Quinöl, *Comm. in Matt.*, pag. 5, il quale vuol distinguere la Raab qui nominata dall'altra più famosa, oltre ad essere completamente arbitrario, diviene con ciò superfluo.

Digitized by Google

e successore di questo Gioachimo che si chiamò Geconia o Gioachin, (2, Re, 24, 6. 2, Paralip. 36, 8); d'altro lato il passo dell'antico testamento non nomina alcun fratello di Geconia, a cui l'evangelista attribuisce de'fratelli; era Gioachimo che aveva dei fratelli; dimodochè la menzione dei fratelli di Geconia, in Matteo, potrebbe sembrar prodotta da una confusione tra quegli uomini. — Una terza divergenza si trova riguardo a Zorobabele. Mentre Matteo (v. 12) lo chiama figlio di Salatiele, ei discende secondo il 1 Paralip. 3, 19 da Geconia, non per via di Salatiele, ma di Phadaia suo fratello; al contrario in Esdra (5, 2, e in Aggeo, 1, 1) Zorobabele vien designato, del pari che in Matteo, siccome figlio di Salatiele. — Infine Abiud è indicato dall'evangelista qual figlio di Zorobabele, mentre nel 1. Paralip. 3, 19 seg. tra i figli di Zorobabele non si ritrova; forse perchè Abiud non era che il sopranome d'uno dei figli quivi indicati [1]).

Di queste divergenze, la seconda e la terza non recano alcun pregiudizio e ponno essersi introdotte così senza mire prefisse che senza troppa negligenza; poichè l'omissione di Gioachino può esser veramente derivata da una somiglianza di nomi. Questa confusione avrà pure prodotto la menzione dei fratelli di Geconia; e ciò che è detto di Zorobabele è in parte conforme e solo in parte contrario alle notizie fornite dall'antico testamento. Non così facilmente si disbriga la divergenza citata in primo luogo, l'omissione cioè di tre re ben noti. Vero è che anche qui si fece valere la somiglianza dei nomi e si pretese che l'autore fosse saltato, senza disegno di sorta, dal nome di Joram a quello di Ozia, invece che a quello somigliante di Ocozia. Ma questa omissione, dopochè Davide fu contato due volte, troppo bene s'attaglia col desiderio dell'autore d'aver tre serie da quattordici, e non si può a meno di scorgervi, con san Gerolamo, una intenzione particolare [2]). Avendo l'autore quattordici nomi da Abramo a Davide,

[1]) Hoffmann, pag. 154, secondo Hug, *Einl.* 2, pag. 271.

[2]) Confr. Fritzsche, *Comm. in Matth.*, pag. 19; Paulus, *Exeget. Handbuch*, pag. 289; De-Wette, *Exeg. Handb.*, su questo passo. Quanto ad Olshausen, pag. 46, che dice non poter essere stato disegno di Matteo l'aver per forza il numero 14, poichè egli salta varii termini, gli è veramente un prender le cose a rovescio; se ne dovrebbe, per l'opposto, concludere, che l'autore ponesse, fuor di dubbio, un interesse particolare al numero quattordici, chè altrimenti non avrebbe, per non oltrepassar questo numero, omessi dei nomi ben noti. — Nello stesso modo si confuta l'interpretazione, la quale, davanti le lacune segnalate ai nomi di Joram

Digitized by Google

ove presentavasi una division naturale, sembra ch'ei desiderasse trovare l'ugual numero anco nelle divisioni successive. Ora due altre divisioni gli si offrivano da sè medesime, poichè l'esilio di Babilonia divideva in due tutto il resto della serie. Ma non corrispondendo esattamente la seconda divisione a quel desiderio, inquantochè l'albero genealogico dei discendenti di Davide sino all'esilio dava quattro nomi di più, l'autore lasciò quei quattro nomi da banda. E perchè appunto quelli e non altri? Ciò sarebbe difficile a decidersi [1]).

Quanto al sapere perchè mai l'autore di questa genealogia ponesse tanta cura a ripetere tre volte lo stesso numero, potrà ben darsi, come alcuni ammettono, ch'e' non fosse che un semplice artificio mnemonico, solendo gli Orientali dividere le genealogie in sezioni eguali per meglio ritenerle [2]); ma anco un motivo mitico potrebbe essersi aggiunto. Lo si avrà questo motivo a cercare nel numero speciale che è ripetuto tre volte o solo nel triplice ritorno del medesimo numero? Non è probabile che il genealogista amasse proprio la ripetizione del numero quattordici, siccome il doppio del sacro numero sette [3]), chè in tal caso ei non avrebbe così interamente nascosto il numero sette nel numero quattordici; ancor meno si può ammettere con Olshausen che il numero quattordici si volesse far spiccare siccome rappresentante il valor numerico del nome di Davide [4]); poichè questi puerili artificii dei rabbini non si ritrovano negli evangeli.

Potrebbe dunque darsi piuttosto, che essendo risultato per caso la prima volta il numero quattordici, il genealogista amasse conservarlo ripetendo-

e di Giosia (v. 8, 11), intende la parola *generò*, ἐγέννησε, non nel senso letterale, ma in un senso più ampio: *era tra' suoi discendenti, e posteris ejus erat;* come se il genealogista, lungi dallo escludere i termini omessi, avesse voluto invece comprenderli implicitamente nella lista (Quinöl su questo passo). In tal caso è impossibile ch'egli avesse contato come fece. D'egual valore è la scappatoia di Hoffmann, il quale prende qui il γενεὰ non per grado, ma per generazione; dimodochè, il v. 17, ἀπὸ Δαβὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος γενεαὶ δεκατέσσαρες, significherebbe soltanto che da Davide sino all'esilio, o, come calcola Hoffmann, sino alla ricostruzione del Tempio, v'ebbero 14 età d'uomini, vale a dire 500 anni; con che non sarebbe detto che la famiglia in questione avesse avuto solo 14 rampolli (pag. 156). E pure non se ne enumerano proprio che 14!

[1]) Tuttavia confrontisi Fritzsche, su questo passo.

[2]) Fritzsche, *in Matt.*, pag. 11.

[3]) Paulus, pag. 292. Del resto davasi importanza al numero sette anche nelle genealogie. Lo si vede, per es., dal passo: ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνώχ, *Enoc settimo dopo Adamo.* Jud., v. 14.

[4]) *Bibl. Comment.*, pag. 46. Nota.

Digitized by Google

lo; poichè gli Ebrei si raffiguravano che le grandi visite divine, favorevoli o funeste, ritornassero ad intervalli regolari: e però in quella guisa che il fondatore del sacro popolo era succeduto, dopo quattordici generazioni, al re secondo il cuore di Dio, così il figlio di Davide, il Messia, doveva esser sorto in capo a quattordici generazioni dopo la restaurazione del popolo ebreo [1]). Noi troviamo una regolarità affatto simile fino nelle più antiche genealogie della genesi. Come, secondo il libro della generazion degli uomini, *βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων*, cap. 5, Noè, secondo padre del genere umano, è il decimo dopo il primo padre Adamo: così dopo Noè, o per meglio dire, dopo il figlio di Noè, Abramo, il padre de' fedeli, è il decimo [2]).

Questo modo di trattare *a priori* il proprio soggetto, questo letto di Procuste sul quale l'autore ora si raccorcia, ora si allunga quasi come farebbe un filosofo che costruisse un sistema, non desta certo una prevenzione favorevole al redattore della nostra genealogia. Vero è che si invoca l'abitudine de'genealogisti orientali di permettersi siffatte omissioni; ma colui che, dichiarando formalmente, *tutte le generazioni*, *πᾶσαι αἱ γενεαί*, essere state quattordici durante un certo intervallo, dà una lista in cui, sia caso, sia disegno, mancano vari termini, dà prova di un arbitrio o di una mancanza di critica, ben capaci di scuotere la fiducia nel suo albero genealogico.

La genealogia di Luca, presa isolatamente, non presenta tanti errori come quella di Matteo; perocchè, se la si confronti con sè medesima, non se ne possa trarre conclusione alcuna, mancandovi la controprova di una somma [3]). Di più tale controprova manca eziandio,

[1]) Vedi Schneckenburger, *Beiträge zur Einleitung in das N. T.*, pag. 41 e seg., e il passo citato di Giuseppe, *B. j.* 6, 4, 8. Si può inoltre confrontare il passo citato da Schöttgen (Horæ hebr. et talmud. ad Matt., 1) della *Synopsis Sohac*, pag. 132, n. 18: « Ab Abrahamo usque ad Salomonem quindecim sunt generationes; atque tunc luna fuit in plenilunio. A Salomone usque ad Zedechiam iterum sunt quindecim generationes, et tunc luna defecit, et Zedechiæ effossi sunt oculi. »

[2]) De-Wette ha già richiamato l'attenzione sulla analogia delle tavole genealogiche dell'antico testamento colle tavole evangeliche; quanto alla regolarità sistematica dei numeri, *Kritik der Mosaischen Geschichte*, pag. 69; confr. pag. 48.

[3]) Anch'essa però procede per il numero settenario: tre volte sette da Adamo ad Abramo; due volte da Abramo a Davide; tre volte da Nathan a Salatiele; tre volte da Zorobabele a Gesù; in tutto undici volte sette, e bisogna contar Adamo due volte. Theile ne fa l'osservazione: *Zur Biographie Jesu*, pag. 45.

Digitized by Google

per la maggior parte, dal lato dell'antico testamento, poichè da Davide a Nathan, essa discende per via di nomi quasi affatto ignoti e pei quali l'antico testamento non fornisce albero genealogico di sorta. Essa non tocca che in due membri, Salatiele e Zorobabele, una linea menzionata nell'antico testamento; ma, qui pure, essa è in contraddizione col 1. Paralip. 3, 17. 19 e seg., poichè fa Salatiele figlio di Neri, mentre il passo citato dell'antico testamento lo dice figlio di Geconia; e nomina come figlio di Zorobabele un Resa, che manca tra i figli di Zorobabele nei Paralipomeni. Trovasi pure nella lista anti-abraamica una differenza, in quantochè essa intercala, tra Arphaxad e Sela, un Cainan (Καϊνάν), che non esiste nel testo ebreo (1, Mos. 10, 24; 11, 12 seg.), ma che d'altronde era stato già intercalato dai LXX. Veramente, nella terza generazione della prima serie, contando da Adamo, anche il testo originale reca questo nome, e di là sembra che la traduzione dei LXX l'abbia trasferito al medesimo posto nella seconda serie, contando da Noè.

§ 21.

Confronto delle due genealogie. Tentativi per conciliarne le contraddizioni.

Risultati ben più singolari colpiscono lo spirito quando si confrontano l'una coll'altra le due genealogie di Matteo e di Luca e si fa ragione delle loro divergenze. Talune delle differenze sono invero senza pregiudizio ed anco insignificanti: tale è la differenza nella direzione, in quanto quella di Matteo discende da Abramo a Gesù, e quella di Luca rimonta da Gesù a' suoi antenati; tale è pure la diversa estensione dell'albero genealogico che Matteo ristringe ad Abramo, mentre Luca lo continua sino ad Adamo e a Dio medesimo, prolungando forse, nel senso universalista di Paulus, un documento ch'egli aveva sott'occhi [1]). Una più grave difficoltà già si presenta nella differenza notevole fra

[1]) Vedi Grisostomo e Lutero, in Credner, *Einleit. in das N. T.*, pag. 145. Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, 1, pag. 659.

Digitized by Google

il numero delle generazioni per periodi eguali: da Davide a Giuseppe, Luca conta quarantuna generazione, e Matteo solamente ventisei. Ma la principale difficoltà si è che Luca dà per antenati a Gesù individui per la massima parte tutt'altri da quelli che gli dà Matteo; non già ch'essi non s'accordino nel far risalire le origini di Gesù per via di Giuseppe a Davide ed Abramo; non già ch'essi non s'accordino eziandio nelle generazioni da Abramo sino a Davide, e più tardi nei due nomi di Salatiele e di Zorobabele; ma il punto veramente disparato si è che da Davide al padre adottivo di Gesù, nomi differenti affatto si trovano in Luca ed in Matteo. Secondo Matteo, il padre di Giuseppe chiamasi Giacobbe; secondo Luca Eli; secondo Matteo, il figlio di Davide, per via del quale Giuseppe discendeva da questo re, era Salomone; secondo Luca, Nathan; indi, l'albero genealogico di Matteo discende per la linea regale nota, e quello di Luca per una linea collaterale ignota. Queste due linee non concorrono che in Salatiele ed in Zorobabele, in modo però ch'esse variano tosto e sul padre di Salatiele e sul figlio di Zorobabele. Sembrando la differenza fra le due liste una contraddizione completa, si fecero in ogni tempo numerosissimi tentativi di conciliazione. Senza parlare di spedienti evidentemente insufficienti, quali una esplicazione mistica [1]) o un mutamento arbitrario di nomi [2]), si formarono particolarmente su questo punto due coppie d'ipotesi: e queste due ipotesi di ciascuna coppia s'appoggiano reciprocamente, o almeno hanno affinità l'una coll'altra.

La prima coppia è formata dalla supposizione di sant'Agostino e dall'opinione dell'antico cronologista, Giulio Africano. L'uno imagina che sia esistito per Giuseppe un rapporto di adozione, e che nell'uno dei due evangelisti sia indicato il padre reale, nell'altro il padre adottivo, coi loro alberi genealogici rispettivi [3]); l'altro ammette esservi stato, fra i parenti di Giuseppe, il matrimonio, voluto dalla legge ebraica, di un fratello colla vedova del fratello morto; quindi l'uno dei due alberi genealogici appartenere al padre naturale e l'altro al padre legale di Giuseppe; e discender Giuseppe dalla casa di Davide per via dell'uno nella linea di Salomone, per via dell'altro in quella di Nathan [4]). La prima questione che presentasi è qual

[1]) Orig. *Homil. in Lucam*, 28.

[2]) Luther, *Opere*, t. 14, ediz. Walch. pag. 8 e seg.

[3]) *De consensu evangelistarum*, 2, 3, e *C. Faust.*, 3, 3; fra i moderni, per es., E. F. in *Henke's Magazin*, 5, 1, 180 e seg.

[4]) In Euseb, H. E, 1, 7, e recentemente, per es., Schleiermacher, *Über den Lukas*, pag. 55.

Digitized by Google

delle due genealogie dia il padre naturale, e quale il padre legale, cogli alberi genealogici corrispondenti. La si può risolvere secondo due criteri, l'uno dei quali appartiene più alla lettera, e l'altro più allo spirito ed al carattere dei due evangelisti. Questi criteri condussero ad una soluzione opposta. Sant'Agostino, e, prima di lui, Giulio Africano, ricercarono quale dei due evangelisti, per designare il rapporto fra Giuseppe e quello ch'egli chiama il padre di Giuseppe, si serva d'una espressione che indichi in modo più preciso dell'altro una figliazione naturale. Ora Matteo impiega appunto una tale espressione. Infatti, quand'egli dice: Giacobbe generò Giuseppe, Ἰακὼβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ, la parola *generare*, γεννᾶν, sembra non possa designare che il rapporto della figliazione naturale: laddove le parole di Luca: Giuseppe figlio di Eli, Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλί, sembrano indicare tanto un figlio adottivo quanto un figlio considerato siccome tale in virtù del matrimonio contratto, secondo la legge ebraica, fra una vedova e il fratello di suo marito. Ma, siccome questa legge avea giustamente per iscopo di conservare il nome e la schiatta d'un uomo morto, era costume ebreo il registrare il primo figlio nato da una tale unione, non nella famiglia del padre naturale, come fa Matteo, ma in quella del padre legale, siccome Luca avrebbe fatto secondo la supposizione precedente. Come mai l'autore del primo evangelo, o per lo meno della genealogia, egli così informato alle idee ebraiche, avrebbe commesso un simile errore? Laonde Schleiermacher, avuto riguardo allo spirito dei due evangelisti, crede dover ammettere che Matteo, malgrado la sua espressione *generò*, ἐγέννησε, dia tuttavia, secondo l'uso ebraico, l'albero genealogico del padre legale; mentre Luca, straniero forse alla Giudea e meno versato nella cognizione dei costumi ebraici, avrebbe preso, secondo lui, l'albero genealogico dei più giovani fratelli di Giuseppe, i quali furono iscritti, non come il primogenito, sulla lista del padre legale defunto, ma sulla lista del padre naturale, da Luca creduta eziandio la genealogia di Giuseppe il primogenito; la qual genealogia, se era quella di Giuseppe secondo la natura, non lo era secondo la legge ebraica [1]). Ma, astrazion fatta da quanto proveremo più sotto, che cioè la genealogia in Luca può difficilmente considerarsi come opera dell'autore dell'evangelo, e che quindi nulla si può concludere, per ispiegar l'albero genealogico, dalla sua minor cognizione degli usi ebraici, — il genealogista nel primo vangelo non avrebbe scritto senza addizione

[1]) *Über den Lukas*, pag. 55. Confr. Winer, *Realwörterbuch*, vol. 1, pag. 650.

Digitized by Google

alcuna la parola *generò*, ἐγέννησε, s'ei non avesse pensato che ad una paternità legale. Così, a questo riguardo, l'una delle due opinioni intorno al rapporto delle genealogie non ha alcun vantaggio sull'altra.

Finora noi non abbiamo fatto che tracciare nelle generali questa ipotesi; ora vuolsi esaminarla più da vicino per giudicare s'ella sia ammissibile. Supponiamo un matrimonio del fratello del defunto colla sua vedova: l'esame ed il risultato rimarranno assolutamente gli stessi, sia che togliamo a Matteo, con sant'Agostino e Giulio Africano, l'indicazione del padre naturale, sia che la togliamo a Luca, con Schleiermacher. Noi prenderem dunque ad esaminare il rapporto, a cagion d'esempio, sotto la prima forma, tanto più che Eusebio, seguendo Giulio Africano, ci lasciò intorno ad essa una spiegazione esatta assai. Giusta questo modo di vedere, la madre di Giuseppe fu prima maritata coll'uomo designato da Luca qual padre di Giuseppe, con Eli; morto Eli senza figli, suo fratello, cioè Giacobbe, detto padre di Giuseppe da Matteo, sposò, a termini della legge ebraica, la vedova e generò Giuseppe. Allora Giuseppe fu considerato legalmente qual figlio del defunto Eli, come lo chiama Luca, mentre, naturalmente, egli era figlio di suo fratello, Giacobbe, figliazione seguita da Matteo.

Ma, condotta sin qua solamente, l'ipotesi sarebbe ben lungi dal bastare; poichè se i due padri di Giuseppe erano fratelli veri, figli dello stesso padre, essi avevano un solo e medesimo albero genealogico; e in tal caso le due genealogie non dovrebbero diversificare che nel padre di Giuseppe; al di là di questo, esse avrebbero dovuto concorrere tosto di nuovo. Per ispiegare in qual modo esse possano divergere sino a Davide, bisogna aggiungere la seconda ipotesi, fatta eziandio da Giulio Africano, che cioè i due padri di Giuseppe non fossero stati che fratelli uterini, avessero cioè avuto la medesima madre, senza avere il medesimo padre. Si dovria dunque ammettere che la madre dei due padri di Giuseppe fu maritata due volte, la prima col Matthan di Matteo, discendente da Davide per Salomone e per la linea regale, al quale essa generò Giacobbe, la seconda, prima o dopo, col Matthan di Luca, discendente da Davide per via di Nathan, al quale essa generò Eli. Essendosi Eli maritato ed essendo morto senza figli, il suo fratello uterino Giacobbe sposò la vedova e generò Giuseppe, che fu legalmente considerato qual figlio del defunto.

Senza dubbio l'ipotesi d'un matrimonio così complicato in due gradi che si seguono immediatamente, ipotesi a cui ci ha costretti la divergenza delle due genealogie, non è assolutamente impossibile, ma

Digitized by Google

è inverosimile. Ora la difficoltà è raddoppiata dalla concordanza che in mal punto s' incontra, in mezzo a due serie divergenti, nei due gradi di Salatiele e di Zorobabele. Infatti, per ispiegare come mai Neri in Luca possa chiamarsi, del pari che Geconia in Matteo, padre di Salatiele, padre di Zorobabele, bisognerebbe non solo rinnovar l'ipotesi d'un matrimonio tra un fratello e la vedova di suo fratello, ma ammettere eziandio che i due fratelli succedutisi nel matrimonio colla medesima moglie non fossero fratelli che dal lato materno. La difficoltà non viene essenzialmente diminuita col notare che non soltanto il fratello, ma anche il più prossimo parente consanguineo, poteva, se non doveva, succedere in un simile matrimonio al defunto (Ruth. 3, 12 seg.; 4, 4 seg.) [1]); poichè dovendo, anche per due cugini, l'albero genealogico concorrere ben più innanzi che qui non concorra per Giacobbe e per Eli, per Geconia e Neri, bisognerebbe tuttavia ricorrere due volte alla ipotesi dei fratelli uterini; con questo solo che i due matrimoni complicati non cadrebbero su due generazioni immediatamente successive. Ora il supporre che non soltanto questo doppio caso si rinnovi due volte, ma che, due volte eziandio, i genealogisti si siano separati in egual modo nella indicazione del padre naturale e del padre legale, ed ambedue le volte senza avvertirlo, la è una esplicazione inverosimile; ed inverosimile a segno, che l'ipotesi d'una adozione, benchè incontri solamente la metà di queste difficoltà, ne ha già abbastanza per non potersi sostenere. Infatti non esigendo l'adozione alcun rapporto di fraternità, e neppure di parentela fra il padre naturale ed il padre adottivo, cessa il bisogno di ricorrere ad una seconda supposizione di due fratelli uterini; e rimane solo la necessità di ammettere due volte un rapporto di adozione, e due volte con questa particolarità, che uno dei genealogisti lo ha ignorato, il che non si può supporre in un giudeo, e che l'altro ne tenne conto, ma senza dir nulla.

Si credette in questi ultimi tempi poter risolvere la difficoltà in modo più semplice assai: si pretese avere in uno degli evangelisti la genealogia di Giuseppe, nell'altro quella di Maria, dimodochè la divergenza delle due genealogie più non involgerebbe contraddizione [2]); e si volle anco aggiungere che Maria era una figlia creditaria [3]). L'opi-

[1]) Confr. Michælis, *Mos. Recht.* 2, pag. 200; Winer, *Realwörterbuch*, 2, p. 22.

[2]) Per es., Spanheim, *Dubia Evangel.*, P. 1, pag. 13 et seq.; Lightfoot, Michælis, Paulus, Quinöl, Olshausen, ora Hoffmann, ecc.

[3]) Già Epifanio e Grotius hanno emesso questa congettura; Olshausen, p. 43,

Digitized by Google

nione che anche Maria appartenesse alla schiatta di Davide è già antica. Veramente fu in corso l'idea che il Messia, siccome un secondo Melchisedecco, riunir dovesse la dignità reale alla dignità sacerdotale [1]); e in ragione del parentado di Maria con Elisabetta, figlia d'Aaron, quale è esposto da Luca, 1, 36 [2]), non solo v'ebbero molti che, sin da'primi tempi, fecero nascere Giuseppe da una famiglia proveniente da alleanze fra discendenti di Giuda e di Levi [3]), ma non fu raro il supporre che Gesù, disceso per via di Giuseppe dalla schiatta reale, lo fosse, per via di Maria, dalla schiatta sacerdotale [4]). Ma l'opinione che non tardò a prevalere si fu, che Maria discendesse da Davide. Molti apocrifi si esprimono in questo senso [5]); e così pure Giustino martire, il quale dice che la Vergine fu della schiatta di Davide, di Giacobbe, d'Isacco e di Abramo, dalla qual frase si potrebbe anche desumere ch'ei riferisse a Maria uno dei nostri quadri genealogici, i quali risalgono del pari, per via di Davide, sino ad Abramo [6]).

Ma se ora si domanda quale dei due alberi genealogici debba considerarsi per quello di Maria, e' sembra veramente impossibile lo attribuirle così l'una che l'altra delle due genealogie, poichè ambo s'annunciano in modo troppo preciso siccome appartenenti esclusivamente a Giuseppe; l'una colle parole: Giacobbe generò Giuseppe, Ἰακὼβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ, l'altra colle parole: figlio di Giuseppe, figlio di Eli, υἱὸς Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλί. Nondimeno, anche qui, la parola di Matteo, *generò*, ἐγέννησε,

la ammette perchè gli sembra conveniente allo sviluppo della discendenza di Davide, che quel ramo della medesima d'onde doveva uscire il Messia, terminasse con un'unica figlia ereditaria la quale ponendo al mondo l'eterno erede della corona di Davide ne coronava e terminava la schiatta!

[1]) *Testament. XII Patriarch., Test. Simeonis*, c. 71; *Fabric. Codex pseudepigr. V. T.* pag. 542: « Da esse (dalle tribù di Levi e di Giuda) sorgerà per voi la salvezza di Dio poichè il Signore sorgerà da Levi, come un gran sacerdote e da Giuda come un re ». Ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ· ἀναστήσει γὰρ Κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα, καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς Βασιλέα, κτλ.

[2]) Confr. nondimeno Paulus, l. c. pag. 119.

[3]) Confr. Thilo, *cod. apocrif. N. T.* 1, pag. 374 e seg.

[4]) Per es. Faustus il manicheo in Agostino, *contra Faust.* L. 23, 4.

[5]) Nel Protovangelo di Giacomo, c. 1 e seg., e c. 10 (ed. Thilo) e nel Vangelo della Natività di Maria, Gioachimo ed Anna della schiatta di Davide sono detti i genitori di Maria. Faustus al contrario designa, nel passo citato, questo Gioachimo quale sacerdote.

[6]) Dial. c. Tryph. 43, 100 (Ediz. Maurin.), Parigi 1742.

Digitized by Google

sembra più precisa della espressione di Luca, τοῦ Ἡλί, la quale secondo quei commentatori potrebbe significare un genero od un nipote. Di tal guisa, la genealogia in Luca 3, 23, vorrebbe dire: o che Gesù era, conformemente alla opinione comune, figlio di Giuseppe, il quale poi era genero di Eli, padre di Maria [1]); oppure che Gesù era, come credevasi, figlio di Giuseppe, e per via di Maria nipote di Eli [2]). Ma siccome a ciò si potrebbe obiettare che gli Ebrei nelle loro genealogie non tenevano conto della linea femminile [3]), così cade in acconcio una nuova ipotesi, che cioè Maria fosse una figlia ereditaria, ossia figlia di un padre senza figli maschi: nel qual caso (secondo 4 Mosè, 36, 6, e Nehem. 7, 63), il costume ebraico voleva che l'uomo il quale sposava quella figlia non solo fosse della medesima di lei tribù, ma si facesse ricevere nella famiglia di lei e considerasse per propri antenati gli antenati di sua moglie. Ma il primo punto, l'obbligo cioè di appartenere alla medesima tribù, si può comprovare solamente col passo del libro di Mosè: mentre dal secondo, confrontato con molti passi simili (Esdra, 2, 61; 4 Mos., 32, 41, confr. col Paralip. 2, 21 seg.), altro non risulta se non che, per eccezione, un individuo era talvolta denominato secondo gli antenati materni.

Così la difficoltà, dal lato del costume ebraico sussiste ancora, ma scompare completamente innanzi ad una difficoltà più considerevole assai. Non si può negare, egli è vero, che il genitivo, in Luca, essendo un caso di dipendenza, potrebbe significare in sè stesso ogni rapporto di parentela, e quindi anche quello di genero o di nipote: ma il concatenamento della frase non dovrebb'essere così contrario a questo significato come lo è qui. Nei 34 gradi anteriori, che ci son noti per via dell' antico testamento, questo genitivo esprime costantemente il rapporto di figlio; lo esprime anche nel mezzo, fra Salatiele e Zorobabele; or come potrebbe significare, questa sola volta, per Giuseppe, il genero? Ovvero come mai, se si adottasse l'altra spiegazione, la parola figlio, υἱός, che bisogna pur sempre sottintendere al nominativo, potrebbe essa significare in continua progressione ascendente figlio,

[1]) Così si spiega, fra gli altri, Paulus, intorno a questo passo. Anche gli Ebrei, supponendo che una Maria, figlia d'Eli, fosse tormentata nell'altro mondo (v. Lightfoot l. cit.) sembrano aver preso per l'albero genealogico di Maria, quello che, in Luca, parte da Eli.

[2]) Per es., Lightfoot, *Horæ*, pag. 750: Osiander, pag. 86.

[3]) Confr. Juchasin, f. 55, 2, in Lightfoot, pag. 185; e Bava Bathra, f. 110, 2, in Wetstein, pag. 250 e seg. Confr. insieme *Joseph. Vita*, 1.

Digitized by Google

nipote, pronipote e così via sino al grado più lontano? Fu detto che nella frase: Adamo figlio di Dio, Ἀδὰμ τοῦ Θεοῦ, il genitivo τοῦ non poteva significare figlio nel vero senso della parola; ma sta pur sempre, ch' esso si riferisce anche qui all'autore immediato dell'esistenza, idea nella quale non si può comprendere nè un suocero nè un avo.

Un'altra difficoltà che questo modo di spiegare i due alberi genealogici ha in comune colla prima interpretazione, è il concorso delle due genealogie in Salatiele e Zorobabele. Si potrebbe anche qui supporre, come più sopra, un matrimonio del fratello colla vedova di suo fratello; nullameno i commentatori che si sono occupati di questo punto preferiscono per lo più ammettere che que' nomi simili nelle due genealogie non indichino gli stessi individui. Ma quando in Luca, al 21° e 22° grado dopo Davide, del pari che in Matteo al 19° e al 20° [1]), compresi i quattro gradi ommessi, s'incontrano gli stessi nomi, di cui uno assai celebre, non v'ha più dubbio che trattasi delle medesime persone.

Non solo non trovasi nel nuovo testamento alcuna traccia la quale indichi che Maria discende da Davide [2]), ma vari passi del medesimo si esprimono anzi in senso contrario. In Luca, (1, 27) le parole: della casa di Davide, ἐξ οἴκου Δαβὶδ, si riferiscono solo alle parole immediatamente vicine: un uomo di nome Giuseppe, ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, e non alle parole più lontane: una vergine fidanzata, παρθένον μεμνηστευμένην. Ma sopra tutto vuolsi notare l'espressione di Luca: Giuseppe andò anch'egli — poich' *egli era* della casa e della patria di Davide — a farsi iscrivere con Maria, ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ.... διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαβὶδ ἀπογράψασθαι σὺν Μαρίᾳ: dove egli era così facile il porre αὐτοὺς, *essi*, invece di αὐτὸν, *egli*, se l'autore avesse creduto che anche Maria discendesse da Davide; e quest'ultima osservazione conferma viemeglio la già dimostrata impossibilità di riferire a Maria la genealogia davidica del terzo evangelista.

[1]) Secondo Osiander, pag. 86, sono questi.

[2]) Non si vede come mai Neander, insieme con Hoffmann, in Luc. 1, 32, voglia trovare una simile traccia. Del resto il sentimento della verità non permette a Neander di dichiarare l'albero genealogico, quale trovasi in Luca, per l'albero di Maria. In conseguenza egli prende una scappatoia dicendo che quell'albero potè forse nell'origine riferirsi a Maria, ma che non fu posto a suo luogo nell'evangelo. Con tutto ciò egli non si ritiene per sicuro e non sa decidersi intorno al rapporto che hanno le due genealogie. (L. J. Chr., pag. 17 Anmerk).

Digitized by Google

§ 22.

Le genealogie non sono storiche.

Se si riflette alle difficoltà insuperabili nelle quali incagliano inevitabilmente tutti questi tentativi di conciliazione, si dovrà disperare, insieme coi commentatori più scevri da prevenzioni, della possibilità di stabilire un accordo fra le due genealogie, e bisognerà riconoscerne la contraddizione reciproca [1]). Che tutte e due non ponno esser vere ad un tempo, è cosa oramai posta in sodo. Se bisognasse fare una scelta, questa propenderebbe forse in favore di Luca. In primo luogo non vi regna il medesimo arbitrio nella disposizione di numeri e di periodi uguali; e mentre, per il periodo da Davide a Geconia, le venti generazioni di Luca non sono più discoste dal verosimile di quel che Matteo, colla sua omissione di quattro membri, nol sia dalla verità storica, sussiste sempre che, per il periodo da Geconia (nato nel 617 a. C.) sino a Gesù, ventidue generazioni, ciascuna da 27 anni e mezzo, quali le dà Luca, meglio convengono alla natura delle cose ed in particolare dell'Oriente, che non le tredici di Matteo, da 46 anni ciascuna. Di più si scorge in Luca una minore tendenza a glorificare il proprio soggetto, contentandosi egli di constatare l'origine davidica di Gesù, senza volerlo, come Matteo, far discendere dalla linea reale. D'altro lato però, la conservazione d'un albero genealogico nella linea meno importante di Nathan sembrerà meno verosimile che non nella linea reale, e la ripetizione frequente degli stessi nomi secondo che nota giustamente Hoffmann, sembra dimostrare che la genealogia di Luca è fabbricata.

Ma in fatto sta che l'una non ha alcun vantaggio sull'altra, e che se l'una ha potuto formarsi per via non istorica, l'altra potè esserlo egualmente, tanto più essendo assai inverosimile che, dopo le perturbazioni dell'esilio e dei tempi che seguirono, l'oscura famiglia di Giuseppe abbia

[1]) Tali sono Eichhorn, *Einleit. in das N. T.* I, pag. 425; Kaiser, *Bibl. Theol.* I, pag. 252; Wegschneider, *Institut.* § 123, not. *d;* De-Wette, *Bibl. Dogm.* § 279 ed *Exeget. Handbuch*, 1, 2, pag. 32; Winer, *Bibl. Realworterbuch*, 1, pag. 660; Hase, *Leben Jesu*, § 33; Fritzsche, *Comm. in Matth.*, pag. 33; Ammon, *Fortbildung des Christenthums sur Weltreligion*, 1, pag. 196.

Digitized by Google

conservato genealogie risalenti così addietro [1]). Riconoscendo pertanto in ambedue libere creazioni, in quanto non furono attinte all'antico testamento, od arbitrarie applicazioni a Gesù di estranee genealogie, noi potremmo sempre ammettere come fondamento storico, che Gesù discende da Davide, sebbene i gradi intermediari di questa discendenza siano stati diversamente completati da differenti autori [2]). Ma il punto dal quale così argomentasi, vale a dire il viaggio a Betlemme dei parenti di Gesù in occasione del censo, è, come vedremo ben tosto, tutt'altro che certo, e in ogni modo non basterebbe a rendere verosimile la discendenza davidica di Gesù. Un'altra circostanza di maggior peso si è che in ogni luogo del nuovo testamento, e senza contradizione apparente da parte degli avversari, Gesù passa per discendente di Davide. Ma il titolo di figlio di Davide può essere una qualificazione data a Gesù, non per motivi storici, bensì per motivi dogmatici. Il Messia, secondo le profezie, non poteva discendere che da Davide. Or come egli è facile il concepire che un uomo di Galilea, del quale era affatto ignota la genealogia, e al quale d'altronde nessuno poteva provare ch'egli non fosse disceso da Davide — come egli è facile concepir che quest'uomo, acquistatasi la fama di Messia, desse argomento alla diversa leggenda della sua discendenza da Davide, e che da questa leggenda siansi poi formate genealogie le quali, non fondate su documenti autentici, caddero necessariamente nelle divergenze e contraddizioni che appaiono dal confronto tra quelle di Matteo e di Luca [3])!

Se ora si domanda qual sia il risultato storico offerto da queste genealogie, esso consiste unicamente in un fatto d'altronde già noto: che

[1]) Winer, l. cit., pag. 660.

[2]) Per es. Fritzsche, l. cit., il quale d'altronde, dopo aver detto: « Omne studium.... eo contulit scriptor (l'autore del primo evangelo) ut nihil Jesu ad Messiæ exemplar fingi posset expressius; » sembra voglia indicare un dubio più esteso nel titolo del primo capitolo, *Comm.* pag. 6: « Jesus, ut de futuro Messia canunt V. T. oracula, est e gente Davidica per Josephum vitricum oriundus ».

[3]) Vedi De-Wette, *Bibl. Dogm.* l. c. ed *Exeget. Handbuch*, 1, 1, pag. 14; Hase, *Leben Jesu*, l. c. Eusebio (*Ad Steph.* quæst. 3, nel passo indicato da Credner, 1, pag. 68) accenna ad una causa non inverosimile di questa divergenza. Allato all'opinione che il Messia dovesse discendere dalla linea reale di Davide, ve n'era fra gli Ebrei un'altra, che a quella linea più volte deturpata e dichiarata, nel suo ultimo membro regnante, indegna di possedere ulteriormente il trono (*Jerem.* 22, 30) preferiva una linea meno illustre senza dubbio, ma più scevra da macchie.

Digitized by Google

cioè, Gesù, personalmente e per mezzo de' suoi discepoli, produsse sopra uomini imbevuti d'opinioni strettamente ebraiche una tale impressione siccome Messia, che questi non esitarono a credere in lui realizzato il carattere profetico della discendenza da Davide, e che più di una penna si accinse a giustificare, con una dimostrazione genealogica di quel carattere, la sua qualità di Messia [1]) a).

[1]) Le ulteriori considerazioni sull'origine e sul significato di queste genealogie, considerazioni che risultano dal confronto colla esposizione della nascita sovranaturale di Gesù, possono aver luogo soltanto dopo l'esame di quest'ultimo punto.

NOTE CRITICHE AL CAPITOLO SECONDO.

a) Lo Strauss dalle sue osservazioni sulle due genealogie di Gesù deduce una conseguenza, racchiusa in queste poche parole, che sono le ultime del capitolo « *Se ora si domanda qual sia il risultato storico offerto da questa genealogia, esso consiste unicamente in un fatto d'altronde già noto, che cioè, Gesù personalmente e per mezzo dei suoi discepoli, produsse sopra uomini imbevuti d'opinioni strettamente ebraiche una tale impressione siccome Messia, che questi non esitarono a credere in lui realizzato il carattere profetico della discendenza da Davide, e che più di una penna si accinse a giustificare con una dimostrazione genealogica di quel carattere, la sua qualità di Messia* ».

Siffatta conseguenza non mi pare legittima, e sopra un argomento di tanta importanza nessun filosofo potrà formare il suo giudizio con sicurezza, anco ammesso tutto quel disordine che lo scrittore tedesco ritrova nelle due genealogie. Conveniva, ove si fosse potuto, dimostrare storicamente il contrario, cioè che Gesù Cristo non discendeva da Davide; allora la conseguenza sarebbe stata legittima ed innegabile. Non era facile in verità questa seconda dimostrazione; e nessuno infatti si è accinto a tentarla; possiamo dire che ne manchino gli elementi, e che nè per via di libri, nè per via di tradizioni si avrebbe potuto riuscirvi. La questione adunque sta in questo, di conciliare le due genealogie fra loro, e coi libri del vecchio testamento. Lo Strauss li trova inconciliabili, e noi gli accordiamo la reale divergenza o differenza che dir si voglia. Ma siamo inclinati a credere che questa differenza possa nascere da difetto nei copisti dei vangeli, e nessuno ci vorrà negare che

Digitized by Google

non possa un libro qualsiasi in qualche piccola cosa alterarsi quando passa per secoli e per generazioni, quando è riprodotto e diffuso dalle mani degli uomini. Non poteva la tradizione ebraica esser caduta in un difetto? non potevano i libri dell'antico testamento esser caduti in qualche lieve variazione? non potevano gli evangelisti seguire in tutto la tradizione ebraica e partecipare alle sue lievi alterazioni? perchè no? le due genealogie di Cristo non son che storie, e dove per avventura la storia, per qualsiasi ragione, porti un' alterazione, chi cammina secondo essa vi partecipa, e vi parteciperà sino a quando un fatto, una scoperta, un documento non provi il contrario e non valga a correggere il difetto di essa.

Ci si dirà: come dunque parlate voi di rivelazione, quando chi le cose rivelate scrive può cadere negli errori della storia, e deve seguire le tradizioni? Rispondiamo che l'ispirazione non vuol essere intesa come alcuni l'intendono, o come credon d'intenderla. L'ispirazione che è la rivelazione di una grande verità non porta seco le verità naturali e particolari che possono acquistarsi con la scienza e con lo studio della natura e delle memorie; altrimenti si dovrebbe supporre che lo scrittore ispirato sia onnisciente, ciò che non può essere. Si deve ammettere che Mosè ed i profeti enunciassero le grandi verità della religione per ispirazione, ma che trattassero la storia tale quale essi la conoscevano, o quale potevanla raccogliere dalle tradizioni. Si deve ammettere che Mosè ed i Profeti parlasser divinamente di Dio e delle cose future che profetizzavano, senza esser perciò necessario che essi conoscessero tutte le leggi della natura o sapesser di chimica e di astronomia. Essi parlavan di Dio e delle verità che lo riguardavano, e delle cose future che vaticinavano perchè ispirati; ma degli avvenimenti passati e del loro ordine cronologico e della natura dei fatti ne parlavano come tutti gli altri uomini istruiti nella storia e nella tradizione.

Le due genealogie di Cristo versano su terreno affatto storico, sono erudizione cavata dal vecchio testamento e dalla tradizione; una qualche divergenza non è in esse impossibile, perchè poteva ritrovarsi così nei libri, come nelle tradizioni. Gli evangelisti che parlavano divinamente del Messia, parlavano umanamente della sua genealogia; non necessaria per altro, giacchè fra tutti i caratteri del Messia il meno importante a provarne la divinità era quello di discendere da Davide.

Ciò posto; io penso che le osservazioni, per altro dotte e profonde, dello Strauss nulla provino contra il Cristo; e se si vuole infermarne il carattere sopranaturale dal punto di vista genealogico, non basta dire: vi ha divergenza fra le due genealogie, e fra esse ed il vecchio testamento; bisogna per mezzo di altra genealogia provare che il Cristo non discende da Davide.

Digitized by Google

CAPITOLO TERZO.

ANNUNCIO DELLA CONCEZIONE DI GESÙ
SUA GENERAZIONE SOPRANATURALE — VISITA DI MARIA AD ELISABETTA.

§ 23.

Schizzo dei diversi racconti canonici ed apocrifi.

Negli evangeli canonici e negli evangeli apocrifi si nota, riguardo alla concezione di Gesù, una gradazione notevole, nella quale si risale più o meno verso i primordii, e questi primordii stessi vengono narrati più brevemente o più lungamente, in modo più naturale o più artificiato. Marco e Giovanni suppongono la nascita di Gesù data anticipatamente e si contentano, nel corso dei loro racconti, di designare Maria siccome madre (Marc. 6, 3) e Giuseppe siccome padre di Gesù. (Joh. 1, 46). Matteo e Luca risalgono più in alto, esponendo il modo di generazione della persona *messiaca* di Gesù e riferendo la sua nascita in una colle circostanze che la prepararono. Fra questi due ultimi, Luca risale ancora più innanzi di Matteo. Infatti, in Matteo, Maria fidanzata di Giuseppe, ritrovasi incinta; il fidanzato se ne offende e disponsi ad abbandonarla. Ma l'angelo del Signore l'assicura in un sogno dell'origine divina e dell'alta destinazione del figlio di Maria, e ne risulta ch'egli sposa Maria, ma senza avere alcun rapporto conjugale secolei fino alla nascita di Gesù (Matteo, 1, 18, 25). In questo modo, la gravidanza di Maria esiste dapprima e solo in seguito essa viene giustificata dall'angelo. Ma, in Luca, questa gravidanza è pre-

Digitized by Google

parata ed annunciata da una apparizione celeste. Lo stesso Gabriele che aveva annunciato a Zaccaria la nascita di Giovan Battista, annuncia anche a Maria, fidanzata di Giuseppe, la gravidanza che sarà prodotta per mezzo di una forza divina; in seguito di che, la madre futura del Messia ha, colla madre di Giovanni già incinta, un abboccamento assai significante e scambia secolei i proprii sentimenti sotto forma di un inno (Luc. 1, 26, 56). Mentre Matteo e Luca prendevano almeno per dato il rapporto fra Giuseppe e Maria, gli evangeli apocrifi, e in ispecie il *Protevangelo di Giacomo*, e l'*Evangelo della natività di Maria* [1]), libri il cui contenuto fu approvato per la maggior parte dagli stessi padri della Chiesa, cercano anche di esporre in qual modo quel rapporto venisse a stabilirsi; essi rimontano persino alla nascita di Maria, cui fanno precedere da un annuncio simile a quello che secondo Luca precedette la nascita di Giovan Battista e di Gesù. Come la storia della nascita di Giovan Battista, in Luca, è redatta principalmente sulle traccie di quelle di Sansone e di Samuele nell'antico testamento, così la storia della nascita di Maria, negli apocrifi suaccennati, è formata dietro quella di Giovan Battista assieme all'altre dell'antico testamento.

Gioachimo, così suona il racconto apocrifo, ed Anna (così chiamavasi anche la madre di Samuele) [2]) si sentivano infelici (come i parenti di Giovanni) in un matrimonio rimasto lungo tempo sterile: lorquando appare ad ambedue e in luoghi differenti (come ai genitori di Sansone) un angelo, e questi loro annuncia una figlia, la madre futura di Dio, la quale (come il Battista) è consacrata ad una vita nasirea. In allora Maria (siccome Samuele) viene, fin dalla prima infanzia, recata da'suoi genitori al tempio, dove, visitata e nutrita da angioli, ed anco onorata di visioni divine, rimane fino al dodicesimo anno. Divenuta nubile, ella deve abbandonare il tempio; un oracolo determina al gran sacerdote la di lei destinazione ulteriore. Conformemente alla predizione d'Isaia, 11, 1, et seq.: *Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet et requiescet super eum spiritus Domini*, quell'oracolo ordina che tutti i celibatari appartenenti alla famiglia di Davide in età

[1]) Fabricius, *Codex apocryphus N. T.* pag. 19, 66; Thilo, *Cod. apocryphus N. T.* t. I, pag. 161 et seq. 319 e seg.

[2]) Questa Anna degli apocrifi ricorda quella di Samuele anche a Gregorio Nisseno o al suo interpolatore, quando egli dice: Μιμεῖται τοίνυν καὶ αὕτη τὰ περὶ τῆς μητρὸς τοῦ Σαμουὴλ διηγήματα. Fabricius, 1, pag. 6.

Digitized by Google

da marito (secondo l'uno degli apocrifi) [1]), o tutti i vedovi nel popolo (secondo l'altro [2]), rechino il loro bastone, e che quegli sul cui bastone (come sul bastone di Aaron (4, Mos. 17) si manifestasse un segno (il segno cioè annunciato nel passo d'Isaia), debba essere lo sposo di Maria. Questo segno si manifestò sul bastone di Giuseppe: un fiore, come è detto nella profezia, vi spuntò, ed una colomba venne a posarsi sulla cima [3]). Giuseppe, secondo gli apocrifi ed i padri della Chiesa, era già vecchio [4]). Ma v'ha una differenza tra l'Evangelo della natività di Maria e il Protevangelo di Giacomo: secondo il primo, malgrado il voto di castità opposto da Maria e il rifiuto di Giuseppe motivato dall'età sua inoltrata, ebbero luogo tra essi, dietro l'ordine del gran sacerdote, veri sponsali, e più tardi un matrimonio, che nello spirito dello scrittore rimase indubiamente casto. Nel *Protevangelo* invece non parlasi, fin dal principio, nè di sponsali nè di matrimonio, e sembra non trattisi che della custodia della vergine affidata a Giuseppe [5]); e questi stesso, in occasione del viaggio a Betlemme, è incerto se debba farla iscrivere come figlia o come moglie, per tema che il dirsi suo marito lo facesse apparir ridicolo a motivo della differenza d'età [6]). Così anche, là dove in Matteo, Maria è chiamata la moglie di Giuseppe, ἡ γυνή, l'apocrifo non la designa per precauzione che sotto il nome di fanciulla, ἡ παῖς; evita anzi volontieri la parola *prendere*, παραλαβεῖν, o la scambia col διαφυλάξαι, *conservare*, come fanno pure vari padri della Chiesa [7]). Ricevuta nella casa di Giuseppe, Maria, secondo il *Protevangelo*, fu incaricata insieme con molte fanciulle di fare la stoffa per le cortine del tempio, e le toccò, in sorte, di lavorare la porpora. Frattanto, trovandosi Giuseppe assente per affari, Maria riceve la visita dell'angelo.

[1]) *Evang. de nativ. Mar.*, c. 7: Cunctos de domo et familia David nuptui habiles non conjugatos.

[2]) *Protev. Jac.*, c. 8: Τοὺς χηρεύοντας τοῦ λαοῦ.

[3]) Così nell'Evang. della natività di Maria, c. 7 e 8; alquanto diversamente nel Protevangelo di Giacomo, c. 9.

[4]) *Protev.* c. 9: vecchio πρεσβύτης. *Evang. de nativ. Mariæ*, 8, *grandævus*. Epiphan. *Adv. haeresis*, 78, 8: Egli sposa Maria, vedovo ed in età di oltre ottant'anni: Λαμβάνει τὴν Μαρίαν χῆρος, κατάγων ἡλικίαν περὶ τοῦ ὀγδοήκοντα ἐτῶν καὶ πρόσω ὁ ἀνήρ.

[5]) Παρέλαβε αὐτὴν εἰς τήρησιν σεαυτῷ, c. 9. Confr. Evang., *De nativ. Mar.*, c. 8 e 10.

[6]) *Protev. Jac.* c. 17.

[7]) C. 14. Vedi le varianti, in Thilo, pag. 227. Le citazioni dei Padri della Chiesa, nel medesimo, pag. 365, nota.

Digitized by Google

Giuseppe al suo ritorno la trova incinta e la interroga, non come suo fidanzato, bensì come custode responsabile del suo onore; ma essa ha dimenticate le parole dell'angelo ed afferma ignorare la causa della sua gravidanza. Ora, nel mentre Giuseppe cerca il modo di sbarazzarsi segretamente della custòdia di Maria, l'angiolo gli appare in sogno e lo tranquillizza colle sue spiegazioni. La cosa giunge a cognizione dei sacerdoti, ed ambedue, sospetti d'incontinenza, sono costretti a bere l'acqua di prova, ὕδωρ τῆς ἐλέγξεως; ma non avendone sofferto alcun danno, vengono rilasciati liberi; dopo di che segue il censo e la nascita di Gesù [1]).

Questi racconti apocrifi furono nella Chiesa riguardati per lungo tempo siccome storici, e vennero al paro de'racconti canonici spiegati in modo miracoloso dal punto di vista sopranaturale: in quella guisa che ne' tempi moderni dovettero, insieme cogli altri racconti del nuovo testamento, assoggettarsi all'esplicazione naturale. Se nell'antica Chiesa la credenza ai miracoli era così smisuratamente forte che non arrestavasi al nuovo testamento, ma giungeva perfino ad abbracciare relazioni apocrife ed illudevasi sul loro carattere evidentemente non istorico, il razionalismo positivo di alcuni apostoli *dei lumi moderni* fu eccessivo per modo, ch'essi credettero poterlo applicare anco ai miracoli apocrifi. Tale fu l'autore della *storia naturale del grande profeta di Nazareth*, il quale, spiegando naturalmente, senza esitare, i racconti della discendenza e della giovinezza di Maria, li comprese nella cerchia delle sue deduzioni [2]). A'nostri giorni, in cui si comprende il carattere evidentemente mitico di que' racconti apocrifi, si getta uno sguardo di compassione così su quegli antichi padri della Chiesa, che sui nostri moderni autori di spiegazioni naturali. E in verità vi si è autorizzati, in quantochè il carattere mitico non possa disconoscersi ne'racconti apocrifi se non per una grande ignoranza. Ma riguardando più davvicino la loro differenza dai racconti canonici sui primi di della vita di Giovan Battista e di Gesù, non sembra che una differenza di forma; dalla medesima radice, che noi scopriremo più lungi, uscirono gli uni come rampolli sani e vigorosi, gli altri come germogli deboli, artificiati e fuor di stagione. Tuttavia quei padri della Chiesa e quegli autori di spiegazioni naturali avevano

[1]) Così nel *Prot. Jac.* c. 10 — 16; in modo caratteristico nell'*Evang., De Nativ. Mariæ*, c. 8 — 10.

[2]) 1 vol., pag. 119 e seg.

Digitized by Google

sulla maggioranza de' moderni teologi un vantaggio, ch'essi cioè non si lasciavano dalla differenza di forma indurre in errore sulla somiglianza fondamentale di que'racconti, e li trattavano del pari, o tutti miracolosamente o tutti naturalmente; non riguardavano però, come in oggi si suole, gli uni siccome mito, gli altri siccome storia.

§ 24.

Divergenze dei due Evangelii canonici riguardo alla forma della annunciazione.

Se, dopo questo schizzo generale, ci addentriamo ne' particolari sul modo onde fu dato a Maria ed a Giuseppe il primo annuncio della nascita futura di Gesù, noi possiamo a prima giunta fare astrazione del fondo stesso di quell'annuncio — la concezione di Gesù per opera straordinaria dello Spirito Santo — e considerarne soltanto la forma, ossia il quando e il come quell'annuncio fu dato.

Siccome la nascita del Battista, così la concezione di Gesù, viene, giusta i racconti evangelici, annunciata da un angelo. Ma, mentre per Giovan Battista non eravi che un solo racconto di Luca ed una sola descrizione dell'apparizione dell'angelo, noi abbiamo per Gesù due racconti paralleli, non però esattamente concordanti, del cui confronto noi qui ci occuperemo. Astrazion fatta, come sopra si disse, del fondo, noi troviamo ne'due racconti le differenze che seguono: 1.° il soggetto dell'apparizione non chiamasi in Matteo che in modo indeciso angelo del Signore, ἄγγελος Κυρίου; in Luca egli è designato a nome per l'angelo Gabriele, ὁ ἄγγελος Γαβριήλ; 2.° la persona a cui l'angiolo appare è, in Matteo, Giuseppe; in Luca, Maria; 3.° lo stato nel quale essi hanno l'apparizione dell'angelo è, in Matteo, un sogno; in Luca, la veglia; 4.° evvi pure una differenza riguardo al tempo dell'apparizione: secondo Matteo, Giuseppe riceve l'avvertimento divino soltanto dopo la cominciata gravidanza di Maria; secondo Luca, quell'avvertimento è dato a Maria prima ancora della sua gravidanza; 5.° infine, sono differenti e lo scopo e l'effetto dell'apparizione; secondo Matteo, trattasi di tranquillare posteriormente Giuseppe reso inquieto

Digitized by Google

dalla gravidanza della sua fidanzata; secondo Luca, di prevenire ogni sospetto con un annuncio preliminare.

Di fronte a differenze così gravi ed essenziali può giungere superflua la domanda se gli evangelisti raccontino un solo e medesimo fatto, benchè in modo diverso d'assai, o se pure raccontino fatti differenti, dimodochè le loro narrazioni possano riunirsi e completarsi l'una coll'altra. La prima delle due supposizioni non è guari ammissibile senza recar danno al valore storico di que'racconti; laonde, la maggior parte de' teologi, tutti quelli almeno che qui scorgono una vera storia meravigliosa o naturale, adottarono la seconda supposizione. In fatti, sostenendo a ragione che il silenzio di un evangelista sopra una particolarità narrata dall'altro non è una negazione di quest'ultima [1]), essi fondono assieme i due racconti nel modo che segue: 1.° L'angelo annuncia a Maria la sua prossima gravidanza (Luca); 2.° quindi Maria parte per recarsi a trovare Elisabetta (medes. vang.); 3.° al suo ritorno Giuseppe s'accorge della di lei gravidanza e ne concepisce sospetti (Matteo); 4.° dopo di che, anche Giuseppe ha l'apparizione di un angelo (medes. evang.) [2]).

Questa disposizione di circostanze, come già notò Schleiermacher [3]), presenta molte difficoltà; e ciò che narra l'uno degli evangelisti sembra che non solo non supponga ciò che riferisce l'altro, ma che anco lo escluda. In primo luogo, la condotta dell'angelo che appare a Giuseppe ben difficilmente si spiega, dato che quello od un altro angelo fosse precedentemente apparso a Maria; egli esprimesi infatti (in Matteo) come se la sua apparizione fosse assolutamente la prima in questo affare [4]); non si riferisce al messaggio celeste ricevuto antecedentemente da Maria; non fa a Giuseppe alcun rimprovero per non aver creduto;

[1]) Confr. August., *De consens. Evangelist.* 2, 5.

[2]) Tale è la spiegazione di Paulus, *Exeget. Handbuch.* 1, a, pag. 145 e seg.; Olshausen, *Commentar*, 1, 146 e seg.; Fritzsche, *Comm. in Matth.*, pag. 56.

[3]) *Über die Schriften des Lukas*, pag. 42 e seg. Confr. De-Wette, *Exeget. Handbuch*, 1, 1, pag. 18.

[4]) Supplendo coll'arditezza al manco di evidenza, Hoffmann così scrive su questo punto: « Che ciascuno dei due racconti non soffra l'intrusione dell'altro, egli è interamente falso. Poichè Matteo riferisce in modo da lasciar chiaramente intravedere la concorrenza di ulteriori e più ampie notizie. Egli omise il primo messaggio dell'angelo perchè gli bastava il secondo, e perchè egli, scrivendo ad Ebrei, era naturale si occupasse sempre maggiormente di quel che riguardava Giuseppe, ecc., ecc., pag. 174.

Digitized by Google

ma sopratutto, la cura ch'ei prendesi di dare a Giuseppe il nome del fanciullo atteso, colle ragioni particolareggiate di quel nome (Matt. 1, 21), sarebbe stata superflua affatto, dacchè l'angelo (Luca 1, 31) aveva già indicato quel nome a Maria.

Ma ciò che riesce ancora più incomprensibile è la condotta dei due sposi. Dopo l'apparizione d'un angelo che le annunciava una gravidanza prossima senza il concorso di Giuseppe, qual maggiore sollecitudine, per una fidanzata di dilicato sentire, che di comunicare al suo fidanzato il messaggio celeste, affine di prevenire la scoperta disonorante del suo stato per parte altrui, ed ingiuriosi sospetti nello spirito del suo fidanzato? Invece Maria lascia che altri appunto faccia la scoperta, ed eccita con ciò il sospetto; poichè evidentemente le parole *la si trovò gravida*, εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα (Mat. 1, 18), significano che la scoperta ebbe luogo senza veruna partecipazione di Maria; del paro evidente si è che Giuseppe viene soltanto in quella guisa a cognizione dello stato di Maria, poichè la sua condotta è descritta quale conseguenza di quell' εὑρίσκεσθαι. Il Protevangelo apocrifo di Giacomo sentì l'enigmatico di una simile condotta da parte di Maria e cercò tòrre di mezzo la difficoltà nel modo più conseguente, forse, dal punto di vista del sovranaturalismo. Se Maria si fosse ricordata, tale è l'argomentazione su cui riposa il racconto ingegnoso dell'apocrifo, del tenore del messaggio celeste, ella avrebbe dovuto comunicarlo a Giuseppe; siccome sembra ch'ella non l'abbia fatto, a giudicare della condotta di Giuseppe, più non resta se non ammettere che la comunicazione misteriosa da lei ricevuta in uno stato d'esaltazione siasi cancellata in seguito dalla sua memoria, e che la vera causa della sua gravidanza rimanesse ignota a lei medesima [1]). Infatti, nel caso attuale non rimane altro partito a prendere che rifugiarsi nel maraviglioso e nell'incomprensibile: perocchè gli sforzi fatti da moderni teologi, pure sovranaturalisti, per ispiegare il silenzio di Maria riguardo a Giuseppe e per trovarvi anzi un tratto eccellente di carattere, sono sforzi del paro temerari che disgraziati per fare di necessità virtù. Secondo Iless [2]), dovette costare a Maria non

[1]) *Protev. Jac.* c. 12: Maria dimenticò i misteri che Gabriele avevale appresi: Μαριὰμ δὲ ἐπελάθετο τῶν μυστηρίων, ἂν εἶπε πρὸς αὐτὴν Γαβριήλ. Interrogata da Giuseppe ella risponde piangendo: Io non so d'onde venga ciò che è nel mio seno: Οὐ γινώσκω, πόθεν ἐστὶ τοῦτο τὸ ἐν τῇ γαστρί μου, c. 13.

[2]) *Geschichte der drei letzten Lebensjahren Jesu*, *u. s. w.*, I, 36. Confr.

Digitized by Google

poca abnegazione l'aver taciuto a Giuseppe la comunicazione dell'angelo, e vuolsi considerare tale riserbo, in cosa nota soltanto a lei ed al cielo, quale un segno della sua grande fiducia in Dio. Non invano, pensò ella fra sè medesima, ebbi io sola codesta apparizione; se Giuseppe avesse dovuto esserne informato sin d'ora, l'angelo sarebbe apparso anche a lui. Ma se ogni persona a cui vien fatta una rivelazione superiore la pensasse così, quante rivelazioni particolari non occorrerebbero? Secondo il medesimo Hess, Maria pensò ancora: Questa è cosa di Dio, a lui debbo lasciare la cura di convincer Giuseppe. Quest'è null'altro che la massima della pigrizia. Olshausen approva le ragioni di Hess e vi aggiunge la sua riflessione favorita, che cioè in avvenimenti così straordinari, la misura de'rapporti ordinari del mondo non è applicabile [1]): ponendo così sotto i piedi considerazioni essenziali di delicatezza e di convenienza.

Partendo da un punto di vista più vicino alla spiegazione naturale, *l'evangelo della natività di Maria* [2]), e dopo di esso, alcuni moderni, fra gli altri l'autore della storia naturale del grande profeta di Nazaret, suppongono che Giuseppe fosse assente dalla dimora della sua fidanzata nel tempo del messaggio celeste. Secondo essi, Maria è di Nazareth; Giuseppe di Betlemme, dove si recò di nuovo dopo i suoi sponsali; egli non ritornò da Maria che in capo a tre mesi, e fu allora che discoprì la gravidanza sovraggiunta in quell'intervallo. Ma la supposta diversità del luogo di dimora di Maria e di Giuseppe manca, come vedremo più sotto, di ogni fondamento negli evangeli canonici, e con ciò tutta la spiegazione ricade nel nulla. Senza ricorrere ad una tale supposizione, si potrebbe forse, tenendosi ancora nella esplicazione naturale, trovare un motivo del silenzio di Maria verso Giuseppe nella vergogna ch'ella risentiva in confessare uno stato così capace di suscitare il sospetto. Ma una persona così fortemente convinta del carattere divino di tutto l'accaduto, e così pienamente docile alla sua destinazione meravigliosa, quale si mostrò Maria, secondo Luca, 1, 38, non poteva avere la lingua legata dalle piccole considerazioni di una falsa vergogna.

Hoffmann, pag. 176, seg., il quale anche qui non si contenta di rimanersi sulla difensiva, ma trova anzi inconsiderato e contrario ad ogni moralità conjugale che Maria avesse tenuto parola al proprio fidanzato del messaggio dell'angelo!

[1]) *Bibl. Comment.* I, pag. 149.

[2]) C. 8 — 10.

Digitized by Google

In conseguenza gli autori delle spiegazioni naturali, volendo salvare il carattere di Maria senza far danno a quello di Giuseppe, immaginarono una comunicazione, tarda, egli è vero, di Maria a Giuseppe, per rendere concepibile l'incredulità di quest'ultimo. Come l'apocrifo della natività di Maria, essi pure introdussero un viaggio, ma non di Giuseppe; e si valsero del viaggio di Maria presso Elisabetta indicato da Luca per ispiegare il ritardo di quella comunicazione. Prima di quel viaggio, dice Paulus, Maria non si scoverse a Giuseppe: probabilmente ella volle prima accordarsi colla sua amica più attempata, sul modo di fare quella comunicazione e per sapere sopratutto se, come madre del Messia, ella dovesse maritarsi. Solo al suo ritorno ella informa Giuseppe, probabilmente per mezzo di altri, del come sta la cosa e delle promesse da lei ricevute. Questa prima rivelazione non trova Giuseppe sufficientemente preparato: egli è in preda a pensieri d'ogni sorta, incerto tra il sospetto e la speranza, fino a che un sogno lo decide [1]). Ma, in primo luogo, con ciò si attribuisce il viaggio di Maria ad un oggetto che vi è estraneo nel racconto di Luca. Non per domandar consiglio, ma per assicurarsi del segno dato dall'angelo, Maria si reca da Elisabetta; nessuna inquietudine cui l'amica debba calmare esprimesi ne' discorsi di Maria alla madre futura del Precursore; ma una gioia orgogliosa cui nulla conturba. D' altronde una confessione così tarda non può giustificare Maria. Che condotta è questa di una fidanzata la quale fa un viaggio di molte leghe dopo una rivelazione divina

[1]) Paulus, *Exeget. Handbuch.* 1, *a*, p. 121, 145. Anche Hoffmann così parla di quel viaggio: La volontaria assenza di Maria per tre mesi si spiega semplicemente col desiderio di comunicare coll'antica amica, di riacquistar nel silenzio la necessaria quiete e chiarezza di idee cui un solo sguardo di Giuseppe le avrebbe potuto togliere. Nella condizione in cui trovavasi, la lotta dei sentimenti doveva essere in Maria tanto più forte quanto più ella amava e stimava Giuseppe. Ma in seguito, ricomposti e rinfrancati gli spiriti, ella potè rivelare a Giuseppe tutto ciò che forse in quel frattempo la fama poteva aver già recato al suo orecchio. Pag. 178. — Che moderni! si crederebbe di leggere la storia naturale del gran profeta di Nazareth. Il vero è che la commozione, la confusione, la perplessità in cui è posta Maria dalla comparsa dell'angelo, non sono altro che l'effetto della celata incredulità dei teologi. Se la loro fede fosse forte abbastanza per raffigurarsi Maria fermamente e vivacemente convinta del carattere sopranaturale della concezione, essi dovrebbero supporre in lei anche una sicurezza superiore ad ogni inquietudine ed imbarazzo; e soltanto perchè riportano su di Maria i propri dubbi, anco il proprio imbarazzo essi lo attribuiscono a lei.

Digitized by Google

che così dappresso toccava il fidanzato, e in affare così delicato si assenta per tre mesi e fa insinuare da terzi al fidanzato ciò ch'ella non poteva più nascondere?

Chi pertanto non voglia ammettere che Maria abbia agito nel modo che i nostri evangelisti non le suppongono di certo, deve ammettere senza esitanza ch' ella comunicò al suo fidanzato il messaggio subito dopo averlo ricevuto, e che quest'ultimo non le prestò fede alcuna [1]). Ma allora vediamo come si potrà spiegare il carattere di Giuseppe! Hess opina pur egli che Giuseppe, dovendo conoscere Maria, non avrebbe avuto alcun motivo di dubitare del di lei asserto, posto ch'ella lo avesse istrutto dall'apparizione. Pure, s'ei dubitò, questo dubbio sembra supporre una diffidenza verso la sua fidanzata, che poco si addice al suo carattere d'uomo giusto, ἀνὴρ δίκαιος, Matth. 1, 19, ed una incredulità al maraviglioso poco conciliabile colla sua disposizione ordinaria a ricevere apparizioni angeliche; e in ogni modo, all'atto dell'apparizione ch'egli ebbe più tardi a sua volta, questa incredulità non sarebbe rimasta senza rimprovero.

I nostri evangelisti intesero evidentemente di dipingere il carattere di Giuseppe e di Maria come scevro affatto da appunti. Ora se vogliansi conciliare e completare l'uno coll'altro i due racconti, ne risulta una inevitabile contraddizione colle intenzioni di quegli autori. Bisogna dunque concludere che la conciliazione è impossibile e che i due racconti si elidono. L'angelo non è apparso prima a Maria, poi a Giuseppe, ma si solamente o all'uno o all'altro dei due; in conseguenza, l'una o l'altra soltanto delle due relazioni si può considerar come storica. A tale stregua si potrebbe, a seconda di diverse considerazioni, appigliarsi all'uno od all'altro de'racconti; potrebbesi trovare più verosimile, sul terreno del razionalismo, il racconto di Matteo, poichè l'apparizione dell'angelo in sogno è più agevolmente suscettibile di una spiegazione naturale; e sul terreno del sovranaturalismo, il racconto di Luca, perchè il sospetto contro la Santa Vergine è tolto di mezzo in modo più degno di Dio. Ma, a vero dire, nessuna delle due relazioni, a questo riguardo, offre un vantaggio essenziale sull'altra. Ambedue contengono l'apparizione di un angelo; esse urtano adunque in tutte le difficoltà che impediscono di credere all'esistenza degli angioli ed alla loro apparizione, giusta le ragioni esposte più sopra, riguardo all'annuncio della nascita di Giovan Battista; in tutte e due, il tenore del

[1]) Neander inclina a questa opinione, *L. J. Ch.* pag. 18.

Digitized by Google

messaggio evangelico è, come vedremo bentosto, una impossibilità. Laonde più non rimane alcun segno distintivo che permetta di rigettare l'uno dei racconti e conservar l'altro; per ambedue noi siamo di necessità respinti sovra il terreno mitico.

In questo terreno scompaiono eziandio da sè stesse le diverse spiegazioni che molti interpreti, specialmente naturalisti, cercarono dare alle due apparizioni angeliche. Paulus riguarda l'apparizione in Matteo siccome un sogno naturale prodotto dalla comunicazione di Maria sul messaggio da lei ricevuto, e del quale — secondo Paulus — Giuseppe dovette essere certamente istrutto; poichè altrimenti non si comprenderebbe come mai ei si facesse ripetere esattamente le stesse parole dette prima dall'angelo a Maria [1]). Ma, notiam bene, se le parole dell'angelo, che si suppone essere il secondo, sono simili a quelle del primo, senza però che in quelle siavi alcuna allusione a queste, ciò prova che le parole del secondo non suppongono le parole del primo: e, d'altronde, la spiegazione naturale cade per sè stessa, dal momento che le due relazioni son riconosciute per mitiche. Dicasi altrettanto dell'opinione espressa velatamente da Paulus e apertamente dall'autore della storia naturale del gran profeta, che cioè l'angelo apparso a Maria (in Luca) fosse un essere umano. Ma di ciò più tardi.

Giusta il fin qui detto, noi non possiamo recare sull'origine dei due racconti d'apparizioni angeliche altro giudizio che questo: la concezione di Gesù in Maria per opera divina non poteva essere abbandonata alle esitanze di una congettura; bisognava ch'ella fosse espressa in modo chiaro e positivo, ed a ciò era d'uopo d'un messaggero celeste, messaggero che d'altronde già aveva annunciata la nascita di un Sansone e di un Giovanni, e che tanto maggiormente il decoro teocratico sembrava esigere per la nascita del Messia. Le parole stesse di cui gli angioli qui si valgono suonano in parte eguali a quelle dell'antico testamento per le annunciazioni di figli ragguardevoli [2]). Quanto all'angelo, che secondo un evangelo appare anzi tutto

[1]) L. cit. pag. 146.

[2]) 1 *Mos*, 17, 19, LXX (annunciazione d'Isacco):

Sara, tua moglie, ti partorirà un figlio, e tu gli porrai nome Isacco. Ἰδοὺ Σάρρα ἡ γυνή σου τέξεταί σοι υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσαάκ.

Jud. 13, 5 (annunciazione di Sansone):

Ed egli comincierà a salvare il popolo d'Israele dalle mani de'Filistei. Καὶ αὐτὸς ἄρξεται σῶσαι τὸν Ἰσραὴλ ἐκ χειρὸς Φυλιστιείμ.

Digitized by Google

a Maria, e secondo un altro appare a Giuseppe solamente dopo l'avvenuta gravidanza, lo si vuol riguardare siccome una variante, introdotta sia nella leggenda sia nella rifusione de' racconti evangelici; variante che, nella storia dell'annunciazione d'Isacco, trova una analogia che la spiega. Jehovah (1 Mos. 17, 15 seg.) annuncia ad Abramo ch'egli avrà un figlio da Sara, onde questi non può ristarsi dal ridere: ma ei riceve una seconda volta la stessa assicurazione. Jehovah (18, 1 seg.) fa questa promessa sotto il terebinto a Mamre, e Sara ne ride come di cosa nuova ed inudita per lei. Infine Sara (21, 5 seg.), per la prima volta, parla dopo la nascita di Isacco, del ridere che farà la gente, e che dev'essere occasione del nome del fanciullo; racconto quest'ultimo che non suppone i due precedenti [1]). Così la nascita di Isacco fu soggetto di diverse leggende o finzioni che si formarono senza connessione reciproca, le une più semplici, le altre più adorne; lo stesso dicasi dei due racconti discordanti sulla nascita di Gesù, l'uno de'quali, il racconto di Matteo [2]), è più semplice e redatto in istile più

Matt. 1, 21.

(Non temere di prendere Maria per tua moglie....) Essa ti partorirà un figlio e tu gli porrai nome Gesù, poichè egli salverà il suo popolo da'lor peccati. (Μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου.. .) Τέξεται δὲ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

1 *Mos.* 16, 11 e seg. (annunciazione d'Ismaele):

E l'angiolo del Signore le disse: Ecco che tu hai concepito e partorirai un figlio e lo chiamerai col nome d'Ismaele. Egli sarà.... Καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄγγελος Κυρίου· ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις, καὶ τέξῃ υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ. Οὗτος ἔσται....

Luc. 1, 30.

E l'angelo le disse: Ecco che tu concepirai e partorirai un figlio e lo chiamerai col nome di Gesù. Egli sarà.... Καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ· ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ, καὶ τέξῃ υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· Οὗτος ἔσται:....

[1]) De-Wette, *Kritik. der mos. Geschischte*, pag. 86 e seg.

[2]) Il sogno che secondo Matteo dissipò i dubbi e le inquietudini di Giuseppe ha puranche, in certo modo, un antecedente in quello che, secondo la tradizione ebraica registrata dallo storico Giuseppe, ebbe il padre di Mosè in circostanza analoga, trovandosi inquieto della gravidanza di sua moglie, sebbene per altro motivo. « Amarames, uomo ben nato fra gli Ebrei — così Giuseppe, *Antiq.* 2, 9, 3 — temendo per tutto il popolo, che era minacciato di perire colla distruzione dei fanciulli, ed inquieto per sè stesso a motivo della gravidanza di sua moglie, non sapeva a qual partito appigliarsi. Nella sua disperazione egli invoca la protezione di Dio.... Dio mosso a pietà si presenta a lui durante il sonno e lo esorta a non disperare dell'avvenire.... poichè

Digitized by Google

rude, perocchè non eviti di gettare, in un sospetto per quanto passeggiero di Giuseppe, un'ombra sulla virtù di Maria, ombra che non vien cancellata che più tardi; laddove il racconto di Luca è più delicato e più abile, e mostra a prima giunta Maria nella pura luce di fidanzata del cielo [1]).

§ 25.

Tenore del messaggio dell'angelo. Compimento della profezia d'Isaia.

L'angelo che, secondo Luca, appare a Maria, dice soltanto che Maria diverrà gravida, non determinando però ancora in qual modo ella genererà un figlio, cui dovrà por nome Gesù; che questo figlio sarà grande e verrà chiamato il figlio dell' altissimo υἱὸς ὑψίστου; che Dio gli darà il trono del suo avo Davide e ch'egli regnerà senza fine sulla casa di Giacobbe. Tutto ciò s'attaglia perfettamente alle formole abituali degli Ebrei concernenti il Messia, e le stesse parole, *figlio dell'Altissimo*, se fossero sole, non dovrebbero prendersi che nel senso di un re ordinario d'Israele, come nel 2, Sam. 7, 14, Psalm. 2, 7; e converrebbero dunque viemeglio al più grande dei re, al Messia, anco considerato nella semplice qualità di uomo. Questo linguaggio ebraico getta, quando vi si rifletta, una nuova luce sul valore storico di quella apparizione angelica; perocchè debbasi convenire con Schleiermacher che difficilmente il vero angelo Gabriele avrebbe annunciato l'arrivo

questo figlio che sta per nascere libererà la schiatta degli Ebrei dalla schiavitù dell'Egitto, e si farà tra gli uomini un nome che durerà quanto l'universo. » Ἀμαράμης τῶν εὐγενοτάτων παρὰ τοῖς Ἑβραίοις, δεδιὼς ὑπὲρ τοῦ παντὸς ἔθνους, μὴ σπάνει τῆς ἐπιτραφησομένης νεότητος ἐπιλείπῃ, καὶ καλεπῶς ἐπ' αὐτῷ φέρων, ἐκύει γαρ αὐτῷ τὸ γύναιον, ἐν ἀμηχάνοις ἦν. Καὶ πρὸς ἱκετείαν τοῦ θεοῦ τρέπεται.... ὁ δὲ θεὸς ἐλεήσας αὐτὸν.... ἐφίσταται κατὰ τοὺς ὕπνους αὐτῷ, καὶ μήτε ἀπογνώσκειν αὐτὸν περὶ τῶν μελλόντων παρεκάλει.... ὁ παῖς γὰρ οὗτος — τὸ μὲν Ἑβραίων γένος, τῆς παρ' Αἰγυπτίοις ἀνάγκης ἀπολύσει, μνήμης δὲ ἐφ' ὅσον μένει χρόνον τὰ σύμπαντα, τεύξεται παρ' ἀνθρώποις.

[1]) Su ciò confr. Ammon, *Fortbildung des Christenthums*, (Sviluppo del cristianesimo) 1, pag. 208.

Digitized by Google

del Messia con formule così strettamente ebraiche [1]). Per la stessa ragione saremmo indotti, insieme con questo teologo, ad attribuire quel racconto, del pari che il precedente riguardante Giovan Battista, ad un solo e medesimo autore ebreo-cristiano. Solo allorchè Maria, a motivo della sua verginità, fa delle obiezioni all'annunciazione d'un figlio, l'angelo determina ulteriormente il modo della concezione, dicendo ch'ella sarà prodotta dallo Spirito Santo, per virtù della divinità: da quel punto, la denominazione di figlio di Dio, υἱὸς Θεοῦ, assume un senso metafisico più preciso. E per confermare come un prodigio siffatto non sia impossibile a Dio, l'angelo ricorda a Maria ciò che avvenne alla di lei parente Elisabetta; dopo di che, ella s'abbandona, pienamente fiduciosa, ai disegni di Dio sopra di lei.

In Matteo, dove lo scopo principale è di dissipare le inquietudini di Giuseppe, l'angelo comincia tosto col dirgli che il fanciullo concepito in Maria fu generato dallo Spirito Santo, πνεῦμα ἅγιον, come l'evangelista ha già esposto da sè medesimo al v. 18; e la destinazione messiaca di Gesù viene soltanto in seguito determinata dalle parole: « Egli libererà il suo popolo da' loro peccati ». Questo linguaggio suona a prima giunta meno conforme alle idee ebraiche che non i termini ne' quali Luca espose la funzione messiaca del nascituro fanciullo. Ma nelle parole *peccati*, ἁμαρτιῶν, sono comprese le punizioni del popolo, vale a dire la sua soggezione agli stranieri; dimodochè l'elemento ebraico non manca. D'altra parte nella parola *regnare*, βασιλεύειν, usata da Luca, è racchiusa l'idea della dominazione sopra un popolo docile e migliore: laonde neppur qui si disconosce completamente il carattere più elevato del Messia. Poi, sia l'angelo, sia piuttosto l'evangelista — mediante una formola che gli è assai famigliare: *Tutto ciò avvenne, perchè fosse compiuto ciò che è detto*, ecc. τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν κτλ. (v. 22) — aggiugne una profezia dell'antico testamento, che trovasi secondo lui verificata in questo modo di concezione di Gesù, che cioè, secondo Isaia (7, 14), una vergine doveva divenir gravida e partorire un figlio, il qual sarebbe chiamato Emanuele: *Iddio con noi.*

Il senso primitivo del passo d'Isaia è, giusta le nuove ricerche, il seguente [2]): Essendo il re Achaz, per paura dei re di Siria

[1]) *Über den Lukas*, pag. 23.

[2]) Confr. Gesenius ed Hitzig, nei loro commentari sopra Isaia; Umbriet, *Über die Geburt des Immanuel durch eine Jungfrau* (sulla nascita dell'Emanuele da una Vergine), *in den theol. Studien und Krit*, 1830, 3 fasc. pag. 541 e seg.

Digitized by Google

e di Israele, propenso ad una alleanza coll'Assiria, il profeta vuole assicurarlo vivamente della prossima distruzione di que' nemici in allora così temuti, e gli dice: Supponi che una donna non ancor maritata, e che abbia ora, per la prima volta, de' rapporti conjugali [1]), concepisca un fanciullo; o in altri termini: Una donna designata (forse quella del profeta medesimo) è già gravida o sta per divenirlo; da oggi al momento della nascita del fanciullo le circostanze politiche saranno talmente migliorate che si potrà dargli un nome di buon augurio; e prima che il fanciullo sia giunto all'età del discernimento, le potenze nemiche saranno completamente annichilate. Il che vuol dire in prosa: Prima che nove mesi siano trascorsi, la situazione del regno sarà già migliore e nell' intervallo di tre anni il pericolo sarà scomparso. La è cosa recata all'evidenza dalla critica moderna che, nelle circostanze che occasionarono la profezia d' Isaia, soltanto un segno preso dalla attualità e da un avvenire assai prossimo poteva avere un significato. Or come improprio sarebbe il linguaggio del profeta secondo l' interpretazione di Hengstenberg! Quanto egli è certo — dice questo teologo [2]) — che un giorno il Messia sarà generato da una vergine fra il popolo dell'alleanza, altrettanto è impossibile che il popolo dal quale ei dee nascere e la famiglia da cui dee discendere periscano per sempre. Che cattivo calcolo, quello del profeta, il voler rendere verosimile la inverosimiglianza della prossima salvezza, per mezzo d'una inverosimiglianza ancor maggiore e compresa in un lontano avvenire! E poi il profeta fissa un termine di un piccolo numero di anni! A quella obiezione, Hengstenberg risponde continuando la sua interpretazione: La caduta dei due regni si compirà non nell' intervallo che dee trascorrere sino a che il fanciullo raggiunga l' età del discernimento, ma in un intervallo eguale a quello che, nel più lontano avvenire, dovrà trascorrere tra la nascita del Messia ed il primo sviluppo della sua intelligenza, vale a dire in circa tre anni. Qual stravagante confusione di tempi! Un fanciullo deve nascere nei secoli avvenire, e ciò che accadrà prima che quel fanciullo raggiunga l'età del discernimento deve compiersi sin dal momento attuale?

[1]) Con questa interpretazione, la discussione sul significato della parola עַלְמָה perde la sua importanza. D'altronde la si potrebbe risolvere dicendo che quella parola significa non la fanciulla intatta, ma la fanciulla nubile (V. Gesenius, l. c., 2, *a*, p. 597, seg.) Sin dal tempo di Giustino, gli Ebrei sostenevano che quella parola dovevasi tradurre non per *vergine*, παρθένος, ma per fanciulla, νεᾶνις. *Dial. c. Tryph.* n. 45, pag. 137 E. dell'ediz. citata. — Confr. *Iren. adv. hær.* 3, 21.

[2]) *Christologie des A. T.* 1, *b*, pag. 47.

Digitized by Google

Paulus e il suo partito hanno dunque piena ragione contro Hengstenberg ed i suoi, quando sostengono che la profezia d'Isaia, in ragione del suo significato primitivamente locale, si riferisce a circostanze contemporanee, non al Messia futuro, ed ancor meno a Gesù; ma d'altro lato Hengstenberg non a minor ragione sostiene contro Paulus che qui, in Matteo, il passo d'Isaia è inteso come la predizione della nascita di Gesù da una vergine. È noto che i commentatori ortodossi nella formula seguente: *acciocchè si adempiesse*, ἵνα πληρωθῇ, e in altre formule simili trovarono sempre questo significato: Ciò accadde per disposizione di Dio, acciocchè s'adempiesse la profezia dell'antico testamento, nella quale sin dall'origine era preso di mira l'avvenimento del testamento nuovo. I commentatori razionalisti al contrario non vi trovano che il significato seguente: Ciò accadde in tal maniera, ciò fu di tal natura che le parole dell'antico testamento che riferivansi in origine a qualch'altra cosa, possono esservi applicate e ricevono soltanto dopo l'applicazione la loro piena conferma. Nel primo significato, il rapporto fra il passo dell'antico testamento e l'avvenimento del nuovo, è un rapporto esistente nelle cose, stabilito da Dio medesimo [1]); nel secondo significato questo rapporto non ha alcuna realtà nelle cose, e non esiste che nello spirito dello scrittore posteriore che lo ha trovato. Nel primo egli è un rapporto esatto ed essenziale; nel secondo un rapporto inesatto ed accidentale. Ma quest'ultima interpretazione dei passi del nuovo testamento, che dimostra compiuta una profezia del testamento antico, contradice così alla lettera che allo spirito degli scrittori del nuovo testamento. Contradice alla lettera, poichè nè πληροῦσθαι in una tal connessione può significare altro che *adempiersi, ratum fieri, eventu comprobari*; nè ἵνα, ὅπως altro che *a questo scopo, eo consilio ut*, attesochè l'adozione assai divulgata di un ἵνα ἐκβατικὸν non è surta che da difficoltà dogmatiche [2]). Contradice allo spirito, poichè nulla è più contrario di una tale spiegazione alle idee ebraiche degli scrittori evangelici. Sostenere con Paulus che l'uomo dell'Oriente non possa credere sul serio che l'antica profezia sia stata pronunciata dal profeta o compiuta più tardi dalla

[1]) Ricondotta la cosa a questa formola, la è questa l'opinione in cui cade anche Hengstenberg (1, *a*, pag. 338 e seg.) sebbene ei raddolcisca l'esplicazione ortodossa, assai più che nol dovrebbe per rimaner conseguente ai suoi principii.

[2]) Vedi Winer, *Grammatik des Neuest. Sprachidioms*, 3. Aufl. pag. 382 e seg.; Fritzsche, *Comm. in Matth.* pag. 49, 317, et *Excurs.* 1, pag. 836 et seq.

Digitized by Google

divinità, *affinchè* figurasse anticipatamente l'avvenimento nuovo e viceversa, egli è un trasportare la nostra timidità occidentale nella vita piena d'imaginazione degli Orientali; ma aggiungere, come egli fa, che la concordanza d'un avvenimento posteriore con le profezie anteriori assume nello spirito dell'Orientale solamente *la forma* d'un disegno premeditato, egli è un distruggere la proposizione già prima emessa, perocchè significhi: Ciò che secondo il nostro modo di vedere non è che una semplice coincidenza, parve un disegno premeditato all'Orientale; e noi dobbiamo riconoscere che tale è il senso del linguaggio orientale, se vogliamo interpretarlo secondo le intenzioni che l'han dettato. Principalmente è noto che gli Ebrei posteriori trovavano in ogni passo dell'antico testamento profezie per il presente e per l'avvenire. Coll'aiuto de'passi della Bibbia, in parte falsamente interpretati, essi s'erano formata una imagine completa del Messia futuro [1]). Applicando così per dritto e per rovescio la scrittura, l'ebreo credeva di trovare un reale adempimento delle parole scritturali, là dove ei non faceva che applicarle; laonde ell'è, per valermi delle parole d'Olshausen, una pura prevenzione dogmatica il supporre alla formula in questione, negli scrittori del nuovo testamento, tutt'altro senso da quello abituale fra i loro compatrioti, e ciò unicamente per non incolparli d'una falsa interpretazione della scrittura.

Abbastanza indipendenti, riguardo all'antico testamento, per riconoscere, contro l'antica esplicazione ortodossa, che molte profezie si riferiscono precisamente a circostanze vicine; non però così arbitrari verso il testamento nuovo, da negare, coi commentatori razionalisti, l'applicazione che gli evangeli fanno di quelle profezie alla persona del Messia: molti teologi del nostro tempo non sono tuttavia così scevri da pregiudizi da ammettere, nel nuovo testamento, alcune false interpretazioni dell'antico. Laonde essi s'appigliano allo spediente di distinguere in quelle profezie un doppio rapporto, il primo con un avvenimento contemporaneo e d'ordine inferiore, il secondo con un avvenimento futuro e d'ordine più elevato. Di questa guisa, essi non contradicono al senso dei passi dell'antico testamento, senso grammaticalmente e storicamente chiaro; e insieme non torturano nè smentiscono l'interpretazione di quei passi data nel testamento nuovo [2]).

[1]) Vedi l'introduzione § 14.

[2]) Vedi particolarmente Olshausen, *Über tieferen Schriftsinn*, e in *Bibl. Comm.* Un'opinione simile, benchè meno ricisa, trovasi espressa da Bleek:

Digitized by Google

Così, secondo essi, lo spirito della profezia d'Isaia, di cui è questione, mira al doppio scopo, di annunciar prima il prossimo parto della fidanzata del profeta, poi anche la nascita di Gesù da una vergine in un lontano avvenire. Ma un doppio senso così mostruoso è nato soltanto dall'imbarazzo dogmatico de' teologi i quali, come dice Olshausen medesimo, non vollero trovarsi ridotti ad ammettere che gli scrittori del nuovo testamento, e Gesù medesimo, non avessero ben compreso il testamento antico, vale a dire non l'avessero compreso secondo le regole moderne dell'interpretazione, bensì alla foggia del loro tempo, che non era la miglior di tutte. Per l'uomo scevro da pregiudizi, questa difficoltà val così poco che, per l'opposto, la sarebbe per lui una difficoltà se le cose fossero altrimenti, e se, contrariamente a tutte le leggi dello sviluppo storico delle nazioni, gli scrittori del nuovo testamento si fossero completamente elevati al disopra del modo d'interpretazione de'loro compatrioti e coetanei. Rispetto adunque alle profezie citate nel nuovo testamento noi potremo senz'altro ammettere, a seconda delle circostanze, ch'esse furono non di rado spiegate ed applicate in un senso affatto diverso da quello che gli autori vi avevano dato originariamente.

Noi abbiamo pertanto un quadro completo delle quattro opinioni possibili su questo punto. Due di queste opinioni formano gli estremi, due sono tentativi di conciliazione, l'uno falso, l'altro, presumibilmente, vero.

1. *Opinione ortodossa* (Hengstenberg ed altri). Simili passi dell'antico testamento non avevano sin da principio altro rapporto profetico che col Cristo; poichè gli scrittori del nuovo testamento li spiegano così, ed essi devono aver ragione, n'andasse pur di mezzo l'intelligenza umana.

2. *Opinione razionalista* (Paulus ed altri). Non è vero che gli scrittori del nuovo testamento diano alle profezie dell'antico quel significato strettamente messiaco; poichè la applicazione al Cristo è primitivamente estranea alle profezie considerate al lume della ragione; ora gli scrittori del nuovo testamento devono accordarsi colla ragione, malgrado tutto ciò che possa dire in contrario una fede invecchiata.

3. *Saggio mistico di conciliazione* (Olshausen ed altri). I passi dell'antico testamento racchiudono primitivamente tanto il senso pro-

Note sull'uso dogmatico dei passi dell'A. T. nel T. N., nel *theol. Stud. und Kritiken*, 1833, 2, pag. 441; ed. Hoffmann, pag. 183.

Digitized by Google

fondo indicato dagli autori del testamento nuovo, quanto il senso immediato che la ragione ci costringe a riconoscere: così s'accordano la sana ragione e l'antica fede.

4. *Decisione della critica.* Le profezie dell'antico testamento non avevano il più di sovente che una applicazione immediata alle circostanze del tempo; ma esse furono riguardate dagli uomini del nuovo testamento come vere profezie relative a Gesù nella sua qualità di Messia, poichè la ragione era in quegli uomini modificata dal modo di pensare del loro popolo; ciò che il razionalismo e l'antica fede disconoscono del pari [1]).

In conseguenza noi non esiteremo, per quel che riguarda la profezia in questione, ad ammettere che gli evangelisti ne torturarono il senso applicandolo a Gesù. Se poi la nascita reale di Gesù da una vergine desse occasione a quella applicazione, o la profezia stessa, già prima applicata al Messia, inducesse ad ammettere la nascita di Gesù in modo così miracoloso, gli è quanto ci accingiamo ad esaminare.

[1]) Tutta l'interpretazione razionalista della scrittura riposa su di un paralogismo palpabile, col quale essa si sostiene e cade. Eccolo:

Gli scrittori del nuovo testamento non voglion essere interpretati come se dicessero cosa irragionevole (cioè: cosa che contradica lo sviluppo della *loro* ragione).

Ora, le loro parole, interpretate in un certo modo, sarebbero contrarie alla ragione (cioè: contrarie allo sviluppo della *nostra* ragione).

In conseguenza, essi non ponno avere avuta una tale opinione, e bisogna interpretarli diversamente.

Chi non vede qui la *quaternio terminorum* e la inconseguenza mortale in cui cade il razionalismo ponendosi sullo stesso terreno del sopranaturalismo? Mentre in ogni altro caso si esamina prima se ciò che è detto o scritto sia giusto o vero, il razionalismo, contrariamente al suo principio, accorda come il sopranaturalismo, agli uomini del nuovo testamento, la prerogativa d'esser sempre nel vero.

Digitized by Google

§ 26.

Gesù generato dallo Spirito Santo. Critica dell'opinione ortodossa.

Ciò che i due evangelisti, Matteo e Luca, raccontano sul modo di concezione di Gesù venne sempre interpretato da' commentatori ecclesiastici nel senso che segue: Gesù fu generato da Maria per una operazione divina sostituita al concorso umano. Infatti questa spiegazione ha in suo favore il significato apparente dei testi: chè, le parole di Matteo: *prima ch'essi comunicassero insieme*, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς, 1, 18, e quelle di Luca: *poichè io non conosco uomo*, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω, 1, 34, escludono la partecipazione di Giuseppe e di qualunque altro uomo alla generazione del fanciullo in discorso. Veramente *Spirito Santo*, πνεῦμα ἅγιον, e *virtù dell'Altissimo*, δύναμις ὑψίστου, non significano lo Spirito Santo, nel senso della Chiesa, come terza persona della Trinità; ma giusta il modo con cui l'antico testamento adopera la locuzione רוח - אלהים, *Spiritus dei*, significano Dio, in quanto agisce sul mondo e specialmente sull'uomo. Infine le espressioni, *essendo incinta per virtù dello Spirito Santo*, ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου, in Matteo, e *lo Spirito Santo verrà sopra di te*, πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ κτλ. in Luca, dicono abbastanza chiaro che all'azione fecondante dell'uomo dev'essere sostituita la virtù creatrice divina, non però fisicamente, al modo de'pagani. Tale sembra dunque l'idea che i passi evangelici summenzionati voglion dare dell'origine della vita di Gesù; pur nullameno gravi difficoltà si oppongono a chi voglia seguirla. Noi possiam distinguere le difficoltà, per così dire, fisico-teologiche da quelle che nascono dalla esegesi storica.

Le difficoltà *fisiologiche* concorrono in questo punto: che una nascita siffatta sarebbe la più straordinaria deviazione da ogni legge naturale. Quanto incerta è la fisiologia sulle particolarità del *come*, altrettanto egli è accertato, per una esperienza senza eccezioni, che il solo concorso di due organismi umani di sesso differente produce una nuova vita umana [1]). Laonde qui si avrà sempre a far valere la frase di

[1]) Nella sua maniera cavillosa, Hoffmann (pag. 187) cerca, colla incertezza sulla modalità del fatto, rendere incerto il fatto stesso che n'è del tutto indipendente.

Digitized by Google

Plutarco: *giammai fu detto di donna ch'ella avesse un figlio senza il concorso d'un uomo* [1]), e ad applicare *l'impossibile* di Cerinto [2]). Soltanto nelle specie più inferiori del regno animale si conosce una propagazione senza intervento sessuale [3]), e considerando la cosa unicamente dal punto di vista fisiologico, si potrebbe dire d'un uomo nato senza il concorso dei sessi, ciò che Origene disse nel senso del più alto sopranaturalismo [4]), che cioè le parole del Salmo 22, 7: *Io sono un verme e non un uomo*, sono una profezia della nascita di Gesù, comechè generato al pari di quegli esseri inferiori, senza concorso sessuale. Ma, alla considerazione puramente fisiologica, l'angiolo, in Luca, aggiunge di già la considerazione teologica, che (1, 37) nulla è impossibile alla potenza divina. Siccome la onnipotenza divina, formando una sola cosa colla sapienza divina, non agisce mai senza motivo sufficiente, così bisognerebbe poter qui mostrare un simile motivo. Ora, per sospendere una legge naturale da lui stesso stabilita, non vi potrebb'essere per Dio altro motivo sufficiente se non che quella sospensione fosse indispensabile ad ottenere risultati degni di lui. A tale obiezione si risponde: Lo scopo della redenzione esigeva la purità di Gesù; ora per essere puro dal peccato, Gesù doveva, coll'esclusione del concorso d'un padre peccatore e coll'influenza divina sulla sua concezione, essere sottratto alla macchia del peccato originale [5]). Ma, come già fu notato [6]), e come Schleiermacher recentemente dimostrò in modo da risolvere per questo lato la questione [7]), la sola esclusione della partecipazione paterna non bastava, e bisognava pure escludere la partecipazione materna, non meno infetta del pec-

[1]) Παιδίον σύλλημα ποτὲ γυνὴ λέγεται ποιῆσαι ἄνευ κοινωνίας ἀνδρός. *Conjugial. præcept. Opp. ed. Hutten*, vol. 7, pag. 428.

[2]) Irenæus *adv. hær.* 1, 26: Cerinthus Jesum subjecit non ex virgine natum; impossibile enim hoc ei visum est.

[3]) Su di che s'appoggia infatti una argomentazione, in Henke's, *neues Magazin*, 3, 3, pag. 369, nota.

[4]) *Homil. in Lucam*, 14. Quanto a coloro che adducono anche i primi uomini essere nati senza il concorso dei due sessi, vedi i miei scritti polemici, 1, 2, pag. 72.

[5]) Vedi Olshansen, l. cit. pag. 49 e seg. Neander, L. J. Chr. pag. 16. Quanto al tentativo di Bauer, *Jahrbücher fur wiss. Krit.* 1835. Dec. n. 111, per rendere questo argomento più elevato e più speculativo, io ho già dimostrato ne' miei *Scritti polemici*, 1, 3, pag. 104, in quale confusione egli sia caduto.

[6]) Per es. Eichhorn, *Enleit. in das neue N. T.* 1 vol., pag. 407.

[7]) Glaubenslehre, 2 Thl. 8, 97, pag. 73 e seg. della seconda edizione.

Digitized by Google

cato originale, a meno che non si ammettesse, cogli eretici valentiniani, che Gesù non avesse fatto che traversare il corpo di Maria. Se pertanto la partecipazione materna sussiste, come appare evidente dai racconti evangelici, bisogna, per ottenere la purità che si suppone necessaria, ammettere una operazione divina la quale santifichi, al momento della concezione di Gesù, la partecipazione della madre umana e peccatrice. Ma se Dio purificava di tal guisa la partecipazione materna, era più semplice fare altrettanto per la partecipazione paterna, che non invertire, escludendo quest'ultima, in modo così inudito, la legge di natura: con che non si può più sostenere che la concezione di Gesù senza padre fosse una condizione indispensabile della sua purità.

Ma anche colui che crede potersi togliere alle difficoltà sovra esposte, avvolgendosi in un sopranaturalismo inaccessibile agli argomenti della ragione ed alle leggi della natura, deve pur nulla meno preoccuparsi delle difficoltà storico-esegetiche che gli si parano dinanzi sul suo terreno medesimo, difficoltà che del paro contrastano l'idea d'una concezione sopranaturale di Gesù. In nessun luogo del nuovo testamento, tranne ne'due racconti dell'infanzia, in Matteo ed in Luca, parlasi di una tale origine di Gesù; in nessun luogo vi è fatta una diretta allusione [1]). Non solo Marco lascia da banda la storia della concezione, ma neppur ne fa motto il supposto autore del quarto evangelo, Giovanni, che pur pretendevasi coabitasse colla madre di Gesù dopo la morte di lui e che doveva, per tal titolo, essere esattamente informato di quegli avvenimenti. Si risponde: egli volle piuttosto narrare la origine celeste che non la origine terrestre di Gesù. Ma la dottrina ch'egli formula nel suo prologo, d'una ipostasi divina fattasi carne in Gesù, ed in lui rimasta immanente, è dessa conciliabile colla idea espressa ne'passi in discorso, di una semplice operazione divina determinante la concezione di Gesù? e in conseguenza potè Giovanni supporre la storia della concezione quale è riferita da Matteo e da Luca? Ma siccome questa obiezione perde la sua forza principale ove il processo delle nostre ricerche non confermi l'origine apostolica del quarto evan-

[1]) Questo punto venne posto specialmente in rilievo nello *Schizzo del dogma della nascita sopranaturale di Gesù*, Schmidt's, *Bibliothek*, 1, 3, pag. 400 e seg.; nelle *Osservazioni sul punto di fede: il Cristo fu concepito dallo Spirito Santo*, Henke's, *Neuem Magasin*, 3, 3, 365 e seg.; in Kaiser's, *Bibl. theol.* 1, 231 e seg.; De-Wette, *Bibl. Dogmatik*, § 281; Schleiermacher's, *Glaubenslehre*, II., § 97.

Digitized by Google

gelo; così, vuolsi sopratutto aver riguardo a questo, che nel corso degli evangeli di Marco e di Giovanni, come pure nel rimanente degli stessi evangeli di Matteo e di Luca, non trovasi fatta veruna allusione retrospettiva a quel modo di concezione. Non solo Maria designa Giuseppe come il padre di Gesù, senz' altra spiegazione (Luca, 2, 48), e non solo l'evangelista parla di ambedue come di veri genitori di Gesù, γονεῖς (Luc. 2, 41), il che non può intendersi se non in senso generale in un autore che ha fatto poco prima il racconto della concezione miracolosa; ma eziandio tutti i contemporanei di Gesù, al dire de'nostri evangeli, lo riguardavano qual figlio di Giuseppe, e non di rado questa nascita gli fu rinfacciata, lui presente, con termini di spregio (Matt. 13, 55; Luca, 4, 22; Giovanni, 6, 42). Tali rimproveri gli avrebbero offerto una occasione decisiva per invocare la sua concezione miracolosa, eppure ei non ne disse motto. Se si obietta ch'ei non voleva persuadere altrui della divinità della sua persona con quel mezzo affatto esterno, e ch'ei non poteva ripromettersene effetto alcuno da coloro le cui disposizioni interne gli erano ostili, bisogna notare che, secondo il quarto evangelo, i suoi stessi discepoli, pure qualificandolo figlio di Dio, lo riguardavano qual vero figlio di Giuseppe; poichè Filippo lo presenta a Natanaele come Gesù figlio di Giuseppe, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν Ἰώσὴφ (Giov. 1, 46), evidentemente nel senso di paternità propria che gli ebrei attribuivano a quella designazione; e in nessun luogo si legge che fosse quella una opinione od erronea od incompleta, cui gli apostoli avessero dovuto rinunciare più tardi; lungi da ciò, il contesto della narrazione significa indubbiamente che gli apostoli erano sin d'allora nel vero. La supposizione enigmatica colla quale, alle nozze di Cana, Maria si rivolse a Gesù [1]), è troppo indeterminata per provare che la madre ricordi in essa la nascita sopranaturale del figlio; ad ogni modo quel fatto è equilibrato da un altro opposto, che cioè la famiglia di Gesù, e (come sembrerebbe da Matteo 12, 46, confr. con Marco 3, 21) la sua madre istessa si ingannarono più tardi sopra i suoi sforzi: cosa che sarebbe appena esplicabile con tali ricordanze, anche tra' suoi fratelli.

Nè meglio degli evangeli, gli altri scritti dell'antico testamento contengono cosa che confermi l'opinione della nascita sovranaturale di Gesù; che se l'apostolo Paolo chiama Gesù *nato di donna*, γενόμενος ἐκ γυναικός (Gal. 4, 4), non si vorrà scorgere in questa espressione

[1]) Rilevata da Neander, *Leben Jesu Chr.* pag. 12.

Digitized by Google

una negazione del concorso maschile; perocchè aggiungendo ***nato sotto la legge***, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ei mostra chiaramente d'aver voluto designare, come di sovente appare nell' antico testamento e nel nuovo, (per esempio, Iob. 14, 1; Matth. 11, 11), la natura umana con tutte le sue condizioni. Più lungi (Rom. 1, 3, seg., confr. 9, 5), Paolo fa discendere Cristo da Davide e dai Patriarchi secondo la carne, κατα σάρκα; ma ei lo chiama figlio di Dio secondo lo spirito di santità, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης: e qui nessuno vorrà di certo identificare il contrapposto tra la *carne* e lo *spirito* col contrapposto tra la partecipazione materna alla concezione di Gesù ed una forza divina che surrogò la partecipazione paterna. Se infine, nella lettera agli Ebrei (7, 3), Melchisedec è confrontato comechè senza padre, ἀπάτωρ, col figlio di Dio, υἱὸς τοῦ Θεοῦ, questa espressione non deve riferirsi alla apparizione di Gesù sulla terra; poichè Paolo aggiunge le parole *senza madre*, ἀμήτωρ, le quali non convengono a Gesù meglio dell'espressione che più oltre s'incontra, *senza genealogia*, ἀγενεαλόγητος.

§ 27.

Ritorno alle genealogie.

Di tutte le prove della esegesi contro la realtà di una concezione sopranaturale di Gesù, la più decisiva ed anco la più diretta si trova nelle due genealogie che noi abbiamo precedentemente discusse. Di già il manicheo Fausto avea sostenuto che chi, al paro de' nostri due genealogisti, vuol far discendere Gesù da Davide per via di Giuseppe, non può, senza contraddizione, negare che Giuseppe sia stato il padre di Gesù [1]), ed Agostino non fu felice nella sua risposta quando osservò che, in ragione della prerogativa del sesso mascolino, la genealogia di Gesù si era dovuta riferire a Giuseppe, il quale era, se non per legame corporale, almeno per un legame spirituale, sposo di Maria [2]). Anche ultimamente vari teologi sostennero che la natura degli alberi genea-

[1]) Augustinus, *Contra Faustum Manichæum*, L. 23, 5, 4.
[2]) L. cit. n. 8.

Digitized by Google

logici in Matteo ed in Luca mostrava come gli autori di quelli avessero riguardato Gesù qual vero figlio di Giuseppe [1]). Infatti le genealogie devono provare che Gesù discende, per via di Giuseppe, dalla schiatta di Davide; ma che cosa provano esse, se Giuseppe non fu il padre di Gesù? L'asserzione premessa in Matteo (1, 1), come scopo di tutta la genealogia, che Gesù è figlio di Davide, υἱὸς Δαυίδ, è distrutta dal passo posteriore, ove negasi la generazione di Gesù, per via di Giuseppe figlio di Davide. Non è dunque per nulla verosimile che la genealogia e la storia dell' infanzia provengano dal medesimo autore [2]); e bisognerà ammettere coi teologi suddetti, che le genealogie furono prese altrove. Contro di che non vale l' osservare che avendo Giuseppe, senza alcun dubbio, adottato Gesù, la genealogia del primo è divenuta quella del secondo; poichè l'adozione può ben bastare per trasferire al figlio adottivo alcuni diritti esterni, quali il diritto d'erede, ecc. [3]); ma non potrebbe per verun modo conferir titolo alla dignità di Messia, la quale era vincolata al vero sangue di Davide. Colui che avesse semplicemente riguardato Giuseppe qual padre adottivo di Gesù, non sariasi data la pena di mostrare com'egli discendesse da Davide; e se dopo avere premesso che Gesù era figlio di Dio, avevasi ancora interesse a rappresentarlo come figlio di Davide, si sarebbe piuttosto adottato, per tale riguardo, la genealogia di Maria; perocchè, dato che non esistesse alcun padre mortale, bisognava ricorrere, benchè contro l'uso, all'albero genealogico della madre. Finalmente, se sin dal tempo della redazione di quelle genealogie non si fosse ammesso un rapporto più intimo di quel che una semplice adozione tra Giuseppe e Gesù, molti autori non si sarebbero occupati a formare un albero genealogico in cui Giuseppe

[1]) Schizzo del dogma, ecc., in Schmidt's, *Bibl.*, l. cit. pag. 403 e seg.; *K. Ch. L.* Schmidt, *ib.* 3, 1, pag. 132 e seg.; Schleiermacher, *Glaubenslehre*, 2, § 97, pag. 71; Wegscheider, *Institut.*, § 123, *n. d.*

[2]) Il che è dichiarato espressamente verisimile da Eichhorn, *Einleit. in das N. T.*, 1, pag. 425, e per lo meno possibile da De-Wette, *Exeget Handbuch*, 1, 1, pag. 7.

[3]) Il dire, come Hoffmann (pag. 200), che anche nel caso di Gesù trattasi di una eredità, di quella cioè della profezia, egli è un giuoco di parole che Hoffmann stesso non trova comprovante; poichè l'adozione nella linea di Davide dal lato paterno non gli sembra sufficiente se non in quanto siavi una vera discendenza davidica dal lato materno; ciò che a torto egli crede stabilito nella genealogia di Luca.

Digitized by Google

venisse compreso, e non ci rimarrebbero ancora due diverse genealogie di questa specie.

Non è dunque possibile il contestare l'opinione di que' dotti, che siffatte genealogie venissero redatte nella credenza che Gesù fosse stato il vero figlio di Maria e di Giuseppe. Gli autori o compilatori dei nostri evangeli, sebbene convinti per parte loro della origine superiore di Gesù, accolsero quelle genealogie nelle loro collezioni. Solo che Matteo (1, 16), trovando nell'originale: Giuseppe generò Gesù da Maria, Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν ἐκ τῆς Μαρίας, (confr. v. 3, 5, 6), ed avendo una diversa opinione, mutò quelle parole in *Giuseppe, sposo di Maria, dalla quale nacque Gesù,* τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἀνδρὰ Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς, e Luca, per lo stesso motivo, invece di mettere semplicemente: *Gesù glio di Giuseppe,* Ἰησοῦς υἱὸς Ἰωσὴφ pose: Gesù, figlio, come credevasi, di Giuseppe, ὢν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσὴφ. Noi abbiam notato più sopra che le nostre genealogie non ponno essere state composte nell'idea che Giuseppe non fosse il vero padre di Gesù; e non bisogna appoggiarsi su questa osservazione per obiettare che in allora non vi poteva essere interesse alcuno ad incorporarle negli evangeli; perocchè la composizione primitiva d'una genealogia di Gesù, supposto anche che nel nostro caso si tratti solamente di riferire a Gesù alberi genealogici già esistenti, era richiesta da un potente interesse; interesse che sperava, nell'ipotesi della discendenza corporea di Gesù da Giuseppe, di offrire un punto essenziale d'appoggio alla credenza nella sua qualità di Messia. Nell'altra ipotesi un interesse differente, ma più debole, induceva ad adottare le genealogie già esistenti; poichè quantunque non vi fosse figliazione naturale tra Giuseppe e Gesù, quelle genealogie non sembravano inutili per far discendere Gesù da Davide. Nella stessa guisa, le due storie della nascita, in Matteo ed in Luca, le quali escludono decisamente Giuseppe dalla cooperazione al concepimento di Gesù, attribuiscono nullameno importanza alla discendenza davidica di Giuseppe (Matt. 1, 20; Luc. 1, 27; 2, 4). In conseguenza, anche quando il punto di vista fu mutato, si volle conservare ciò che veramente non aveva importanza se non per la prima opinione.

Per tal modo l'origine delle nostre genealogie si trova trasportata in un tempo ed in un circolo della nostra Chiesa primitiva in cui Gesù veniva tuttora riguardato qual uomo nato naturalmente. Eccoci quindi agli Ebioniti. La storia de' primi tempi c'informa che gli Ebioniti distinguevansi ancora dai Nazareni in quanto che essi avevano

Digitized by Google

adottato quella opinione intorno alla persona del Cristo [1]). Noi dovevamo dunque attenderci di ritrovare quegli alberi genealogici negli antichi evangeli ebioniti, sui quali ci rimangono ancora informazioni; ma non saremo di poco sorpresi nello apprendere che a quegli evangeli mancavano per lo appunto le genealogie. Veramente, siccome l'evangelo degli Ebioniti non comincia, secondo Epifanio [2]), che dopo l'apparizione di Giovan Battista, potrebbesi intendere per le genealogie, γενεαλογίαι, che si suppongono soppresse, la storia della nascita e dell'infanzia narrate nei due primi capi del nostro Matteo; poichè, rigettandosi dagli Ebioniti la concezione di Gesù senza padre, essi non poterono certamente adottare quei due capitoli per lo meno nella forma loro attuale; laonde potrebbesi credere che nel loro vangelo mancassero soltanto quei due capitoli contrari al loro modo di vedere, e che gli alberi genealogici conformi a' loro dogmi fossero inserti in alcun'altra parte. Ma questa spiegazione non è ammissibile, perciocchè Epifanio, parlando de'Nazareni, e asserendo di non sapere se le genealogie loro *mancassero* o no, caratterizza que' documenti col dire ch'essi *andarano da Abramo fino a Cristo*, τὰς ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἕως Χριστοῦ [3]); quindi, *lorchè* egli dice che le *genealogie* mancavano ad alcuni eretici, egli intende evidentemente parlare degli alberi genealogici, quantunque, applicando questa espressione agli Ebioniti, ei vi comprenda eziandio la storia della nascita.

Come dunque avviene che non si trovino le genealogie precisamente nella setta cristiana, dove noi credevamo averne a cercare l'origine? Recentemente un erudito congetturò che i giudei-cristiani avessero per prudenza soppressi gli alberi genealogici, per non agevolare od aumentare le persecuzioni che sotto Domiziano, ed ancor prima, minacciavano la famiglia di David [4]). Ma spiegazioni attinte fuor del subbietto, e da circostanze fortuite, soggette esse pure al dubbio della critica storica, non dovrebbersi invocare che lorquando sia assolutamente impossibile il trovare una spiegazione nella cosa stessa.

Nel nostro caso però le cose non sono ancora a sì mal punto. I padri della Chiesa, com'è noto, parlano di due sorta di Ebioniti, di

[1]) S. Justin. Mart. *Dial. cum Tryphone*, 48; Origenes, *contra Celsum*, L. 5, 61; Euseb. H. E. 3, 27.

[2]) *Hæres.*, 30, 14.

[3]) Epiphan., *Hæres.*, 29, 9.

[4]) Credner, *Beiträge zur Einleitung in das N. T.*, 1, pag. 443 Anm.

Digitized by Google

cui gli uni, oltre ai principii severi sull'obbligo di seguire la legge mosaica, riguardavano Gesù qual figlio, generato naturalmente, di Giuseppe e di Maria, e gli altri, chiamati bentosto anche Nazareni, adottavano, con la Chiesa ortodossa, una generazione per opera dello Spirito Santo [1]). I più antichi padri della Chiesa, come Giustino martire, Ireneo, non conoscono che quegli Ebioniti i quali riputavano Gesù un uomo naturalmente generato e, soltanto dopo il battesimo, dotato di forze superiori [2]). In quella vece, in Epifanio e nelle Omelie Clementine, noi troviamo degli Ebioniti che accolsero in sè un elemento gnostico speculativo. Fu attribuita cotesta direzione, che secondo Epifanio deriva da un certo Elxai, all'influenza dell'Essenismo [3]), e già se ne notarono le tracce presso i falsi dottori della lettera ai Colossi [4]); mentre che la prima classe degli Ebionisti era manifestamente sorta dal giudaismo ordinario. Quale delle due tendenze fosse anteriore, e quale posteriore, non è così facile il determinare. Vista la differenza ultimamente accennata, che cioè gli Ebioniti gnostici sono menzionati per la prima volta dai Clementini e da Epifanio, e gli altri lo sono già da Giustino e da Ireneo, potrebbonsi considerare questi ultimi siccome i più antichi. Ma siccome anche Tertulliano ha notizia di una cristologia gnostica degli Ebioniti [5]), e sino dall'epoca di Gesù il germe di tali opinioni trovavasi nell'essenismo, così sembra più sicuro partito il prendere le due tendenze quali contemporanee e progredienti l'una allato dell'altra [6]). Riguardo all'altra differenza non v'hanno prove migliori che l'opinione nazarena intorno al Cristo siasi soltanto in seguito ridotta alla ebionita [7]): poichè le notizie, in

[1]) Orig., l. cit.

[2]) Confr. Neander, K. G., 1, 2, pag. 615.

[3]) Credner, Degli Essenisti, degli Ebioniti e di una relazione parziale fra di loro, in Winer's *Zeitschriften fur wissenschaftliche Theologie;* vol. 1, 2, e 3. Confr. Bauer nel suo programma, *De Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda.* Paragonisi Cristl. *Gnosis*, pag. 405.

[4]) Neander, l. cit., pag. 620.

[5]) *De carne Christi*, 14: Poterit hæc opinio Hebioni convenire, qui nudum hominem et tantum ex semine David, id est, non et Dei filium, constituit Jesum, ut in illo angelum fuisse edicat.

[6]) Con Neander, l. cit., e Schneckenburger, sopra un punto di sovente trascurato nella dottrina degli Ebioniti sulla persona di Cristo, *Tübinger Zeitschrift. f. Theol.*, 1850, 1, 114. — La prima opinione è quella di Gieseler, Sopra i Nazareni e gli Ebioniti, in Stäudlin's *und Tzschirner's Archiv. für* K. G. 4 vol., e Credner, l. cit.

[7]) Siccome Hoffmann cerca di provare, pag. 198.

Digitized by Google

parte confuse [1]), in parte tardive, dovute agli scrittori ecclesiastici, spiegansi naturalmente coll'illusione ottica della Chiesa, la quale progredendo continuamente nella glorificazione di Cristo, mentre una parte degli ebrei-cristiani rimanevasi stazionaria, vedeva le cose come se ella rimanesse immobile e gli altri indietreggiassero verso l'eresia.

Con questa distinzione di Ebioniti semplici e di Ebioniti speculativi guadagnasi un punto; che cioè la mancanza delle genealogie presso gli ultimi, — quelli di cui parla Epifanio, — non è una prova ch'esse fossero mancate anche agli altri. E lo è tanto meno, se ci vien dato di dimostrare esser cosa verosimile che le ragioni della loro avversione per questi alberi genealogici stessero appunto in ciò che propriamente li separava dagli Ebioniti semplici. Ora, una di queste ragioni si era evidentemente l'opinione sfavorevole che gli Ebioniti di Epifanio e delle Omelie Clementine avevano di Davide, dal quale la genealogia del nostro primo vangelo fa discendere Gesù. Come è noto, essi distinguono nell'antico testamento una doppia profezia, mascolina l'una, femminina l'altra; l'una pura, l'altra impura; quella annunciante soltanto cose divine e vere; questa cose terrestri ed erronee; la prima derivante da Adamo e da Abele, la seconda da Eva e da Caino, ed ambedue continuate per tutta la storia della rivelazione [2]). Essi non riconoscevano nell'antico testamento per veri profeti che gli uomini pii da Adamo sino a Giosuè; mentre non solo non riconoscevano per tali, ma anzi detestavano, i profeti e gli uomini di Dio posteriori, fra i quali son nominati Davide e Salomone [3]). Per di più, noi troviamo indizi positivi che Davide fu l'oggetto della speciale loro abominazione. Infatti diversi motivi rendevano loro odioso Davide (così pur Salomone): Davide era stato un guerriero sanguinario; e lo spargimento del sangue, presso gli Ebioniti, era uno dei peccati principali. Si conosce un adulterio di Davide (e di Salomone le sue sensualità): ora, gli Ebioniti abborrivano l'adulterio più ancora che l'omicidio. Davide suonava istrumenti da corda; e la musica degli istrumenti da corda, invenzione dei Cainiti (1 Mos., 4, 21), era segno di falsa profezia; da ultimo le profezie provenienti da Davide, e quelle

[1]) Intendo parlare della notizia d'Egesippo in Eusebio, H. E. 4, 22. È falsa l'asserzione di Hoffmann, che Epifanio, *Hæres.*, 30, 1, opponga gli Ebionisti ai Nazareni come setta di più recente data; egli ne fa l'origine contemporanea, *Hæres.*, 29, 7, 30, 2.

[2]) Homil., 3, 23—27.

[3]) Epif. *Hæres.*, 30, 18; paragonisi 15.

Digitized by Google

che si riferiscono a lui (ed a Salomone) conducevano ad un regno terreno del quale gli Ebioniti non volevano udir parlare [1]).

Ora questi motivi di avversione per le genealogie non potevano trovar luogo fra gli Ebioniti sorti dal giudaismo ordinario, poichè per l'ebreo ortodosso Davide era l'oggetto della più alta venerazione.

Le indicazioni non sono a sufficienza chiare e concordanti sopra un secondo punto; resta cioè a sapersi se questi Ebioniti fossero indotti a rifiutare la genealogia da una esagerazione dell'antica dottrina ebionita riguardante la persona del Cristo. Secondo Epifanio, essi distinguevano, assolutamente come i gnostici, Gesù, figlio di Giuseppe e di Maria, dal Cristo disceso in lui [2]), e sotto questo punto di vista soltanto la loro avversione per Davide poteva stoglierli dal riferire la genealogia a Gesù. Ma l'opinione fondamentale che regna nelle Clementine ed un passo delle medesime [3]) hanno autorizzato recentemente, e non senza apparenza di ragione, la critica a conchiudere che l'autore di quelle avesse abbandonato la dottrina della concezione naturale ed anche della nascita naturale di Gesù [4]). Ciò mostra in un modo sempre più evidente che il motivo pel quale rifiutavansi le genealogie da questa setta, apparteneva a lei esclusivamente e non le era comune con gli altri Ebioniti.

Hannovi tuttavia anche traccie positive, le quali indicano che gli Ebioniti sorti dal giudaismo ordinario possedettero le genealogie. Mentre gli Ebioniti di Epifanio e delle Clementine non nominavano Gesù che qual figlio di Dio e rifiutavano la denominazione di figlio di Davide siccome appartenente alla comune opinione ebraica [5]), altri Ebioniti sono accusati dai padri della Chiesa di riconoscere Gesù soltanto per

[1]) Vedansi i passi in Credner (Memoria citata). Un brano delle Omelie Clementine, benchè senza nome, mostra chiaramente che questi erano i tratti che dispiacevano in Davide a questa setta cristiana. Si legga, *Homil.*, 3, 25: Ἔτι μὴν καὶ οἱ ἀπὸ τῆς τούτου (τοῦ Καΐν) διαδοχῆς πρωτοπλαστοτέρας πρῶτοι μοιχοὶ ἐγένοντο, καὶ ψαλτήρια, καὶ κιθάραι, καὶ χαλκεῖς ὅπλων πολεμικῶν ἐγένοντο. Δι' ὃ καὶ ἡ τῶν ἐγγόνων προφητεία, μοιχῶν καὶ ψαλτηρίων γέμουσα, λανθανόντως διὰ τῶν ἡδυπαθειῶν ὡς τοὺς πολέμους ἐγείρει.

[2]) Epiphan., *Hæres.*, 30, 14. 16. 34.

[3]) *Hom.* 3, 17.

[4]) Schneckenburger, *Über das Evangelium der Ægypter*, pag. 7; Baur, *Christl. Gnosis*, pag. 760 e seg. Confr. Credner, l. cit., pag. 253 e seg.; Hoffmann, p. 208.

[5]) Orig. *Comm. in Matth.*, T. 16, 12. Tertulliano, *De carne Christi*, 14; vedi pag. 210, nota 5, passo nel quale per verità sono confusi gli Ebioniti speculativi e gli Ebioniti ordinarii.

Digitized by Google

figlio di Davide, al quale si riferiscono gli alberi genealogici, e non di Dio [1]). Aggiungasi, che Epifanio narra degli antichi gnostici ebraicizzanti Cerinto e Carpocrate, che questi si valevano, per vero, dello stesso vangelo degli Ebioniti, ma che adoperavano le genealogie ivi contenute a provare la generazione umana di Gesù per via di Giuseppe [2]). Le memorie, ἀπομνημονεύματα, di Giustino, di origine giudeo-cristiana, sembrano aver contenuto esse pure una genealogia, siccome il nostro Matteo: perocchè Giustino, al paro di Matteo, parla relativamente a Gesù d'una *schiatta di Davide e di Abramo*, γένος τοῦ Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ, d'un *sangue di Giacobbe per via di Giuda, Fares e Davide*, σπέρμα ἐξ Ἰακώβ, διὰ Ἰούδα καὶ Φαρὲς καὶ Δαβὶδ κατερχόμενον; solo che ai tempi e nel circolo di Giustino, l'opinione d'una generazione sopranaturale di Gesù aveva di già condotto a riferire la genealogia piuttosto a Maria che a Giuseppe [3]).

Così, nelle genealogie, abbiamo un documento dimostrante, in accordo con indicazioni provenienti d'altro lato, che nella prima epoca cristiana, in Palestina, un certo numero di cristiani, abbastanza grande per formare nel suo seno, sotto differenti punti di vista, due differenti genealogie

[1]) Clement. *Homil.*, 18, 13. Essi riferivano in conseguenza il passo di Matt. 11, 27: *nessuno conosce il padre se non è il figlio*, οὐδεὶς ἐγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, κτλ., a quelli *che riputavano Davide padre di Cristo e Cristo suo figlio, disconoscendo così il figlio di Dio*, τοὺς πατέρα νομίζοντας Χριστοῦ τὸν Δαβὶδ καὶ αὐτὸν δὲ τὸν Χριστὸν υἱὸν ὄντα, καὶ υἱὸν Θεοῦ μὴ ἐγνωκότας, — ed essi si lagnavano che *in vece di Dio tutti dicessero Davide*, ἀντὶ τοῦ Θεοῦ τὸν Δαβὶδ πάντες ἔλεγον.

[2]) *Hæres.*, 30, 14: Ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκράς, τῷ αὐτῷ χρώμενοι παρ' αὐτοῖς (τοῖς Ἐβιωναίοις) εὐαγγελίου, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου διὰ τὰς γενεαλογίας βούλονται παριστᾶν ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Κριστόν. Io non vedo come Credner (*Beitræge*, I. cit.) intenda per *genealogia* non già l'albero genealogico, ma la storia della nascita. In qual modo la storia della nascita, secondo Matteo, avrebbe potuto servire a provare l'origine puramente umana di Gesù? Credner può dire che l'evangelo ebionita adoperato da Corinto e da Carpocrate non aveva gli alberi genealogici, e che di conseguenza questi eretici non hanno potuto argomentare sovra quel passo che nel libro loro mancava. Ma vuolsi badare alla piega che prende Epifanio, dopo essersi espresso a quel modo sull'uso fatto da Corinto e Carpocrate delle genealogie, per passare agli Ebioniti; *questi hanno altre idee; in fatti, sopprimendo le genealogie che sono in Matteo, ecc.* Questo modo di dire dimostra chiaramente che il vangelo degli Ebioniti si distingueva da quello, d'altronde identico, di Corinto e Carpocrate per la mancanza delle genealogie.

[3]) *Dialog. c. Tryph.*, 100, 120. Qui pure non posso condividere l'opinione di Credner, che contesta a Giustino la genealogia (l. cit., pag. 212, 445).

Digitized by Google

messiache, ritennero Gesù per un uomo generato naturalmente. Noi non vediamo negli scritti apostolici nulla che provi essere stata dagli apostoli dichiarata non cristiana siffatta opinione; essa non sembrò tale se non in quanto fu considerata sotto il punto di vista delle storie della nascita contenute nel primo e terzo vangelo; ed anche ciononostante alcuni padri della Chiesa la trattano con gran delicatezza [1]).

§ 28.

Spiegazione naturale della storia della concezione.

Dal fin qui detto risulta che la spiegazione sopranaturale della concezione è soggetta ad estreme difficoltà così filosofiche che esegetiche. Val dunque la pena d'esaminare se sia possibile un'altra spiegazione del racconto evangelico, la quale tolga di mezzo simili difficoltà: e si credette da vari averla trovata collo spiegare naturalmente talor l'uno o l'altro de'racconti evangelici, talora ambedue.

Per primo il racconto di Matteo parve prestarsi ad una tale interpretazione; si provò, con l'aiuto di numerosi passi rabbinici, che, secondo le idee ebraiche, il figlio di genitori pii è generato con la cooperazione dello Spirito Santo, ed è chiamato suo figlio, senza che siasi pensato ad escludere con queste espressioni la partecipazione virile al concepimento. Di modo che si disse che il capitolo di Matteo contiene nulla di più di quel che segue: L'angelo volle dire a Giuseppe, non già che Maria fosse divenuta incinta senza cooperazione dell'uomo, ma soltanto che, malgrado la sua gravidanza, dovevasi considerarla pura ed incontaminata. E fu solamente in Luca, soggiungesi, che, per una esagerazione dell'idea primitiva, le parole: *io non conosco uomo*, ἄνδρα οὐ γινώσκω, furono interpretate come escludenti ogni partecipazione paterna [2]). Gli avversari a ragione opposero che, anche in Matteo,

[1]) Vedi Neander, *K. G.*, l. cit., pag. 616.

[2]) Br...., Il racconto secondo il quale Gesù è rappresentato quale nato dallo

Digitized by Google

le parole ***prima della loro unione***, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς, escludevano il solo uomo del quale fosse questione, Giuseppe. Tale esclusione si credette trovarla meno positiva nel vangelo di Luca, ma e' non fu che sconvolgendo il chiaro senso delle parole, in opposizione all'esegesi, o revocando in dubbio, contrariamente alla critica, una parte di questo racconto così bene concatenato. Col primo sistema, l'alterazione cioè del significato, la domanda di Maria: *Come avverrà questo, poichè io non conosco uomo?* πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω (1, 34), doveva significare: Come avverrà che io, già fidanzata e maritata, possa creare il Messia, dacchè s'io fossi sua madre, *non dovrei aver marito?* Al che l'angelo risponde che Dio colla sua virtù può fare alcun che di particolare anche col fanciullo generato da Giuseppe [1]). Non meno arbitrario è il secondo sistema; vi si spiega la suaccennata domanda di Maria come una interruzione poco naturale, egli è vero, del discorso dell'angelo; non se ne tien calcolo, e così si pretende che il passo non racchiuda veruna allusione precisa alla concezione sopranaturale di Gesù [2]).

In questa guisa la difficoltà di una spiegazione naturale è resa egualmente grande del pari pei due racconti; e bisognava quindi rinunciarvi da ambo i lati, o arrischiarla da ambedue; razionalisti conseguenti, come Paulus, non potevano che appigliarsi a quest'ultimo partito. Questo commentatore considera siccome esclusa da Matteo (1, 18) la partecipazione di Giuseppe, non quella però di un altro uomo: nè egli crede di trovare una operazione meravigliosa e divina nelle espressioni di Luca (1, 33), *Spirito Santo*, πνεῦμα ἅγιον, e *potenza dell'Altissimo*, δύναμις ὑψίστου. Lo *Spirito Santo*, πνεῦμα ἅγιον, non è per lui cosa che abbia esternamente agito sopra Maria; ma si solamente la pia immaginazione di lei. La *potenza dell'Altissimo*, δύναμις ὑψίστου, non è per lui l'onnipotenza divina; ma ogni forza naturale impiegata in un modo che piace a Dio, può chiamarsi tale. Di modo che, secondo Paolo, il senso delle parole dell'angelo è il seguente: Prima del suo matrimonio con Giuseppe, Maria, da un lato sotto l'influenza di un puro entusiasmo per le cose sante, e dall'altro per una cooperazione approvata dalla divinità (ben

Spirito Santo e da una vergine, viene spiegato giusta le idee dei tempi, in Schmidt's, *Bibl.*, 1, 1, pag. 101 e seg. — Horst, in *Henke's Museum*, 1, 4, 497 e seg., sui due primi capitoli dell'evangelo di Luca.

[1]) Osservazioni sul punto di fede: Cristo fu concepito dallo Spirito Santo, in *Henke's neuem Magazin*, 3, 3, 399.

[2]) Schleiermacher, *Über den Lukas*, pag. 26 e seg.

Digitized by Google

inteso la cooperazione di un uomo) diverrà madre di un figlio, il quale, per questa sua origine santa, dovrà chiamarsi il figlio di Dio.

Ma esaminiamo più davvicino in qual modo il rappresentante della spiegazione razionalista si rafligure le particolarità della concezione di Gesù. Egli parte da Elisabetta, cui chiama la patriottica e prudente figlia d'Aronne. Avendo questa concepito la speranza di generare un profeta di Dio, ella dovette augurarsi ch'ei fosse il profeta supremo, il precursore del Messia, e in conseguenza che il Messia avesse a nascere ben tosto. Nel suo parentado, vi era una persona che poteva benissimo essere la madre del Messia: era questa la giovane vergine Maria discendente di David; non trattavasi più d'altro che di eccitare in lei particolari speranze.

Dietro tali insinuazioni, si intravede un piano abilmente concertato da Elisabetta riguardo alla sua giovane congiunta, e si spera d'essersi a quello iniziati; ma qui Paulus d'un tratto fa calar la tela ed osserva che il modo pel quale Maria fu convinta ch'essa diverrebbe madre del Messia deve rimanere storicamente indeciso: solo egli ha certezza che, in tutto questo, Maria rimase pura, poichè essa non avrebbe potuto comparire, come fece più tardi, con una coscienza netta sotto la croce del figlio qualora si fosse sentita degna di biasimo per l'origine delle speranze ch'essa aveva concepito di lui. Più innanzi non si trovano che le indicazioni seguenti sulla particolare opinione di Paulus: L'angelo annunciatore comparve forse a Maria la sera, oppure la notte; Luca dice soltanto: *e venendo presso di lei, egli disse*, καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν, εἶπε; e non nomina punto *l'angelo*, ὁ ἄγγελος. Questa lezione, che secondo Paulus è la migliore, dimostra qui non trattarsi d'altro fuorchè d'uno che sopravviene (come se il participio *venendo* non avesse ad essere in tal caso accompagnato dal pronome *qualcuno*, τις, o non dovesse riferirsi, in mancanza di tale pronome, al soggetto: l'angelo Gabriele, ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ). Paolus soggiunge che Maria avendo udito parlare della visione di Zaccaria, completò quella scena nella sua immaginazione, supponendo che questi che le appariva fosse l'angelo Gabriele.

E di già Gabler, in un esame del *Commentario* di Paolus [1]), con una nudità di parole che non gli sta male, pose in luce ciò che si nasconde sotto questa spiegazione del racconto evangelico. Secondo

[1]) Nel *Neuesten theol. Journal*, 7 vol., 4 Stück., pag. 407 e seg. Paragonisi Bauer, *Hebr. Myth.*, 1, pag. 192 e seg.

Digitized by Google

Paulus, ei dice, non rimane altro a pensare se non che taluno abbia fatto credere a Maria d'esser l'angelo Gabriele, e mercè tale impostura abbia giaciuto secolei, per generare il Messia. E che! domanda Gabler, Maria mentre è fidanzata, diviene incinta d'un altro, e si dirà che lo divenne senza peccato in un modo approvato da Dio con un' operazione santa ed innocente! Maria apparirebbe qui quale una pia visionaria, ed il preteso messaggero del cielo sarebbe o un impostore od un fanatico vulgare esso pure. Questo teologo, dal punto di vista cristiano, trova a ragione ributtante una simile asserzione; ma dal punto di vista scientifico, essa contraddice del pari le leggi dell' esegesi e della critica.

L'autore della *Storia naturale del gran profeta di Nazaret* deve essere qui considerato pel migliore interprete di Paulus. Quantunque, nella redazione di questa parte della sua opera, egli non potesse ancora approfittare del *Commentario* di questo teologo, pure egli è interamente animato dallo stesso spirito e scopre senza riguardi ciò che questi nasconde ancor sotto un velo. L'istorico Giuseppe narra [1]) che un cavaliere romano (per lo appunto alla stessa epoca di Gesù) ridusse alle sue voglie una casta sposa d'un nobile romano, facendola invitare da un sacerdote di Iride nel tempio della Dea, sotto pretesto che il Dio Anubi domandava di abbracciarla. La donna, tutta innocenza e fede, v'acconsentì, ed avrebbe forse in appresso creduto di mettere alla luce un fanciullo divino, se il miserabile, con amaro motteggio, non le avesse scoperta la verità. Venturini, impadronitosi di quest'avventura, suppone che Maria, mentre era fidanzata al vecchio Giuseppe, fosse ingannata da un giovane fanatico e innamorato di lei (più innanzi egli lo nomina per Giuseppe di Arimatea), e ch'ella poi in tutta innocenza ingannasse gli altri [2]). Qui appare evidente che tale spiegazione altro non è che la vecchia bestemmia ebraica, che ritrovasi in Origene e nel Talmud, che cioè Gesù falsamente chiamavasi nato da una vergine pura, mentre in realtà egli era frutto dell'adulterio di Maria con un certo Pantero [3]).

[1]) *Antiq.*, 18, 3, 4.

[2]) Parte I., pag. 140 e seg.

[3]) Questa leggenda subì varie metamorfosi, nelle quali si trova sempre il nome di Pantera o Pandira. Vedasi Origene, *C. Cels.*, 1, 28, 32; Schœttgen, *Horæ* 2, 693 e seg. ex tract. Sanhedrin ecc.; Eisenmenger, *entdecktes Judenthum*, 1, pag. 105 e seg., dal libello infamatorio *Toledoth Jeschu*; Thilo, Cod. apocr. 1, pag. 128. Confr. la mia memoria sopra il nome di Pantera, Panteras e Pan-

Digitized by Google

Tutta questa supposizione, il cui punto culminante sta nella calunnia dei Giudei, non può essere meglio apprezzata di quel che lo sia da Origene laddove ci dice: Dacchè i Giudei volevano sostituire qualche cosa al racconto della nascita sopranaturale di Gesù, essi avrebbero dovuto fare una finzione più verosimile, e non ammettere, a loro stesso malgrado, che Maria non fu tocca da Giuseppe; bensì negare questa circostanza e far nascere Gesù da un matrimonio comune fra Maria e Giuseppe: mentre che la falsità della loro ipotesi cade immediatamente sott'occhi, perchè troppo sforzata e straordinaria [1]). Il che in altre parole significa: Dal momento che si revocano in dubbio alcuni passi di una storia maravigliosa, non è logico rispettarne gli altri; un tal racconto vuolsi esaminare in tutte le sue parti coll'occhio della critica.

La vera opinione intorno al racconto evangelico, del quale qui si ratta, trovavasi già, benchè indirettamente, in Origene. Infatti una volta ci paragona la concezione sopranaturale di Gesù col racconto della concezione di Platone per opera di Apollo, e qui opina che solo i malitenzionati possano dubitare di tali racconti [2]); un'altra volta, dice che il racconto riguardante Platone appartiene a quella classe di miti coi quali si vollero spiegare la saggezza e la capacità straordinaria di alcuni uomini grandi; ma, questa seconda volta, ei lascia da banda il racconto della concezione di Gesù [3]).

In questa maniera egli aveva riconosciuto la somiglianza dei due racconti ed il carattere mitico dell'uno di essi; ora, queste sono le due premesse che davano per deduzione finale il carattere puramente mitico del racconto della concezione di Gesù, deduzione però che ad Origene non cadde certo in mente neppure una volta.

dera, nei racconti ebraici e patrizi sull'origine di Gesù, Athenaum, febr. 1859, pag. 15 e seg.

[1]) *C. Celsum*, 1, 32.

[2]) *C. Celsum*, 6, 8.

[3]) *Ibid.*, 1, 37.

Digitized by Google

§ 29.

Storia della concezione di Gesù considerato come mito.

Se, per non rendersi oggi ridicoli, si vuol toglier di mezzo l'origine sopranaturale di Gesù, dice Gabler nel suo esame del *Commentario* di Paulus, e se, d'altro lato, le spiegazioni naturali conducono ad asserzioni non soltanto strane, ma ancor ributtanti, meglio è ricorrere ad un mito col quale tutte le difficoltà di simili spiegazioni vengano eliminate. Parecchi uomini grandi avevano nell'antico mondo mitologico una nascita straordinaria ed erano figli degli dèi. Gesù stesso parlava della sua origine celeste, chiamava Iddio suo padre, ed altrove dicevasi figlio di Dio in qualità di Messia. In Matteo (1, 22 e seg.), scorgesi inoltre che il passo di Isaia (7, 14) era riferito a Gesù nella prima Chiesa cristiana. Gesù, si diceva, *deve*, conformemente a quel passo, nascere, quale Messia, da una Vergine per operazione divina; ciò che accader doveva, conchiudevasi, gli è pur realmente accaduto; ed in questa guisa sviluppossi un mito filosofico (dogmatico) sulla nascita di Gesù. La spiegazione mitica lascia nella sua verità la storia reale di Gesù: Gesù è nato da un matrimonio regolare fra Giuseppe e Maria, con che si risparmia, come fu notato, a ragione, tanto la dignità di Gesù quanto il rispetto dovuto alla di lui madre [1]).

Si pensò adunque, per ispiegare la formazione di un tal mito, all'inclinazione che traeva il mondo antico a rappresentare come figli degli dèi, gli uomini grandi, benefattori dell'uman genere. Numerosi sono gli esempi raccolti dai teologi: si evocarono dalla mitologia e dalla storia

[1]) Gabler, *Neuest. theol. Journal*, 7, 4. pag. 408; Eichorn, *Einleit. in das N. T.*, 1, pag. 428 e seg.; Bauer, *Hebr. Mythol.*, 1, 192 e seg.; Wegscheider, *Instit.*, § 125; De-Wette, *Bibl. Dogmat.*, § 281, ed *Exeg. Handbuch*, 1, 1, pag. 18; Kaiser, *Bibl. Theol.*, 1, pag. 231 e seg.; Ammon, *Fortbildung*, pag. 201; Hase, *Leben Jesu*, § 33; Fritzsche, *Comm. in Matth.*, pag. 56, Quest'ultimo giustamente dice nel titolo del primo capitolo, pag. 6: *Non minus ille* (Jesus) *ut reliqui doctorum judaicorum de Messia sententiæ, patrem habet spiritum divinum, matrem virginem.*

Digitized by Google

greco-romana le memorie di Ercole, di Castore e Polluce, di Romolo, di Alessandro e principalmente di Pittagora [1]) e di Platone. intorno al qual ultimo San Gerolamo, con frase interamente applicabile a Gesù, così si esprime: *Sapientiæ principem non aliter arbitrantur, nisi de partu virginis editum* [2]).

Potrebbe quindi concludersi da questi esempi che il racconto della concezione sopranaturale di Gesù sia nato, senza alcuna realtà storica, da una simile tendenza; ma gli ortodossi ed i razionalisti si accordano, quantunque per motivi differenti assai, nel contestare una tale analogia.

Se poco manca che Origene, a motivo della somiglianza dei racconti d'ambe le parti, non consideri come vere meraviglie le leggende pagane sui figli degli dèi, Paulus, dal suo punto di vista, è abbastanza conseguente per ispiegare i racconti dell'una e dell'altra specie quali storie naturali ma vere. Per ciò che almeno riguarda il racconto su Platone, non puossi sostenere, egli dice, che la base di questo racconto siasi formata solo in tempi posteriori; ma Perizione potè agevolmente credere di essere gravida di uno de' suoi dèi; ed essendo suo figlio divenuto più tardi un Platone, tale circostanza la confermò nella sua credenza, senza per questo esserne stata la causa. Tholuk fa osservare una differenza notevole, che cioè i miti di Romolo ed altri si formarono alcuni secoli dopo l'epoca di quegli uomini, mentre i miti relativi a Gesù devono essersi formati pochissimo tempo dopo la sua morte [3]). Egli evita però prudentemente di far cenno del racconto della nascita di Platone, ben sapendo esser questo un punto per tale riguardo pericoloso. In questa vece Osiander si estende con compiacenza sulla nascita di Platone, e sostiene che l'apoteosi di questo filosofo, figlio d'Apollo, non venne che parecchi secoli dopo la di lui morte [4]). Falsa asserzione: poichè il figlio della sorella di Platone ne parlava come di voce sparsa di già per Atene [5]). In altra guisa Olshausen, seguito da Neander, cerca rendere l'analogia delle nascite divine della mitologia innocue per la opinione

[1]) Jamblich, *Vita Pithagoræ*, cap. 2, edit. Kiessling.

[2]) *Adv. Jov.*, 1, 26. Diog. Laërt., 3, 1, 2.

[3]) *Glaubwürdigkeit.* pag. 65.

[4]) Apologie des L. J., pag. 92.

[5]) Diog. Laert., l. cit. Σπεύσιππος (*sororis Platonis filius*, Hieron.) δ' ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Πλάτωνος περιδείπνῳ καὶ Κλέαρχος ἐν τῷ Πλάτωνος ἐγκωμίῳ καὶ Ἀνεξίλεως ἐν τῷ Δευτέρῳ περὶ φιλοσόφων φασὶν, Ἀθήνησιν ὁν λογος κτλ.

Digitized by Google

dei sopranaturalisti; secondo lui, questi racconti, quantunque non istorici, attestano tuttavia il presentimento, il generale desiderio di un simile fatto, e ne guarentiscono la realtà almeno in una manifestazione storica. Difatti, un generale presentimento, un generale concetto deve avere per fondamento una verità; solo che questa non consisterà in un fatto particolare che corrisponda esattamente al concetto generale, ma si solamente in un'idea metafisica, la quale si realizza in una serie di fatti particolari, che di sovente non hanno rassomiglianza di sorta con questo generale concetto. In quella guisa che il divulgatissimo concetto di una età dell'oro non prova punto l'età dell'oro abbia esistito, così pure il concetto delle nascite divine non prova che un individuo abbia realmente ricevuto l'esistenza in quel modo: la verità del concetto esiste in tutt'altra cosa [1]).

Un'objezione più essenziale contro l'analogia di cui si tratta sta in questo, che le opinioni del paganesimo nulla provano a riguardo dei Giudei, popolo racchiuso nella propria cerchia, e che in ispecie l'idea di figlio degli dèi, appartenente al politeismo, non può aver avuto influenza sull'idea strettamente monoteistica che essi si facevano del Messia [2]). In generale, non bisogna affrettarsi di troppo nell'inferire dall'espressione *figlio di Dio*, che si riscontra anche presso di loro; la quale, se trovasi applicata nell'antico testamento ad alcuni magistrati (Psalm. 82, 6) ed a re teocratici (2 Samuel, 7, 14; Salm., 2, 7), indica quivi soltanto un rapporto teocratico, e non già un rapporto fisico o metafisico; e vieminore importanza vuolsi attribuire al linguaggio adulatore di un romano, il quale, in Giuseppe, chiama figli degli dèi alcuni giovani principi giudei, notevoli per la loro bellezza [3]). Ma, come si ebbe a notare nel precedente capitolo, era credenza dei Giudei che lo spirito cooperasse alla nascita degli uomini pii; di più, che gli uomini forti prescelti da Dio fossero generati, con l'aiuto divino, da genitori che secondo il corso naturale delle cose non avrebbero potuto aver figli; e siccome, per questi ultimi, nell'idea dei credenti, l'operazione divina rinnovava le spente facoltà dei due genitori (Rom. 4, 19) di lì più non eravi che un passo all'ammettere che la divinità,

[1]) Hase, *L. J.*, § 55, è d'accordo su questo punto. Vedasi De-Wette, *Exeget. Handbuch*, 1, 1, pag. 19.

[2]) Neander, *L. J. Ch.*, pag. 10.

[3]) *Antiq.*, 15, 2, 6.

Digitized by Google

per la nascita del Messia, il maggiore di tutti quegli strumenti divini, sostituisse la facoltà mancante nell'uno con una facoltà assoluta nell'altro: non è che un passo più avanti nel maraviglioso. E ben deve averlo compreso il redattore del vangelo di Luca: perciocchè egli fa tacere i dubj di Maria con quella sentenza colla quale Jehova nell'antico testamento ridusse al silenzio quelli di Sara [1]). Tale gradazione doveva completamente stabilirsi, non potendo impedirla nè il rispetto dei Giudei pel matrimonio, rispetto sempre accompagnato parallelamente da una stima ascetica pel celibato, nè l'idea dominante che rappresentava il Messia come un uomo ordinario [2]), allato alla quale esisteva, fin dai tempi di Daniele, l'idea del Messia, ente superiore. Ma una determinata occasione di svolgere l'idea che formava la base delle nostre storie sulla nascita trovavasi in parte nel titolo di *figlio di Dio*, υἱὸς θεοῦ, divenuto l'attributo del Messia [3]). Egli è nella natura di queste espressioni primitivamente metaforiche di essere col tempo comprese in un senso sempre più speciale e limitato; e particolarmente fra i Giudei posteriori, era universale tendenza lo attribuire un significato materiale a ciò che in origine non aveva che un significato spirituale e figurato. Questa naturale inclinazione a prendere in un senso sempre più letterale il titolo di *figlio di Dio* dato al Messia era avvalorata da un passo del salmo 2, 7, ove le parole *mio figlio* sono seguite da quelle altre: *io ti ho oggi generato*; espressioni queste che dovevano quasi inevitabilmente far pensare ad un rapporto di figliazione fisica: essa era pure rafforzata dalla profezia d'Isaia sulla vergine partoriente, profezia che sembra essere stata, come tant'altre il cui senso immediato si era reso oscuro, riferito al Messia; il qual rapporto può riscontrarsi nella scelta della parola παρθένος, cioè vergine pura ed immacolata, presso i settanta, laddove Aquila ed altri traduttori greci adoperano semplicemente la parola νεανίς, zitella [4]). Di tal guisa, le idee di figlio di Dio e di figlio della Vergine combinaronsi per modo che si fece intervenire l'operazione divina in luogo dell'operazione umana e paterna. Wetstein, per vero, assicura che nessun Giudeo riferì mai al Messia il passo di Isaia, e Schöttgen medesimo

[1]) *Mos.*, 18, 14, LXX: Μὴ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα; — *Evvi cosa alcuna difficile al Signore?* Luc. 1, 37: — Ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα: *Conciossiachè nulla sia impossibile al Signore.*

[2]) E dell'uno e dell'altra parla Neander, *L. J. Chr.*, pag. 10.

[3]) Paragonisi Eichorn, *Einleit. in das N. T.*, l. cit.

[4]) De-Wette, *Exeg. Handbuch*, l. 1, pars. 17.

Digitized by Google

non potè che a gran fatica raccogliere, nei rabbini, indizj dell'opinione che riguarda il Messia qual figlio d'una vergine [1]). Ma, colle nostre imperfette nozioni sulle idee messiache di quell'epoca, questo non ci distoglie dal supporre che in allora regnasse una opinione i cui principii fondamentali completi si trovano nell'antico testamento, e di cui il nuovo reca una traccia non dubbia.

Rimane ancora un'objezione che io non posso più chiamare propria di Olshausen, dacchè altri teologi pretendono al vanto di sostenerla. Si obietta cioè che la spiegazione mitica del racconto evangelico è particolarmente pericolosa, perocchè essa sia tale da far nascere, quantunque in maniera oscura, imagini profane e sacrileghe sull'origine di Gesù. Tale spiegazione, aggiugnesi, non può che favorire un'opinione la quale distrugge l'idea di un redentore, che cioè Gesù, non essendo Maria maritata quando ella lo portava nel seno, venne alla luce per via disonesta [2]). Olshausen nella prima edizione del suo libro aggiungeva confessar egli volentieri che gli autori di siffatte spiegazioni non sanno quel che si facciano; a lui vuolsi rendere un'uguale giustizia, perocchè sembra ch'egli non sappia che cosa sia una spiegazione mitica. Diversamente, come avrebbe egli potuto dire che tale modo d'interpretazione *non è adatto che a favorire* questa opinione blasfematoria sull'origine di Gesù, e che, in conseguenza, tutti coloro

[1]) *Horæ*, 2, pag. 421 e seg. Tuttavia varii rabbini più moderni convengono generalmente in questa opinione. Vedi Matthæi, *Religionsgl. der Apostel*, 2, a. pag. 553 e seg.

[2]) *Bibl. Comm.*, 1, pag. 47. Theile anch'egli, benchè vegga che nella spiegazione mitica la concezione prima del matrimonio cade insieme con la concezione sopranaturale, trova tuttavia possibile che siasi voluto, rifiutando questa, conservar quella; contro di ciò, io lo rimando alle regole critiche esposte nel § XVI. Con alquanto più di dolcezza, Neander (pag. 9) pone il dilemma che la spiegazione mitica debba qui ammettere od una pura finzione od una finzione che in sostanza contenga qualcosa di storico, la qual cosa non potrebbe essere che l'imagine profana e disonesta di cui egli parla; ora l'interprete mitico, egli dice, di necessità è spinto verso quest'ultima alternativa, essendo la prima in piena contradizione col semplice e prosaico racconto di Matteo. In ciò non evvi che una cosa a lamentare, che cioè Neander siasi anticipatamente interdetta la possibilità di penetrare nella natura mitica di certi racconti evangelici, supponendo che il mito non possa essere, neppure in origine, semplice e prosaico. Colui che non vuole ritrovar alberi nella foresta, non ha che a stabilire fra sè e sè che un albero debba avere l'aspetto rosso; egli è certo che neppure uno egli ne troverà, tranne forse qualcheduno in autunno.

Digitized by Google

che miticamente intendono il racconto evangelico sono pronti a commettere l'assurdità già rimproverata da Origene ai calunniatori giudaici? Questa assurdità consiste nel prendere come storico in un racconto, d'altronde riconosciuto per non istorico, un passo particolare, come per esempio che Maria non fosse ancor maritata; il qual passo non essendo stato inventato che per appoggiare il concepimento di Gesù senza la cooperazione di uomo qualsiasi, non ha maggior valore dello stesso concepimento. Niuno di coloro che qui ammettono un mito in tutta l'estensione della parola fu mai così cieco o così inconseguente; per lo contrario tutti supposero tra Giuseppe e Maria un legittimo matrimonio, e se Olshausen attribuisce alla spiegazione una assurdità, egli è solo per isbarazzarsene alla spiccia; poichè egli confessa che per il soggetto siffatta spiegazione è seducente assai.

§ 30.

Rapporti di Giuseppe con Maria. Fratelli di Gesù.

I nostri vangeli sono completamente conformi allo spirito dell'antica leggenda quando essi reputano conveniente che la madre di Gesù non sia stata nè tocca nè profanata da alcun uomo terreno per tutto il tempo ch'essa portò nel seno quel frutto celeste. Dimodochè, Luca (2, 5) rappresenta Giuseppe prima della nascita di Gesù qual semplice fidanzato di Maria; e come fu detto del padre di Platone, che essendo la di lui moglie divenuta gravida per opera di Apollo, *egli la serbò pura da ogni commercio matrimoniale fino a che partorì*, ὄζεν καθαρὰν γάμου φυλακὰς ἕως τῆς ἀποκυήσεως [1]); così pure fu detto di Giuseppe in Matteo: ***Egli non conobbe la moglie sua fino a che non ebbe partorito il suo figliuolo primogenito***, καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν (τὴν γυναῖκα αὐτοῦ) ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον. Evidentemente, nei due passi paralleli, la parola ἕως, *fino a che*, deve essere compresa nell'egual modo; ora nel passo di Diogene Laerzio, essa incontestabilmente significa null'altro che questo:

[1]) Diog. Laert., 5, 1, 2. Paragonisi Origene, *C. Cels.*, 1, 37.

Digitized by Google

Fino alla nascita di Platone, suo padre si astenne da ogni rapporto colla propria moglie; dappoi egli rientrò nei suoi diritti conjugali. Difatti noi sappiamo che Platone ebbe dei fratelli. La parola ἕως, adunque, rispetto ai genitori di Gesù, non deve essere diversamente intesa; essa cioè nega le relazioni coniugali fino al limite indicato, passato il quale tacitamente li suppone. Così pure l'epiteto *primogenito* πρωτότοκος, che nei due vangeli è dato a Gesù (Matt. 1, 25; Luc. 2, 7), sembra supporre che Maria avesse altri figli, secondo l'argomentazione di Luciano: *S'egli è primo, non è solo; s'egli è solo, non è primo* [1]). Negli stessi evangeli (Matt. 13, 55; Luc. 8, 19) è fatta parola dei fratelli di Gesù, ἀδελφοὶ Ἰησοῦ. Fritzsche perciò disse: « *Lubentissime post Jesu Natales Mariam concessit Mattæus* (Luca fa altrettanto) *uxorem Josepho, in hoc uno occupatus, ne quis ante Jesu primordia mutua venere usos suspicaretur* ». Ma questo più non bastò agli ortodossi a misura che si accrebbe, coll'andar del tempo, l'adorazione di Maria, il di cui corpo, fecondato per opera divina, non doveva perciò essere profanato da rapporti che appartengono al restante dell'umanità [2]). Ben presto l'opinione che Maria, dopo la nascita di Gesù, avesse avuto relazioni coniugali con Giuseppe, entrò nella categoria delle opinioni eretiche [3]); ed i Padri ortodossi cercarono in ogni modo sfuggirla o combatterla. Per esegesi, s'imaginò che le parole *fino a quando*, ἕως οὗ, servissero ad affermare o negare alcun che, non solo fino al termine indicato, ma talvolta oltre questo termine e per sempre; di maniera che la frase, ***non la conobbe fino a quando ebbe partorito ecc.***, καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκε κτλ., escludeva assolutamente ogni comunanza coniugale fra Giuseppe e Maria [4]). Nella stessa guisa, riguardo alla parola *primogenito*, πρωτότοκος, si argui che questa parola non supponesse di necessità la nascita posteriore di altri figli, ma soltanto escludesse ogni nascita anteriore [5]). Inoltre, per togliere di mezzo non solo gramati-

[1]) Εἰ μὲν πρῶτος, οὐ μόνος· εἰ δὲ μόνος οὐ πρῶτος· *Demonax*, 29.

[2]) Vedi Origene *in Matth.*, opp. ed. de la Rue, vol. 3, pag. 463.

[3]) L'ariano Eunomio insegnava, secondo Fozio, che Giuseppe dopo l'ineffabile parto aveva avuto commercio colla Vergine, τὸν Ἰωσὴφ μετὰ τὴν ἄῤῥητον ἀκαρπίαν συνάπτεσθαι τῇ παρθένῳ Èra questa eziandio, secondo Epifanio, la dottrina di coloro ch'egli chiama Dimeriti e Antidicomarianiti, e, secondo Agostino, Elvidiani. Paragonisi su questo punto la collezione di Suicer, nel *Thesaurus* 2, 5, v. Μαρία, fol. 305 e seg.

[4]) Paragonisi Teofilacto e Suida in Suicer, l. *v.* ἕως, f. 1294 e seg.

[5]) Girolam. su questo passo.

Digitized by Google

calmente, ma anche fisiologicamente il concetto di relazioni coniugali fra Maria e Giuseppe, si fece di questi un vecchio decrepito a cui Maria non era stata data che in custodia, perchè egli la sorvegliasse e proteggesse, e si considerarono i fratelli di Gesù, ἀδελφοὶ Ἰησοῦ, dei quali si fa parola nel nuovo testamento, quali figli avuti da Giuseppe in un altro matrimonio [1]). Ben presto però si volle che, non solo Maria non dovesse esser stata tocca da Giuseppe, ma che la stessa nascita di Gesù non le avesse fatto perdere la verginità [2]). Più tardi non bastò neppure che Maria avesse conservato la sua verginità intatta, ma si volle supporre anche in Giuseppe una costante verginità; e non contenti ch'egli non avesse avuta alcuna relazione coniugale con Maria, bisognò che egli non si fosse mai impegnato in vincoli maritali. In conseguenza, ciò che Epifanio medesimo ammette, che cioè Giuseppe avesse avuto dei figli da una precedente moglie, fu respinto da S. Gerolamo come un'empia ed apocrifa invenzione, e d'allora in poi i fratelli di Gesù, ἀδελφοὶ Ἰησοῦ, discesero al rango di suoi cugini [3]).

Sonvi pure moderni teologi ortodossi i quali sostengono, coi Padri della Chiesa, che fra Giuseppe e Maria non abbiano giammai esistito relazioni coniugali, e i quali credono potèr ispiegare conseguentemente le espressioni evangeliche che paiono dire il contrario. Riguardo alla parola *primogenito*, πρωτότοκος, Olshausen sostiene ch'essa può benissimo significare tanto il figlio unico quanto il primo, in confronto degli altri; su di che Paolo gli dà ragione; e Clemen [4]) e Fritzsche invano s'adoperano a dimostrare l'impossibilità di spiegazione siffatta. Perocchè, sta scritto, egli è vero, 2. Mos., 13, 2: *Sanctifica mihi omne primogenitum* (πρωτότοκον, πρωτογενὲς LXX) *quod aperit vulvam*; ma Jehovah santificava non soltanto un primogenito seguito da altri fratelli, bensì santificava ogni nascita che, per la stessa madre, non fosse stata preceduta da altre; la parola *primogenito*, πρωτότοκος, si presta necessariamente anche a questa interpretazione. Senza dubbio, e la è questa un'objezione di Winer [5]), se il narratore, il quale vede innanzi a sè la storia finita, ado-

[1]) Vedi Origene *in Matth.*, 10, 17; Epifan., *Hæres.*, 78. 7; *Historia Josephi*, c. 2; *Protev. Jac.*, 9. 18.

[2]) Grisost., *Om.*, 142; in Suicer, *v.* Μαρία. Le particolarità sono rivoltanti nel *Protovangelo di Giacomo*, c. 19 e 20.

[3]) Gerol. *ad Matth.*, 12, e *Advers. Helvid.*

[4]) I fratelli di Gesù in Winer's, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1, 3, pag. 364 e seg.

[5]) *Biblisches Realwörterbuch*, 2 Auflage, 1 vol., pag. 664. Nota; De-Wette su questo passo; Neander, L. J. Chr. pag. 34.

Digitized by Google

pera questa parola, si è tentati a prenderla nel suo primitivo significato; poichè s'egli avesse voluto escludere l'idea di figli successivi, ei si sarebbe servito della parola *figlio unico*, μονογενὲς, oppure la avrebbe aggiunta all'altra parola *primogenito*. Checchè ne sia, tali ragionamenti lasciano indecisa la questione riguardo alla parola *primogenito*, πρωτότοκος: non così però i commenti di Fritzsche intorno all'espressione *fino a che*, ἕως οὗ. Egli confuta i testi dai quali si argui per autorizzare la spiegazione che diedero di questa espressione i Padri della Chiesa; dimostra che, secondo il significato immediato, essa non serve che ad affermare una cosa sino ad un dato limite, e suppone, da quel limite in poi, il contrario logico di quella cosa, non perdendo quest'ultimo significato se non lorquando il contesto ne dimostri ad evidenza l'impossibilità [1]). Per esempio se si dicesse: *egli non la conobbe sino a quando morì*, οὐκ ἐγνώκειν αὐτὴν ἕως οὗ ἀπέθανεν, sarebbe evidente che la negativa pel tempo decorso fino allora non può trasformarsi in affermativa dopo la morte; ma, quando evvi, come in Matteo: *egli non la conobbe, fino che non ebbe partorito*, οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν, il parto del frutto divino non frappone impossibilità alcuna allo stabilirsi di relazioni conjugali; in quella vece le rende possibili, vale a dire, convenienti [2]).

Del resto, Olshausen in questo luogo non contraddice all'evidenza della gramatica e della logica, se non perchè vi è forzato da ragioni dogmatiche analoghe a quelle dei Padri della Chiesa. Senza voler togliere nulla alla santità del matrimonio, Giuseppe, così dice questo teologo, dovette pur pensare dopo tali *esperienze* che la sua unione con Maria avesse altro scopo da quello di procrear figli; ei sembra *naturale* (?) [3]), che l'ultima discendente di Davide, dal ramo del quale doveva nascere il Messia, terminasse la sua stirpe con quest'ultimo ed eterno rampollo [4]). Puossi adunque stabilire una singolare graduazione di fede e

[1]) *Comment. in Matth.*, pag. 53 e seg. Confr. anche pag. 835.

[2]) L'esempio recato da Olshausen, pag. 62, per sostenere la sua spiegazione dell'ἕως οὗ è singolarmente male appropriato; perciocchè quando si dice: *Noi attendemmo fino a mezzanotte, ma non venne alcuno*, non consegue necessariamente da queste espressioni che alcuno sia venuto dopo mezzanotte; ma ciò che ne consegue si è che noi non abbiamo atteso oltre la mezzanotte: di modo che la locuzione *fino a che* conserva ancor qui il suo significato di esclusione.

[3]) Ecco un'altra *convenienza* simile alle convenienze che abbiamo già notate, § XX e XXI.

[4]) *Bibl. Comm.*, 1, pag. 62.

Digitized by Google

di superstizione riguardo ai rapporti che passarono fra Maria e Giuseppe.

1.° Contemporanei di Gesù e redattori delle genealogie: Giuseppe e Maria sposi: Gesù nato dal loro matrimonio.

2.° Epoca e redattori delle nostre storie dell'infanzia: Maria e Giuseppe semplici fidanzati: Giuseppe senza partecipazione al concepimento del fanciullo e senza conjugale rapporto con Maria prima della nascita di Gesù.

3.° Olshausen ed altri: Giuseppe sposo di Maria non *volle* far uso de' suoi diritti conjugali, neppure dopo la nascita di Gesù.

4.° Epifanio, il Protevangelo di Giacomo ed altri: Giuseppe essendo un vecchio decrepito non *poteva* farne uso; i figli che gli si attribuiscono son figli di un anteriore matrimonio; ed egli riceve Maria più quale guardiano che qual fidanzato e marito.

5.° Protevangelo, Grisostomo ed altri: Non solo la verginità di Maria non fu distrutta da gravidanze posteriori per opera di Giuseppe, ma nemmeno lo fu per la nascita di Gesù.

6.° San Gerolamo: Non solo Maria, ma anche Giuseppe, mantennero continuamente la loro verginità; ed i pretesi fratelli di Gesù non sono suoi fratelli, bensì suoi cugini.

Dalla suesposta genesi dell'opinione che i fratelli, ἀδελφοί, e le sorelle, ἀδελφαί, di Gesù, dei quali si parla nel nuovo testamento, non siano che fratellastri oppure semplici cugini, risulta il pregiudizio più sfavorevole per la verità di questa opinione stessa, poichè sembra ch'essa altro non sia che un trovato della superstizione, la quale in pari tempo imaginò che Giuseppe non avesse mai avute relazioni conjugali con Maria. Pure non è così: questo pregiudizio può indurre in errore; e furono solo motivi esegetici che decisero i teologi di uno spirito indipendente a credere che Gesù non avesse in realtà avuto fratelli [1]). Leggesi, è vero, in Matteo 13, 55, e in Marco 6, 3, che gli abitanti di Nazaret si meravigliavano della sapienza del loro compatriota, e volendo caratterizzare la sua origine, a loro ben nota, subito dopo aver parlato di suo padre il falegname, τέκτων, e di sua madre Maria, parlano dei di lui fratelli, ἀδελφοὺς, chiamati Giacomo, Giosè, Si-

[1]) Paragonisi su questo soggetto: Clemen, *I fratelli di Gesù*, in Winer's *Zeitschrift für wissensch. Theol.*, 1, 3, pag. 329 e seg.; Paulus, *Exeget. Handbuch*, 1, pag. 557 e seg.; Fritzsche, l. cit., pag. 480 e seg.; Winer, *Bibl. Real Wörterbuch*, alle parole *Gesù*, *Giacomo*, *Apostolo*, dove l'autore indica tutta la bibliografia.

Digitized by Google

mone e Giuda e delle sue sorelle, delle quali non si dicono i nomi [1]); leggesi in Matteo 12, 46, e in Luca 8, 19, che i fratelli e la madre di Gesù vennero a visitarlo; leggesi in Giovanni 2, 12, che Gesù partì per Cafarnao con essi e con la madre; leggonsi negli Atti degli apostoli, 1, 14, i loro nomi accanto a quello di Maria. Se noi non avessimo che questi passi, non esiteremmo un istante ad ammettere l'esistenza di fratelli di Gesù, almeno dal lato materno, di figli di Giuseppe e Maria, nè solo a motivo del significato posteriore della parola *fratello*, ἀδελφός, ma a motivo benanco della perpetua associazione dei loro nomi con quelli di Giuseppe e di Maria. In Giovanni è notato, 7, 5, che questi stessi fratelli, ἀδελφοί, non credettero in Gesù; e dal paragrafo 21 confrontato col 31 del capitolo 3 di Marco risulta, secondo la più verosimile spiegazione, che i fratelli di Gesù uscirono colla di lui madre per impadronirsi di lui come di uomo che avea perduto il senno. Ma questi ultimi passi di Giovanni e di Marco non sono motivo sufficiente perchè noi abbandoniamo l'immediato significato della parola *fratello*, ἀδελφός. Vari teologi, invero, pensando che dei veri figli di Maria avrebbero tosto dovuto credere in Gesù, supposero che, nei passi citati, i *fratelli* di Gesù fossero semplicemente figli avuti da Giuseppe in un matrimonio anteriore; ma quest'opinione non si appoggia che sovra un pregiudizio. Una difficoltà maggiore, non insolubile però, havvi in questo, che Gesù, secondo Giovanni 19, 26 e seg., mentre è appeso alla croce, raccomanda a Giovanni di tener vece di figlio a sua madre: la quale raccomandazione, si crede, non sarebbe stata opportuna se Maria avesse avuto altri figli, e se i fratelli che sopravivevano non fossero stati figli di Giuseppe maggiori di età di Gesù e mal disposti verso di lui. Ma, sia per circostanze esterne, sia per ragioni interne e morali, Gesù poteva preferire di affidare sua madre a Giovanni anzichè ai fratelli suoi; poichè quantunque dopo l'ascensione al cielo essi si trovino in compagnia degli apostoli (Atti ap. 1, 14), ciò non prova punto che alla morte di Gesù essi avessero già creduto in lui.

Ma ancora questi non sono veri impacci: essi cominciano quando, oltre Giacomo e Giosè, che sono designati quali fratelli di Gesù, trovansi due altri uomini i quali portano i medesimi nomi e sono detti figli di un'altra Maria (Marco 15, 40, 47; 16, 1; Matt., 27, 56). Fuor di

[1]) Vedi in Thilo, *Codex Apocryphus N. T.*, 1, pag. 363, not., i differenti nomi che loro dà la leggenda.

Digitized by Google

dubbio, questa Maria è colei che in Giovanni, 19, 25, viene indicata qual sorella della madre di Gesù e moglie di certo Clopa. Noi abbiamo quindi due volte un Giacomo ed un Giosè fra i figli di Maria, madre di Gesù, e fra quelli dell'altra Maria sua sorella. Questa somiglianza di nomi nel circolo più vicino a Gesù si aumenta viepiù se noi ci rammentiamo che, nelle liste degli apostoli (Matt. 10, 2 e seg.; Luca 6, 14, e seg.) sonvi altri due Giacomo, che fanno così quattro col fratello e col cugino di Gesù; inoltre due Giuda, che fanno tre, col fratello di Gesù; ed infine due Simeoni, che fanno anch'essi tre, con il fratello di Gesù. Con tanti nomi somiglianti, domandasi se mai personaggi identici non siano stati qui presi per personaggi distinti. Difatti, il fratello di Giacomo figlio d'Alfeo, nell'elenco degli apostoli è nominato, forse siccome il più giovane, dopo Giacomo, figlio di Zebedeo; e Giacomo cugino di Gesù (Marco 15, 40) è denominato il *minore*, ὁ μικρός; confrontando Giovanni 19, 25 scorgesi che quest'ultimo è detto figlio di un tal Clopa; ora, potrebbe darsi che il nome di Clopa, Κλωπᾶς, dato al marito della sorella di Maria, e quello di Alfeo, Ἁλφαῖος, dato al padre dell'apostolo, non fossero altro che forme differenti della parola ebraica חלפי. Quindi, l'apostolo Giacomo il minore sarebbe una sola e medesima persona col cugino di Gesù dello stesso nome, e più non rimarrebbero che il figlio di Zebedeo ed il fratello di Gesù. Nella storia degli apostoli (15, 13) un Giacomo compare, con voce preponderante, in quel che si chiama concilio degli apostoli; ora, siccome dagli Atti (12, 2) risulta che il figlio di Zebedeo era già stato messo a morte, e fino a quel punto negli Atti degli apostoli non si era fatto parola di altri che del figlio di Alfeo (1, 13), questo Giacomo, che non è designato in un modo più preciso (Atti ap. 15, 13), non può essere altri che il Giacomo figlio d'Alfeo. D'altro lato, Paolo (Gal. 1, 19) parla di un Giacomo, fratello del Signore, ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου, da lui veduto in Gerusalemme; e siccome senza alcun dubbio egli lo enumera (Gal. 2, 9) insieme con Pietro e Giovanni fra le colonne, στῦλοι, della comunità, in quella identica guisa in cui Giacomo (l'apostolo) appare nel concilio apostolico; così ne consegue che questo Giacomo apostolo non sarebbe altri che lo stesso fratello del Signore, tanto più che il fratello del Signore sembra essere fra gli apostoli annoverato, nella frase di Paolo: ***Io non vidi altro apostolo che Giacomo, fratello del Signore,*** ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ

[1]) Euseb. H. E., 2, 1.

Digitized by Google

Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου (Gal. 1, 19). Questi ragionamenti accordansi con un'antica tradizione secondo la quale Giacomo il giusto, fratello di Gesù, era stato pel primo il capo della comunità di Gerusalemme [1]). Ma quel Giacomo degli Atti, supposto ch'ei sia lo stesso apostolo di cui si parla, è detto figlio d'Alfeo, non di Giuseppe; dimodochè s'egli avesse in pari tempo ad essere fratello del Signore, ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου, la parola ἀδελφὸς non dovrebbe significare *fratello*. Se ora si identifica Alfeo con Clopa, marito della zia materna di Gesù, facilmente si prenderà la parola ἀδελφὸς, adoperata per indicare il grado di parentado del di lui figlio con Gesù, nel significato di cugino. Essendo così l'apostolo Giacomo, figlio d'Alfeo, identificato col cugino, e questi col fratello di Gesù, dello stesso nome, è facile il tradurre le parole *Giuda di Giacomo*, Ἰούδας Ἰακώβου, nell'elenco degli apostoli di Luca (Luca 6, 16; Atti ap. 1, 13) per *Giuda fratello di Giacomo* (figlio d'Alfeo), e considerare allora questo apostolo Giuda siccome identico col Giuda ἀδελφὸς Ἰησοῦ, cioè cugino del Signore e figlio di Maria Clopa; e ciò malgrado che il suo nome non apparisca mai vicino a quello di questa donna. Nella Epistola di Giuda accettata nel nostro canone, l'autore (V. 1) designa sè stesso quale fratello di Giacomo, ἀδελφὸς Ἰακώβου: e se la Epistola è autentica, questa indicazione concorderebbe coi suesposti ragionamenti. Infine, secondo alcuni, l'apostolo Simeone lo zelante, ὁ ζηλωτὴς, o il *Cananita*, Καναναῖος, potrebb'essere identificato col Simone citato tra i fratelli di Gesù, il quale, secondo la tradizione della Chiesa, presiedette, dopo Giacomo, la comunità di Gerusalemme [1]). In questa guisa, il solo senza qualifica sarebbe Giosè.

Se questi che il nuovo testamento chiama fratelli di Gesù non sono che di lui cugini, e se tre di loro furono apostoli, è sorprendente che, negli Atti (1, 14), i fratelli di Gesù, dopo enumerati tutti gli apostoli, siano nominati in particolare, e che nella prima *Epistola ai Corinti*, 9, 5, essi sembrino ancora messi in una classe a parte. Fors'anco il succitato passo dell'*Epistola ai Galati*, 1, 19, deve essere inteso nel senso che Giacomo, fratello del Signore, vi è designato come non appartenente al numero degli apostoli [2]). Se questi testi impediscono, a quanto sembra, di annoverare tra gli apostoli i fratelli di Gesù, è ancor più difficile lo scorgere in essi dei semplici cugini; poichè in moltissimi passi essi sono

[1]) Euseb. H. E., 3, 11.

[2]) Fritzsche, *Conjectur. in Matth.*, pag. 182.

Digitized by Google

associati immediatamente alla madre di Gesù, ed in due o tre luoghi soltanto due individui che portano gli stessi nomi sono associati all'altra Maria, che sarebbe la loro vera madre. Certamente, la parola greca ἀδελφὸς, in un linguaggio poco esatto, può indicare, come la parola ebraica אח, un grado più lontano di parentela; tuttavia moltissime volte ell'è ripetuta per indicare la parentela delle persone di cui si parla con Gesù, e non è mai surrogata dall'altra ἀνεψιὸς, parola che pur non manca nel linguaggio del nuovo testamento quando si vuole indicare un cugino (Col., 4, 10); laonde essa non può essere intesa che nel suo significato proprio. Inoltre, l'identità dei nomi di Alfeo e di Clopa, identità sulla quale si fonda quella di Giacomo, cugino di Gesù, e dell'apostolo Giacomo il minore; la traduzione delle parole Ἰούδας Ἰακώβου, *Giuda fratello di Giacomo;* l'ammessa identità dell'autore dell'ultima *Epistola cattolica* con l'apostolo Giuda, tutto questo è incerto al massimo grado, nè occorre dimostrarlo.

Così l'orditura di queste identificazioni si lacera dovunque; noi siamo ricondotti al punto di partenza delle nostre ricerche, ed abbiamo sempre dei veri fratelli di Gesù, due cugini distinti da questi fratelli e aventi gli stessi nomi di due fra questi ultimi, di più alcuni apostoli aventi essi pure gli uguali nomi. L'analoga denominazione di due coppie di figli in una medesima famiglia non ha nulla di straordinario di che debbasi maravigliare; ma ciò che imbarazza, si è che lo stesso Giacomo che nella *Epistola ai Galati* è indicato qual fratello del Signore, ἀδελφὸς Κυρίου, deve essere senza alcun dubbio riguardato, secondo gli Atti degli apostoli, come figlio di Alfeo. Ora egli non può essere stato figlio di Alfeo, se le parole *fratello del Signore* significano veramente un fratello.

In tutti i modi rimane pur sempre una confusione piuttosto grande, dalla quale, a quanto sembra, non si può uscire senonchè negativamente e senza alcun risultato storico; ammettendo cioè che negli autori del nuovo testamento e nella tradizione della Chiesa primitiva, vi fossero alcune oscurità e variazioni su questo punto, variazioni che non potevano a meno di nascere dalle complicazioni dei nomi e dei gradi di parentela [1]). Noi non abbiamo adunque motivo alcuno a negare che la madre di Gesù abbia dato a suo marito vari altri figli più giovani o fors'anche più attempati; poichè se il mito sulla

[1]) Theile egualmente si esprime, *Zur Biographie Jesu*, § 18.

Digitized by Google

nascita di Gesù nel nuovo testamento lo rappresenta come primogenito, lo stesso mito lo rappresenta nei Padri della Chiesa come figlio unico.

§ 31.

Visita di Maria ad Elisabetta.

L'angelo che annunziò a Maria la prossima sua gravidanza l'avvertì in pari tempo di quella della sua parente Elisabetta (Luca 1, 36), che già trovavasi nel sesto mese di gestazione. Subito dopo, Maria intraprende un viaggio per recarsi a visitarla: e ciò che avvi di straordinario in questa visita, si è che al momento del saluto dato da Maria, il fanciullo si muove giojosamente nel seno di Elisabetta, la quale, presa alla sua volta da un trasporto di entusiasmo, saluta Maria qual madre del Messia. E quest'ultima le risponde sotto forma di cantico (Luca 1, 39 — 56).

I commentatori razionalisti credono cavarsela senza fatica da questo racconto dell'evangelo di Luca con una spiegazione tutta naturale. Lo sconosciuto che eccitò, nel cuore di Maria, speranze così precise, dice Paulus [1]), l'aveva avvertita in pari tempo di tutto ciò che similmente sarebbe avvenuto ad Elisabetta; indi un motivo di più per Maria di conferire colla sua parente più attempata intorno al proprio stato. Nel colloquio, essa le racconta dapprima le circostanze della sua avventura, di cui l'evangelista non parla, non volendo ripetere ciò che egli ha già narrato una volta. Paulus crede che si debbano supplire delle parole di Maria, non solo avanti il principio del discorso d'Elisabetta, ma anche nel corso stesso di questo discorso, per modo che Maria racconti la sua storia, interrotta a quando a quando da Elisabetta. L'emozione della madre, così prosegue spiegando Paulus, comunicossi, secondo le leggi di natura, al figlio, il quale fece un movimento come d'ordinario avviene nel feto di sei mesi. La madre, quando Maria ebbe terminato il suo discorso, giudicò significativo questo movimento, e lo attribuì al saluto della madre del Messia. Parimenti naturale trovasi che Maria

[1]) *Exeget. Handbuch*, 1, *a*, pag. 120 e seg.

Digitized by Google

esprima le sue speranze messiache, confermate da Elisabetta in un recitativo sotto forma di salmo, composto con l'aiuto d'ogni sorta di reminiscenze dell'antico testamento.

Ma, in tale spiegazione, molte cose assolutamente contraddicono il testo. Dapprima non v'ha nulla che provi aver Elisabetta saputo da Maria stessa il messaggio che questa ricevette, poichè non si trova in alcun luogo traccia di un' antecedente comunicazione e meno ancora di un'interruzione del discorso di Elisabetta con ischiarimenti dati da Maria. Per lo contrario, ella è una rivelazione sopranaturale che appalesa a Maria la gravidanza della sua cugina, ed è pure per mezzo di una rivelazione che Elisabetta riconosce in Maria la donna prescelta a partorire il Messia [1]). La seconda parte del racconto evangelico, che cioè Giovanni Battista si mosse nel seno della madre sua per salutare al suo arrivo la madre del Messia, non sopporta meglio della prima una spiegazione naturale, quantunque, in questi ultimi tempi, perfino dei commentatori ortodossi vi sembrassero propensi. Questi commentatori danno al racconto il seguente andamento: dapprima Elisabetta riceve una rivelazione; essa è rapita in estasi, e questo trasporto passa dalla madre al figlio per una via fisiologicamente esplicabile [2]). L'evangelista però non narra la cosa come se l'emozione della madre sia stata la causa determinante del movimento del fanciullo: invece, ei non parla (V. 41) dell'entusiasmo della madre se non dopo il movimento del fanciullo; e secondo la stessa Elisabetta (V. 44), Maria salutandola determinò questo movimento, non per un significato particolare ed intrinseco delle sue parole, ma semplicemente per il suono della sua voce: il che suppone evidentemente qualcosa di sopranaturale. Tale miracolo non va esente da difficoltà sullo stesso terreno del sopranaturalismo; donde venne che quei commentatori ortodossi procurarono sfuggire alla necessità di ammettere una causa immediatamente sopranaturale la quale abbia determinato il movimento del fanciullo. In vero, noi possiamo bene imaginarci che lo spirito divino agisca mediante un'immediata eccitazione sullo spirito umano, che gli è unito; ma ciò di cui difficilmente si può formarsi un'idea, egli è che esso possa comunicarsi ad un essere qual è un embrione, nel quale non peranco risiede la potenza spi-

[1]) Olshausen e De-Wette su questo passo.

[2]) Hess, *Geschichte Jesu*, 1, § 26; Olshausen, *Bibl. Comm.*, 1, pag. 112; Hoffmann, pag. 226; Lange, pag. 76 e seg.

Digitized by Google

rituale. Domandasi lo scopo di un miracolo tanto straordinario? non havvene alcuno dicevole. Se questo miracolo si riferisce a Giovanni Battista, ed è destinato a dargli al più presto che sia possibile un' impressione di colui al quale doveva preparare più tardi le vie, non si conosce di qual natura debba esser stata una impressione siffatta per agire su di un embrione; se il miracolo si riferisce all'altre persone, a Maria o ad Elisabetta, esse già possedevano in grado bastevole la conoscenza e la fede, frutti della rivelazione superiore che avevano avuto in dono.

Il cantico proferito da Maria non pone minori ostacoli alla spiegazione sopranaturale. Le parole di Maria non sono, per vero, precedute dalla formula *ella fu ripiena dello Spirito Santo*, ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου, formola che precede il cantico di Zaccaria (V. 67) ed anche la parlata di Elisabetta (V. 41); ma, di fronte alla somiglianza dei tre discorsi tale lacuna non è una prova che l'intenzione dell'autore non fosse di presentare anche quel terzo discorso come l'effetto dello *spirito*, πνεῦμα. Astrazion fatta d'altronde dell'intenzione dell'autore, non è punto naturale che amiche le quali si visitano esalino i loro sentimenti in effusioni liriche, foss'anche in mezzo ad avvenimenti straordinari, e che la loro conversazione perda così completamente il colore di un dialogo, quale potrebbesi imaginare in simili circostanze. Solamente una influenza celeste potè inalzare lo stato morale delle due amiche ad un grado così estraneo alle abitudini della vita. Ma se il cantico di Maria si vuol considerare quale l'opera dello Spirito Santo, πνεῦμα ἅγιον, recherà maraviglia che un discorso il quale esce immediatamente dalla sorgente divina dell'inspirazione non rechi l'impronta di una maggiore originalità. Questo discorso è, infatti, sparso di reminiscenze tolte dall'antico testamento, e particolarmente dal cantico di lodi che in analoghe circostanze fu pronunciato dalla madre di Samuele (1, Sam. 2) [1]. Cosicchè, noi siamo costretti ad ammettere che il discorso di Maria sia stato composto, per un processo naturale, col sussidio delle memorie dell'antico testamento; solamente, poichè questa composizione fu realmente fatta senza intervento sopranaturale, bisogna

[1] Confrontisi in ispecie Luca 1, 47, col 1° Samuele 2, 1; Luca v. 49 con Samuel v. 2.; Luca v. 51 con Samuele v. 3 e seg.; Luca v. 52 con Samuele v. 8 e Luca v. 53 con Samuele v. 5. Confr. anche Luca v. 48, con Samuele 1, 11 (preghiera di Anna per ottenere un figlio); v. 50, con 5 Mos. 7, 9; v. 52 con Sir., 10, 14; v. 54, coi Psalm. 98, 3.

Digitized by Google

attribuirla non già a Maria, il di cui carattere semplice esclude un tal supposto, ma a colui che poeticamente rivestì la leggenda che circolava sulla scena in discorso.

Se adunque le circostanze principali di questa visita non sono comprensibili colla spiegazione sopranaturale; se esse non ne comportano una naturale; noi ci troviamo per questo brano, come pei precedenti, spinti ad una spiegazione mitica. La strada fu già battuta da altri. L'anonimo E. F. nel *Magazzino di Henke* [1]), disse di questo racconto che esso non riferiva esattamente le cose quali erano accadute, bensì le riferiva quali avrebbero dovuto accadere; soggiunge quindi che molte delle particolarità che solo il corso degli avvenimenti ebbe a rivelare sulla destinazione dei due fanciulli furono riportate nei discorsi delle due donne e che inoltre vi furono incorporati diversi brani tolti alla leggenda; che tuttavia il racconto ha per base un fatto reale, cioè, una visita di Maria ad Elisabetta, il loro conversare pieno di letizia, ed i loro ringraziamenti a Dio; che tutto ciò potè bene accadere senza che in allora le due donne sapessero alcun che della destinazione straordinaria dei loro figli ed unicamente in virtù dell'alto pregio che le donne d'Oriente attribuiscono alle gioje della maternità. Può darsi, continua l'anonimo E. F., che Maria, quando venne più tardi a riflettere sulla notevole vita del figlio, ripetesse sovente il racconto di questa visita, che le avea procurato tanto piacere, e le espressioni della sua gratitudine verso Dio: e in questo modo ebbe corso la narrazione raccolta dall'evangelista nella sua storia.

Lo stesso Horst, il quale ha ordinariamente colpito con grande giustezza di vedute il carattere poetico di questi capitoli, e così bene ne confuta la spiegazione naturale, vi si lascia senza avvedersene, ricadere a metà, quando dice non esser punto inverosimile che Maria abbia visitato la sua congiunta, più attempata e più esperta, durante la sua gravidanza per varii riguardi incresciosa, e che Elisabetta, durante questa visita, abbia sentito il primo segnale di vita di suo figlio; particolarità, la quale in appresso essendo stata riguardata come un presagio, potè venir conservata dalla tradizione orale.

Qui pure è la stessa mancanza di critica: si crede aver separato nel racconto l'elemento mitico e poetico, mentre si sono colti solo alcuni fuscelli, alcuni fiori di questa pianta, senza toccare la vera radice mitica e lasciando questa nel terreno storico. Tale radice

[1]) 5 Band, 1 Stück, pag. 161, e seg.

Digitized by Google

mitica, su cui tutto il resto si riposa, è per lo appunto, nel nostro racconto, la particolarità che questi autori di pretese spiegazioni mitiche, lasciano passar come storica: la visita cioè di Maria ad Elisabetta incinta. Difatti, noi già conosciamo essere tendenza precipua del primo capitolo di Luca il glorificare Gesù riferendo il più presto possibile l'esistenza di Giovanni Battista alla sua, ma in un ordine subordinato. Il miglior mezzo di ottenere lo scopo era quello di riavvicinare a tutta prima se non i figli, per lo meno le stesse madri; questo riavvicinamento doveva essere relativo ai figli e per conseguenza compiersi durante la gravidanza delle due donne; bisognava pure che questo colloquio desse luogo a qualche incidente che potesse essere il simbolo significativo delle future relazioni di que' due uomini; dunque, più appare visibile dall'interesse dogmatico della tradizione la base di questa visita, più è inverosimile che in essa siavi qualcosa di storico. Intorno a questo punto principale si ordinano le altre particolarità nel seguente modo; facendo Elisabetta congiunta, συγγενὶς, di Maria (v. 36) la leggenda seppe rendere il colloquio delle due donne possibile e verosimile, oltre che tale parentado sembrava conveniente per le successive relazioni che ebbero i loro figli. Perchè l'importante visita, poi, avvenisse in questa epoca, era necessaria una indicazione speciale e venuta dall'alto: è quindi l'angelo che indirizza Maria alla sua congiunta. Nella stessa visita, la futura posizione di Giovanni Battista verso Gesù, posizione di inferiorità e di servigio, doveva esprimersi con un presagio: la madre stessa poteva rendersene l'organo, come in fatti ella fece nella sua parlata a Maria; ma era d'uopo, se possibile, che il fanciullo destinato ad essere Giovanni Battista desse egli medesimo un segno: in pari guisa furono raffigurati i futuri rapporti di Giacobbe e di Esaù col loro moversi e colla loro posizione nel seno materno (1, Mos., 25, 22 seg). Ma se troppo non volevansi urtare le regole del verosimile, un movimento significativo non poteva essere attribuito al fanciullo che Elisabetta portava nel seno fino a che la gravidanza non fosse giunta a quell'epoca nella quale il feto comincia a muoversi; per questo la leggenda stabilì di sei mesi la gravidanza di Elisabetta, quando l'angelo invitò Maria a visitarla (v. 36). Quindi come osservò Schleiermacher [1]), tutta questa determinazione di date dipende da una circostanza che all'autore importava porre in evidenza, che cioè, il fanciullo del quale

[1]) *Über den Lukas*, pag. 25.

Digitized by Google

Elisabetta era incinta, si mosse in segno di esultanza all'entrar di Maria; poichè si è soltanto per questo motivo che la visita di Maria è differita sin oltre il quinto mese, e che l'angelo stesso non vien fatto comparire prima di quell'epoca.

Così, non solo la visita di Maria ad Elisabetta e gli incidenti di questa visita cadono come privi di ogni carattere storico, ma non possiamo neppure sostenere con certezza che Giovanni Battista fosse di sei mesi soltanto maggiore di Gesù, nè che le loro madri fossero parenti e le loro famiglie in relazione tra di loro; poichè, per sostener questo, noi non abbiamo che il racconto di Luca, il quale non basta se non è confermato da indizi venuti d'altrove. Ora, i risultati ulteriori della nostra critica, ben lungi dal confermare questo racconto, tenderebbero a stabilire il contrario).

NOTE CRITICHE AL CAPITOLO TERZO.

a) Nel paragrafo di questo capitolo — Schizzo dei diversi racconti canonici ed apocrifi — l'autore, dopo aver parlato dei racconti apocrifi, dice che essi furono nella Chiesa riguardati per lungo tempo siccome storici, e vennero al paro dei racconti canonici spiegati in modo miracoloso dal punto di vista sopranaturale. Ciò è vero, ma bisogna distinguere nella Chiesa due epoche; la prima è quella della pura credenza, la seconda è quella della decisione sulla credenza. Molte verità che oggi sono dogmi di fede, in altri tempi nol furono: i dogmi, cioè le decisioni della Chiesa sulle verità religiose, quasi tutti son venuti in conseguenza di contrasti e di divergenze di opinioni su quelle verità. Nei primissimi tempi della Chiesa noi non troviamo i libri canonici; essi furono detti così, e così considerati per distinguerli dagli apocrifi; e lo furono quando le questioni su quei libri resero necessaria siffatta determinazione per distruggere le differenze, e per fare che la rivelazione cristiana non venisse guastata da altre scritture, o da alterate tradizioni. Il fatto stesso delle decisioni ecclesiastiche sui libri canonici prova che la Chiesa universale non ammetteva o aveva dei dubbii per tutti gli altri libri che riguardò e condannò come apocrifi.

Digitized by Google

Nell'altro paragrafo — Divergenze dei due evangeli canonici riguardo alla forma dell'annunciazione — io trovo che le due narrazioni si completano l'una con l'altra nel modo appunto segnato dallo Strauss e preso da varii teologi; cioè 1. l'angelo annuncia a Maria la sua prossima gravidanza (Luca); 2. quindi Maria parte per recarsi a trovare Elisabetta (medes. vang.); 3. al suo ritorno Giuseppe s'accorge della di lei gravidanza, e ne concepisce sospetti (Matteo); 4. dopo di che anche Giuseppe ha l'apparizione di un angelo (medes. vang). Ciò che pare inconcepibile nel racconto evangelico è la condotta di Maria verso Giuseppe, cioè il silenzio da lui serbato circa il mistero compiutosi coll'apparizione dell'angelo. E lo Strauss esclama: « Dopo l'apparizione di un angelo che le annunciava una gravidanza prossima senza il concorso di Giuseppe, qual maggiore sollecitudine, per una fidanzata di dilicato sentire, che di comunicare al suo fidanzato il messaggio celeste, affine di prevenire la scoperta disonorante del suo stato per parte altrui, ed ingiuriosi sospetti nello spirito del suo fidanzato? Invece Maria lascia che altri faccia la scoperta, ed eccita con ciò il sospetto; poichè evidentemente la parola *la si trovò gravida* significano che la scoperta ebbe luogo senza veruna partecipazione di Maria ».

Io qui, per quanto mi studii, nulla so trovare che accenni al poco delicato sentire di Maria verso Giuseppe: nulla di riprovevole o di inconveniente nella sua condotta. Mi pare anzi convenientissimo, e secondo la nuova condizione in che Ella si trovò dopo l'annunzio dell'angelo. Ed eccone le ragioni. Dall'istante dell'annunzio essa diveniva la madre del Messia, e, come tale, una creatura quasi non più padrona di sè stessa nè dei suoi atti, ma tutt'affatto abbandonata alla Provvidenza, che doveva disporre di sè e del suo stato secondo i divini disegni. Maria doveva pensare, che ove cosa alcuna dovesse Ella fare o dire, le sarebbe rivelata in un modo qualunque da Dio, come le fu rivelato il mistero dell'Incarnazione del Verbo che in Lei doveasi compiere. Il nunzio celeste nulla disse a Lei di Giuseppe, nè le ordinò di manifestare il mistero a lui, nè di manifestarlo ad altri. Maria adunque nol manifestò, nè guardò forse a ciò che potesse accadere nell'animo del suo sposo, certa come doveva essere, che Iddio avrebbe trovato modo di fargli conoscere tutto per una di quelle vie che meglio servono all'ordine della Provvidenza. Io ritengo che dall'istante dell'annunciazione a nessuno sia lecito creder Maria padrona della sua volontà o osservatrice di quelle convenienze sociali e domestiche a cui ordinariamente servono i componenti la società e la famiglia. Non posso capire, come ammessa l'Annunciazione, cioè Maria divinizzata, perchè diventa Madre del Cristo, si possa pretendere che Ella cosa alcuna facesse in avanti di sua spontanea volontà, e che non stesse ad

Digitized by Google

aspettare le sopranaturali ispirazioni. La trasformazione di Maria da semplice donna Madre del Redentore doveva portare con sè la trasformazione della sua volontà in volontà tutta soggetta agli ordini della Provvidenza, e perciò da parte di Lei il più completo abbandono alla Provvidenza stessa che doveva di sè e delle cose sue a proprio talento disporre. A confermare questa mia opinione valga il considerare che neppure ad Elisabetta Maria rivelò quel mistero se non quando Elisabetta per un altro fatto straordinario non l'ebbe conosciuto. Ecco infatti ciò che sta scritto nel Capo I del Vangelo di Luca: « Or in quei giorni, Maria si levò e andò in fretta nella contrada delle Montagne, nella città di Giuda; ed entrò in casa di Zaccaria, e salutò Elisabetta. Ed avvenne che, come Elisabetta ebbe udito il saluto di Maria, il fanciullino le saltò nel ventre; ed Elisabetta fu ripiena dello Spirito Santo, e esclamò ad alta voce e disse: Benedetta sii tu fra le donne e benedetto sia il frutto del tuo ventre. E donde mi vien questo, che la madre del mio Signore venga a me? conciossiachè, ecco, come prima la voce del tuo saluto mi è pervenuta agli orecchi, il fanciullino sia saltato d' allegrezza nel mio ventre. Or beata è colei che ha creduto; perciocchè le cose, dettele da parte del Signore, avran compimento. E Maria disse: « L'anima mia magnifica il Signore » ecc.

Talchè s' inferisce che Maria avrebbe eziandio con Elisabetta osservato il silenzio, se questa colle sue parole non le avesse fatto conoscere che già Iddio glielo aveva rivelato. Adunque ciò che viene estimato la massima della pigrizia vuol essere invece riguardato come la cosa più conveniente e giusta al nuovo stato di Maria.

Un altro punto che vuol essere considerato è quello della guerra che si fa all'esistenza degli angeli. Nei razionalisti come nei naturalisti essa nasce dal punto di vista in cui si pongono per giudicare delle cose appartenenti all'ordine religioso. Essi non ammettono gli angeli, perchè nè la ragione nè la scienza ne parlano. Non pare però che ciò basti per giungere alla completa certezza della non esistenza di cotesti spiriti intermedii tra l'uomo e Dio, tra l'intelletto umano e l'intelletto divino. La ragione e la scienza ci parlan di Dio, eppure Iddio non oggetto di ragione nè scienza. La conoscenza dell'esistenza di Dio è una induzione eminentemente logica di una causa prima, senza la quale non potrebbero esistere le cause secondarie, nè i fatti e la loro origine potrebbero essere spiegati. Ora se la scienza e la ragione non ci parlano degli angeli, ci additano non pertanto nell'ordine delle esistenze la perfezione sempre crescente degli esseri onde si costituisce quella catena immensa i cui estremi anelli sono l'essere meno perfetto e l'essere più perfetto. Se tra l'uomo e la pianta v'ha la specie degli animali, perchè tra l'uomo e Dio non debb'esservi un ordine di creature spirituali ed intelligenti? Noi per lo meno

Digitized by Google

non sappiamo vederne la impossibilità e non troviamo perciò ragione alcuna a pro di coloro che non ne ammettono la esistenza perchè impossibile. Certo è per altro che l'antico testamento parla in più luoghi di angeli e della loro missione, nè sapremmo attribuire questa credenza alla mente immaginosa degli Orientali, sibbene al libro in cui essi credevano e che non pare contenga sempre delle cose immaginose, quasi fosse il prodotto puro e semplice dell'orientale immaginazione. Un gran teologo della Chiesa cattolica, un grande genio italiano, S. Tommaso d'Aquino, ha scritto sugli angeli un lungo trattato, il quale se non ha il carattere di evidenza che la scienza e la ragione vogliono trovare dappertutto, prova almeno che l'ammettere l'esistenza degli spiriti intermedii non sia né contra la ragione, nè contra la scienza, e che non si può negare, come ogn'altro punto appartenente alla rivelazione, se non da coloro che ogni cosa restringono alla sfera del senso e della ragione umana.

Non meno precipitato ci pare il giudizio sulle profezie. Pensiamo infatti che qualsiasi immaginazione per quanto esaltata e viva non possa giungere a tramutare il linguaggio delle cose presenti in linguaggio di cose avvenire; nè le semplici previsioni in vere profezie. Ora il popolo depositario dei libri d'Isaia era popolo credente in profezie vere ed infallibili, che aspettava il compimento di fatti da lungo tempo predetti. Il credere che gli evangelisti abbiano rapportato la vita del Cristo in modo che in essa si vedesse compiuta la profezia, è una semplice asserzione, la quale per altro vien contradetta da questo, che gli evangelisti stessi parlando di Cristo e de'suoi discorsi attribuiscono proprio a Lui l'affermazione che in Lui le profezie si compivano. Se poi gli evangelisti di loro propria volontà, narrando alcuni passi della vita, passione e morte del Nazzareno, aggiunsero il testo della profezia per provarla appuntino compiuta, ciò ne pare più che ragionevole in uomini che non volevano lasciare intentato mezzo alcuno per persuadere agli altri la Divinità del Cristo, la destinazione messiaca del Nazzareno. Anzi questo metodo degli evangelisti dimostra evidentemente la credenza degli Ebrei nella profezia in tutto il senso della parola; altrimenti non avrebbero mai adoperato questo metodo, per il quale sarebbersi posti nella necessità di dover provare agli Ebrei, primo l'esistenza delle profezie e poi l'avveramento di esse.

Ma ciò che in questo capitolo è grandemente essenziale si è l'incarnazione di Cristo per opera dello Spirito Santo. Sono le leggi fisiologiche le prime messe avanti contro questo dogma cristiano; e difatti lo Strauss dice « Le difficoltà fisiologiche concorrono in questo punto: che una nascita siffatta sarebbe la più straordinaria deviazione da ogni legge naturale. Quanto incerta è la fisiologia sulla particolarità *del come*, altrettanto egli è accertato, per una

Digitized by Google

esperienza senza eccezioni, che il solo concorso di due organismi umani di sesso differente produce una nuova vita umana ». Ma non si può dar peso a cotesta difficoltà, perciocchè nell'Incarnazione di Cristo si suppone appunto la più grande deviazione da ogni legge naturale, e quindi prodotto dal miracolo ciò che comunemente producesi da una legge di natura. Bisogna adunque trattare delle difficoltà teologiche e trovare la ragione del miracolo. Lo Strauss non crede che la sola esclusione del concorso paterno bastasse a far sì che il Cristo nascesse senza peccato originale, che è uno dei più forti motivi dell'intervento dello Spirito Santo. Or noi riteniamo tutto il contrario, cioè che questa esclusione basti: e la ragione è in parte fisiologica. L'uomo è il principio generatore; la donna ne è il mezzo; ed i teologi tutti appoggiati a questa dottrina han sempre sostenuto il peccato originale tradursi nella generazione per l'uomo, non per la donna, tanto che secondo questa dottrina generalmente abbracciata, se solamente Eva avesse peccato, e non Adamo, i figli di quei primi progenitori sarebbero nati innocenti. Dove adunque si voglia tener conto di questa dottrina teologica, coll'esclusione del concorso paterno vien raggiunto lo scopo che il Cristo nascesse senza colpa originale.

Non meno essenziale è quell'altro punto che riguarda le opinioni dei contemporanei di Cristo e dei primi cristiani circa la concezione di Lui. Lo Strauss trovasi costretto a ritornare al capitolo delle genealogie e vi ritorna per concludere che se il Cristo non era il vero figlio di Giuseppe, non puossi dire che fosse della discendenza di Davide. Su questo dobbiamo osservare che l'essere discendente da Davide non era un requisito necessario alla sua missione, ma piuttosto un segno perchè fosse riconosciuto; e crediamo in ciò non trovare opposizione di sorta; ora, affinchè questo riconoscimento si avverasse, era necessario che il Cristo in faccia agli uomini si avesse un padre terreno della discendenza di Davide. S. Agostino e S. Tommaso d'Aquino sostengono questa convenienza e la segnano come una delle tante ragioni per cui Maria dovette avere uno sposo. Noi troviamo conveniente e ragionevole che la cosa accadesse così; primo perchè Giuseppe reputato padre del Cristo porgesse ai contemporanei il segno genealogico del Messia; secondo perchè il miglior modo di attirare sul principio gli uomini a sè era quello di mostrarsi uomo come loro. Ma perchè non prevalesse siffatta estimazione e divenisse credenza, Gesù parlando di sè stesso ai discepoli ed alle turbe accennò in molti luoghi alla propria origine tutt'affatto divina. S. Agostino e S. Tommaso riportano un'altra ragione, che non è di minor peso. Essi dicono: che dove Gesù fosse nato da donna non sposa, la gravidanza ed il parto di essa l'avrebbero resa infame, e secondo la legge sarebbe stata lapidata. Dun-

Digitized by Google

que, o Iddio doveva operare un miracolo così grande da mutare il cervello dei contemporanei di Cristo, e non far credere infame una donna che non aveva sposo eppur partoriva, o trovare in un uomo la tutela di Maria. A coloro perciò cui non piace la molteplicità dei miracoli e delle rivelazioni, dovrebbe piacere questo mezzo semplice della Provvidenza col quale conciliava cose umanamente inconciliabili.

Quanto poi alle primitive opinioni degli Ebioniti nulla si può inferire contro il dogma del concepimento sopranaturale di Gesù. Noi troviamo in verità che forse la maggior parte dei primitivi cristiani opinarono esser Gesù un semplice uomo nel quale poi discese il Cristo per santificarlo, sublimarlo, renderlo capace della grande missione; ma troviamo del pari che coloro i quali pensaron così vennero in gravissime contraddizioni; perciocchè essi ammettevano i miracoli operati da Gesù per virtù sua propria, ed altresì ammettevano i detti di Lui quando enunciavasi figliuolo di Dio, e tutto simile al padre. Per noi queste sono contraddizioni, perciocchè non sappiamo comprendere come si potesse reputare uomo perfetto e divinizzato dalla discesa del Cristo in lui quegli che enunciandosi figlio di Dio, e non essendolo, non faceva che bestemmiare.

Tutt'altro che è esposto in questo capitolo, e che riguarda i fratelli di Gesù, non ci interessa, perciocchè lo Strauss non è più faccia a faccia coi vangeli, ma con i dogmi o dottrine della Chiesa romana.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO QUARTO.

DELLA NASCITA E DEI PRIMI AVVENIMENTI DELLA VITA DI GESÙ.

§ 32.

Il censo [1]).

Le narrazioni di Matteo e di Luca accordansi entrambe nel fissare la nascita di Gesù a Betlemme. Però mentre che il secondo ne racconta le più precise particolarità, il primo non ne parla che per incidenza. Ora egli lo indica in una frase quale risultato accessorio d'una profezia che viene citata (2, 5); ora vi si riferisce come ad una cosa già nota (2, 1). In Matteo pare che i genitori di Gesù risiedessero in Betlemme; in Luca vi sono condotti da circostanze affatto speciali.

[1]) Ultimamente, Tholuk, prima nel *Liter. Anzeiger*, poi nella *Glaubwurdigkeit*, pag. 158 - 198, ha composto intorno al censo una memoria assai estesa, che Olshausen (pag. 127) chiama un lavoro da maestro. Olshausen fu tratto in inganno dalla gazza coperta delle penne del pavone: ma più tardi Schulz, nell'esame dello scritto di Tholuk, *Lit. Blatt der a. K. Zig.*, 1837, num. 69, ff. la pose a nudo mostrando che quasi tutte le citazioni prese da tutti gli autori possibili e messe in mostra con tanto sfarzo, erano proprietà altrui, appartenente a Lardner. Del resto, questa memoria è qualche cosa di notevole; ci si mostra dapprima la verità di parecchi indizi dati da Luca e confermati dalla storia profana, come se colui che ha ragione nove volte non potesse ingannarsi la decima; come se la maggior parte dei passi allegati da Tholuk

Digitized by Google

Ma, per ora, lasciamo da parte questa discordanza, di cui troveremo solo più tardi la spiegazione, quando avremo raccolto un maggior numero di dati, ed occupiamoci dell'errore nel quale Luca sembra esser caduto, quando lo si raffronti con sè stesso o con fatti per altra parte già noti. Secondo lui, i genitori di Gesù, che d'ordinario dimoravano a Nazareth, furono chiamati a Betlemme, ove nacque Gesù, dal censo che Augusto aveva ordinato nel tempo in cui Quirino era governatore di Siria (Luc. 2, 1 seg).

La prima difficoltà si è che il censo, ἀπογραφή, prescritto da Augusto, cioè l'inscrizione dei nomi e la dichiarazione della rendita per determinare l'imposta, vi si dice esteso a tutta la terra abitata, πᾶσαν τὴν οἰκουμένην (v. 1). Tale espressione, nell' ordinario significato di allora, accennerebbe al mondo romano. Ora, nessun scrittore antico parla di questo censo generale ordinato da Augusto; solo è menzione di censi parziali e prescritti in epoche differenti. In conseguenza Luca, colle parole *terra abitata*, οἰκουμένη, deve aver voluto indicare non già l'impero romano, secondo il significato che d'ordinario attribuivasi a quelle parole, ma soltanto la Giudea. Si citano esempi a conferma della possibilità di tale spiegazione [1]); ma essi nulla provano. Difatti, quand'anche, in tutti que' passi dei Settanta, di Giuseppe, del nuovo testamento, queste parole non significassero, nel linguaggio esageratore di quegli scrittori, tutta la terra conosciuta, qui almeno dove parlasi di un comando del romano imperatore, l'espressione *tutta la terra abitata*, πᾶσα ἡ οἰκουμένη, dovevasi di necessità estendere a' suoi dominj, cioè al mondo romano. Per questo ultimamente si mutò partito ed invocando l'autorità di Savigny, si sostenne che ai tempi di Augusto eravi stato realmente un censo generale dell'impero [2]). Gli è quanto per vero affermano positivamente alcuni

non si riferissero a tempi assai posteriori, sui quali Luca poteva in conseguenza avere delle nozioni più esatte: e come se non fosse verosimile che ei venisse tratto in inganno riguardo a Lisania ed a Thendas che riguardo al censimento.

Venendo poscia al passo medesimo che si riferisce al censo, Tholuk trova ammissibili tutte le già proposte spiegazioni; il passo può essere una glossa, ma anche πρώτη può esser preso per πρότερα oppure per l'equivalente di πρῶτον, e πρωτον per l'equivalente di *demum*; nulla poi impedisce di leggere αὐτὴ in vece di αὕτη. Quanto male si nasconde la sfiducia verso ciascuno di questi espedienti sotto le apparenze della fiducia in tutti.

Altrove si parlerà delle inesattezze di dettaglio ed anche delle inavvertenze.

[1]) Olshausen, Paulus, Kuinöl fa questo passo.

[2]) Tholuk, pag. 194, Neander, pag. 19.

Digitized by Google

scrittori cristiani posteriori [1]); ma le loro asserzioni sono non soltanto sospette, perchè prive d' ogni testimonianza antica [2]), bensì eziandio respinte dal fatto che, anche molto tempo dopo, mancava nell' impero una simile ripartizione dell'imposta [3]); da ultimo le stesse espressioni degli scrittori cristiani provano che la loro testimonianza dipende da quella di Luca. [4]). Per lo meno, si dice, Augusto tentò, mercè di un censo generale, di tassare regolarmente tutto l'impero; e cominciò l'esecuzione di questo suo progetto, la di cui continuazione e il compimento furono lasciati a' suoi successori, ordinando il censo in alcune singole provincie. [5]). Ma supponendo che l'espressione di cui si servì l'evangelista, *decreto*, δόγμα, potesse intendersi d'un semplice progetto, o che questo progetto, ancora indeterminato, come opina Hoffmann, fosse stato enunciato in un decreto, sta pur sempre che ai tempi della nascita di Gesù un censimento romano non potè aver luogo nella Giudea.

Non solo, al dir di Matteo, Gesù è nato qualche tempo prima della morte di Erode il Grande, poichè è detto (2, 19) che Erode non morì che durante il soggiorno di Gesù in Egitto; ma anche Luca, senza espressamente dire che Gesù nacque sotto Erode il Grande, laddove annuncia la nascita di Giovanni Battista (1, 5), prende per punto di partenza *i giorni del re Erode*, ἡμέρας Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως, e sei mesi in appresso fa seguire l'annunciazione della nascita di Gesù; di modo che, secondo lui, Gesù è nato, se non prima, siccome Giovanni Battista, almeno poco tempo dopo la nascita di Erode I. Ora dopo la morte di questi, la provincia di Giudea (Matt. 2, 22), toccò ad Archelao suo figlio, il quale dopo un regno di quasi dieci anni fu deposto e bandito da Augusto [6]); da

[1]) Cassiodoro, *Variarum*, 3. 52; Isidoro, *Orig.* 5, 36.

[2]) È un dar prova di assoluta negligenza l'invocare qui il monumento di Ancira, che contiene, dicesi, (Osiander, pag. 95), un cenno di tutto l'impero per l'anno di Roma 746; poichè esaminando codesta inscrizione, non si trovano sulla seconda tavola che tre censimenti di cittadini romani, *census civium romanorum*. Svetonio (Octav. 2) li designa anche come censi del popolo, *census populi*, e Dione Cassio 55, 13, mostra espressamente come uno di questi censi comprenda gli *abitanti d'Italia*, ἀπογραφὴ τῶν ἐν τῇ Ἰταλίᾳ κατοικούντων. Confr. anche Ideler, *Chronol.*, 2, pag. 339.

[3]) Ciò venne provato da Savigny stesso, *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, 6 vol., pag. 350 e seg.

[4]) Nel preteso passo decisivo di Suidas trovansi le parole tolte da Luca; αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο.

[5]) Hoffmann, pag. 231.

[6]) Giuseppe, *Antiq.*, 17, 13, 2. *B. j.* 2, 7, 3.

Digitized by Google

quel momento in poi la Giudea fu ridotta provincia romana ed amministrata da funzionarj romani [1]). Bisognerebbe quindi che il censo romano di cui si parla fosse stato fatto o sotto lo stesso Erode il Grande, o nei primi tempi del regno di Archelao. Cosa oltre ogni dire inverosimile; perciocchè, nei paesi che non erano ridotti a provincia, ma che erano amministrati da' re alleati, questi stessi re prelevavano le tasse e pagavano ai Romani un tributo [2]); così andavano le cose anche in Giudea prima della deposizione di Archelao. Si sono fatte varie ricerche per rendere verosimile un censo da Augusto ordinato in via eccezionale nella Palestina dopo il regno di Erode il Grande; così si osserva che il *prospetto dell'impero, breviarium imperii*, lasciato da Augusto, conteneva pure la situazione finanziaria di tutto l'impero, e che forse l'imperatore, per esattamente conoscere le risorse della Palestina, aveva fatto fare da Erode un censo [3]). Adducesi inoltre un particolare narrato da Giuseppe, che cioè, sorta una scissura tra Augusto ed Erode, il primo avesse minacciato il secondo di fargli sentire non esser egli che un suddito [4]); poi si cita il giuramento che, secondo Giuseppe, i Giudei furono obbligati a prestare ad Augusto, ancor vivente Erode [5]), e si suppone che Augusto, avendo fermo in mente di diminuire, dopo la morte di Erode, l'autorità dei figli di lui, avesse ordinato un censo [6]) negli ultimi anni di vita

[1]) *Ibid.*, 17, 13, 5 e 18, 1, 1. *B. j.* 2, 8, 1.

[2]) Confr. Paulus, *Exeg. Handb.*, 1, *a*, pag. 171; Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, d. A. Abgaben.

[3]) Tacit. *Annal.*, 1, 11; Svetonio, *Octav.*, 101. Ma se in questo scritto, *opes publicæ continebantur; quantum civium sociorumque in armis; quot classes, regna, provinciæ, tributa aut vestigalia, et necessitates ac largitiones*, — il numero delle truppe e le somme che i principi giudei dovevano somministrare, ben potevano esservi indicate, anche senza che un censimento avesse avuto luogo nel loro paese. Per la Giudea in particolare Augusto aveva davanti a sè un censo fatto da Quirino posteriormente alla nascita di Gesù.

[4]) *Ὅτι, πάλαι χρώμενος αὐτῷ φίλῳ, νῦν ὑπηκόῳ χρήσεται.* Giuseppe, *Antiq.* 16, 9, 3. Ma il buon accordo fu ristabilito molto tempo prima della morte di Erode. Giuseppe, *Antiq.*, 16, 10, 9.

[5]) *Ibid.* 17, 2, 4: *Tutto il popolo giudeo promettendo con giuramento di esser fedele all'imperatore ed agli interessi del re,* παντὸς τοῦ Ἰουδαϊκοῦ βεβαιώσαντος οὐ ὀκνῶν ἢ μὴν εὐνοῆσαι Καίσαρι καὶ τοῖς βασιλέως πραγμασι. Questo giuramento lungi dall'essere una misura mortificante per Erode, fu presa nel suo interesse; prova di ciò la severità colla quale egli punisce i farisei per non averlo prestato.

[6]) Tholuk, pag. 192 e seg.; ma (ciò che distrugge tutte le fatte supposizioni) l'insurrezione suscitata dal censo, dopo la deposizione di Archelao, prova che nella Giudea era quella la prima misura romana di tal genere.

Digitized by Google

di questo principe. Fors'anco la lontananza di Archelao, che erasi portato a Roma per regolare la propria successione al trono, l'occupazione di Gerusalemme per opera del romano procuratore Sabino, e l'oppressione che ei fece subire ai Giudei [1]), sono circostanze che sembrano suggerire l'idea di un censo.

È inutile però il discutere per minuto queste combinazioni più o meno arbitrarie, più o meno prive di autorità storiche; il nostro evangelista ci solleva da tal briga, soggiungendo che il censo di cui egli parla fu fatto mentre Quirino era governatore della Siria, ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. Ora, è certo che il censo di Quirino non fu fatto nè sotto Erode, nè al principio del regno di Archelao, epoca in cui anche Luca suppone la nascita di Gesù; in allora Quirino non era peranco governatore della Siria; questa carica fu coperta, negli ultimi anni di Erode, da Senzio Saturnino, poscia da Quintilio Varo; fu solo lungo tempo dopo la morte di Erode che Quirino ebbe il governo della Siria. Questo magistrato prescrisse infatti un censo in Giudea; ciò è attestato da Giuseppe [2]) il quale, in pari tempo, osserva che Quirino fuvvi mandato a presiedere, essendo stato *il paese di Archelao sottomesso al governo della Siria*, τῆς Ἀρχελάου χώρας εἰς ἐπαρχίαν περιγραφείσης ovvero ὑποτελοῦς προσενεμηθείσης τῇ Σύρων [3]). Quindi questo censo è di dieci anni posteriore all'epoca nella quale, secondo Luca e Matteo, Gesù avrebbe dovuto nascere.

Luca sembra qui contraddire incontestabilmente la storia; tuttavia i commentatori credettero poter risolvere codesta contraddizione in vari modi. I più risoluti dichiararono che tutto il secondo versetto era una glossa assai per tempo interpolata nel testo [4]). Altri si provarono a mutare la lezione del testo; fra questi ultimi, gli uni, seguendo l'esempio di Tertulliano, il quale attribuisce il censo a Saturnino [5]), pongono nel testo questo nome o quello di Quintilio Varo [6]); gli altri fanno modificazioni od aggiunte alle altre parole. Il cangiamento più ovvio è quello proposto da Paulus: egli legge αὐτὴ ἡ ἀπογραφὴ,

[1]) *Antiq.* 17, 9, 3; 10, 1 e seg.; *B. j.* 2, 2, 2. Ma Sabino non voleva che le fortezze ed il tesoro di Erode.

[2]) *Antiq.*, 18, 1, 1.

[3]) *Bell. jud.*, 2, 8, 1. 9, 1. *Antiq.*, 17, 13, 5.

[4]) Per es. Kuinöl, *Comm. in Luc.*, pag. 320.

[5]) *Adv. Marcion*, 4, 19.

[6]) Vedi in Winer, *Realwörterbuch*, all'art.: Quirinus.

Digitized by Google

il censo stesso, invece di αὕτη ἡ ἀπογραφή, *questo censo*, ed ammette che, sino da quando regnava Erode I, Augusto avesse dati ordini per l'effettuazione di un censo, i preparativi del quale erano già abbastanza inoltrati per indurre i genitori di Gesù a portarsi a Betlemme; che in seguito, rappacificatosi Augusto, l'affare fosse rimasto sospeso e che *il censo stesso*, αὐτὴ ἡ ἀπογραζὴ, venisse eseguito assai tempo dopo sotto Quirino. Per quanto poco considerevole appaja questo mutamento di lezione, che lascia intatte le lettere, bisognerebbe tuttavia, perchè fosse ammissibile, ch'esso avesse un appoggio nel contesto medesimo. Ora, sta invece il contrario; perciocchè, quando si annuncia, in una frase, l'editto di un principe, e, nella frase che segue, l'esecuzione di quell'editto, non è verosimile che fra la promulgazione e l'esecuzione corra l'intervallo di un decennio. Ma vuolsi anzitutto osservare che, giusta una tale ipotesi, l'evangelista, il quale parla (v. 1) del decreto, (v. 2) dell'esecuzione posteriore di dieci anni, parlerebbe di nuovo (v. 3) di un viaggio fatto al tempo del decreto, senza far menzione di quell'intervallo trascorso; il che non accordasi con alcuna forma di ragionata narrazione.

Ad alterazioni del testo così arbitrarie bisogna sempre preferire tentativi che aprano un'uscita per la sola via della interpretazione. Per vero, il voler prendere come fanno taluni πρώτη per πρότερα, ed ἡγεμονεύοντος Κυρηνίου, non per un genitivo assoluto ma per un genitivo retto da quel comparativo, e supporre così un censo prima di quello di Quirino [1]), gli è un violentare la grammatica; come è un far violenza alla critica lo interpolare πρὸ τῆς dopo πρώτη [2]). Non si può neppure ammettere, che, vivente ancora Erode, vi sia stato un preliminare del censo eseguito in appresso da Quirino; che questo preliminare, in cui Quirino non ebbe parte, fosse probabilmente il giuramento prestato ad Augusto, e che poscia queste due operazioni venissero confuse sotto lo stesso nome. Per giustificare in certo modo questa denominazione si suppone che Quirino venisse mandato in Giudea, vivente Erode, in qualità di commissario straordinario incaricato di fissare le imposte [3]); ma questa interpretazione della parola ἡγεμονεύοντος è resa impossibile dall'aggiunta della parola *Siria*: poi-

[1]) Storr, *Opusc. acad.*, 3, pag. 126 e seg.; Süskind, *Vermischte Aufsätze*, pag. 65; e recentemente Tholuk, pag. 182 e seg.

[2]) Michaelis, *Anmerk. z. d. St. und Einl. in das N. T.*, 1, 71.

[3]) Münter, *Stern der Weisen*, pag. 88; confr. Hoffmann, pag. 235.

Digitized by Google

chè la locuzione ἡγεμονεύοντος Συρίας non può significare che *praeses Syriæ*.

Così nel tempo in cui Matteo, 2, 1, e Luca 1, 5, 26, pongono la nascita di Gesù, è impossibile che vi sia stato un censimento; e se le informazioni storiche sono esatte, quelle degli evangelisti sono necessariamente false. Ma non potrebbe darsi che le cose stessero al rovescio, e che Gesù fosse nato dopo la cacciata di Archelao, all'epoca del censo di Quirino? Indipendentemente dalle difficoltà in cui tale ipotesi ci getterebbe riguardo alla cronologia della rimanente vita di Gesù, è impossibile che un censo romano, dopo la cacciata di Archelao, chiamasse i genitori di Gesù, da Nazaret in Galilea a Betlemme in Giudea; poichè solo la Giudea, con quanto aveva appartenuto ad Archelao, divenne provincia romana, soggetta al censo; in Galilea invece rimase Erode Antipa quale principe alleato; e nessuno de' suoi sudditi domiciliati a Nazaret poteva essere chiamato a Betlemme per esservi censito [1]). L'evangelista quindi, per avere il suo censo, rappresenta lo stato del paese, quale fu dopo la deposizione di Archelao; ed in pari tempo, per rendere questa operazione comune alla Galilea, figurasi il reame indiviso come lo era sotto Erode il Grande. Egli suppone adunque cose che evidentemente contradiconsi, o piuttosto egli non ha che una idea eccessivamente confusa dei rapporti poli-

[1]) Il passo di Giuseppe, *B. j.*, 2, pag. 1, ove è detto che Giuda il Galileo, dopo la deposizione di Archelao, sollevò, a motivo del censo, gli indigeni, τοὺς ἐπιχωρίους, non prova sì facilmente come Hoffmann crede, pag. 234, che il censo fosse stato esteso anche nella Galilea: perciocchè Giuseppe dice nella sua opera posteriore e più esatta, *Antiq.* 18, 1, 1: *Quirino venne anch'egli nella Giudea, riunita al governo della Siria, per fare il censo delle proprietà dei Giudei e per vendere i beni di Archelao,* παρῆν δὲ καὶ Κυρήνιος εἰς τὴν Ἰουδαίαν, προσθήκην τῆς Συρίας γενομένην, ἀποτιμησόμενός τε αὐτῶν τὰς οὐσίας καὶ ἀποδωσόμενος τὰ Ἀρχελάου χρήματα. In questa maniera il censo (che comprendeva d'altronde, secondo 17, 13, 5, tutta la parte di Siria che era provincia romana, fu evidentemente limitato, in Palestina, al principato di Giudea. Paragonisi quindi la descrizione della rivolta, *Antiq.*, 18, 1, 1, 2, 1, ove più non parlasi della Galilea, ove Giuda è chiamato il Golanita ed ove il sommo pontefice compiacente a Gerusalemme è rappresentato siccome *trascinato dalla moltitudine,* καταστασιασθεὶς ὑπὸ τῆς πλήθους, e si sarà costretti a considerare la Giudea quale teatro della rivolta, e, o pigliare l'espressione del libro sulla *Guerra giudaica, indigeni,* ἐπιχωρίους, in un senso più esteso, o supporre che Giuda dopo avere aizzati i Galilei, per natura turbolenti, colla prospettiva di un censo che bentosto li avrebbe colpiti, avesse da quel paese trasportata la rivolta in Giudea.

Digitized by Google

tici di quell'epoca; a tale che egli estende il censo (nè vuolsi dimenticarlo) non solo a tutta la Palestina, ma anche a tutto l'impero romano.

Non pertanto le difficoltà non si limitano a queste impossibilità cronologiche; il modo con cui, al dire di Luca, il censo venne eseguito, va soggetto pur esso a gravi obiezioni. Dapprima egli dice che Giuseppe si recò, a motivo del censo, a Betlemme, essendo egli della casa e della patria di Davide, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαβίδ, e che ciascuno recavasi nella propria città, εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν, cioè, secondo il contesto, nel luogo d'origine della propria schiatta. Ed invero, nei censi giudaici, era ciascuno obbligato di farsi inscrivere nel luogo della sua tribù, essendochè, presso i Giudei, l'organamento per famiglia e per tribù costituiva la base dello Stato; per lo contrario, i Romani eseguivano il censo nei luoghi di residenza e nei capiluoghi di distretto [1]). Essi non conformavansi agli usi delle popolazioni conquistate se non in quanto questi usi non incagliassero le loro operazioni; ora siffatti usi erano qui in opposizione diretta col loro scopo; poichè un privato come Giuseppe poteva essere chiamato dal censo in luoghi lontanissimi dalla sua dimora, dove non conoscevasi il suo avere e dove era impossibile verificare le sue dichiarazioni [2]). Laonde sarebbe piuttosto ad ammettersi con Schleiermacher [3]) che la vera causa che condusse i genitori di Gesù a Betlemme, fosse un'inscrizione sacerdotale confusa dall'evangelista con il censo di Quirino a lui più noto. Ma con questo non sarebbe tolta la contradizione che trovasi nel poco felice asserto di Luca: questo evangelista fa inscrivere Maria insieme con Giuseppe (v. 5); ora secondo il costume giudaico l'iscrizione comprendeva i soli uomini [4]). Luca avrebbe dunque commessa per lo meno una inc-

[1]) Vedi i passi di Wetstein e Paulus.

[2]) È quanto dimostra *Credner*, l. cit., pag. 254.

[3]) *Über den Lukas*, pag. 55 e seg.

[4]) Paragonisi Paulus, l. cit., pag. 179. Se la presenza di Maria, dice Tholuk, non era indispensabile nel censo giudaico, lo era nel romano; egli invoca (pag. 191) il passo di Dionigi di Alicarnasso, *Ant. Rom.* 4. 14, passo che gli è fornito da Lardner. Per persone come Olshausen, una simile asserzione è vera senz'uopo di altra verificazione ed egli la copia testualmente (pag. 127): ma, se si ricorre al passo in questione, non vi si trova che il decreto di Servio Tullio, secondo cui i Romani dovevano farsi inscrivere colle loro donne e coi loro figli, γυναικάς τε καὶ παῖδας, dei quali essi davano soltanto il nome (ὀνομάζοντας) senza condurli seco. Il nome più indulgente che si possa dare a questo modo d'invocare le autorità è quello di *leggierezza*.

Digitized by Google

sattezza, dicendo che scopo del viaggio di Maria era stato di farsi inscrivere nel luogo di origine del suo fidanzato; o se si evita questa inesattezza violentando, come fa Paulus, il costrutto della frase, più non saprebbesi per qual motivo potesse decidersi Maria ad un tal viaggio nello stato di gravidanza in cui si trovava; poichè ella assolutamente nulla aveva a che fare in Betlemme, qualora non suppongasi per un'ipotesi gratuita, con Olshausen e con altri, ch'ella fosse erede di beni situati in quella città.

Il vero si è che il nostro evangelista sapeva benissimo che cosa Maria andasse a fare in Betlemme: ella vi andava a compiere la profezia di Michea (5, 1), il quale aveva detto che il Messia nascerebbe nella città di Davide. Partendo dalla supposizione che i genitori di Gesù avessero avuta la loro vera dimora in Nazaret, egli cercò un pretesto per condurli a Betlemme al momento della nascita di Gesù. Null'altro se gli parò dinanzi tranne il celebre censimento, e vi si afferrò con tanta minore esitanza in quanto che, avendo un concetto assai confuso dello stato politico di quell'epoca, egli ignorava le numerose difficoltà inerenti a siffatta combinazione. Se la è così, bisognerà convenire con K. Ch. L. Schmidt, laddove ei sostiene che il voler accordare colla cronologia ciò che Luca narra intorno al censo, gli è un far troppo onore all'evangelista; che questi volle trasportare Maria a Betlemme, il che fatto, le date furono accomodate alla meglio [1]).

Laonde noi qui non abbiamo nè un termine fisso per la data della nascita di Gesù, nè una spiegazione della causa che motivò la sua nascita a Betlemme. Se dunque non trovasi altra ragione tranne quella

[1]) In Schmidt's, *Bibliothek für Krit. und Exeg.* 3, 1, pag. 124. Confr. Kaiser, *Bibl. Theol.* 1, pag. 230: Ammon, *Fortbildung*, 1, pag. 196; Credner, *Einl. in das N. T.* 1, pag. 155; De-Wette, *Exeget. Handbuch*, su questo passo. È singolare che Sieffert, (*Über den Ursprung des ersten evang.* pag. 68 e seg., 158 e seg.) faccia rimprovero a Matteo di nulla sapere delle circostanze che condussero da Nazareth a Betlemme i genitori di Gesù. (Vedasi d'altro lato Kern, *sull'origine dell'evangelo di Matteo*, in *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1854, 2, pag. 115). Nè meno curioso, si è che Winer (b. Rw. 2, pag, 550) difenda Luca dalla taccia di essersi ingannato sulla data del censo di Quirino, dicendo che questo evangelista, secondo gli Atti degli Apostoli, 5, 37, ebbe piena notizia di censo; perciocchè quel passo stesso degli Atti, in cui Theudas appare mal collocato rispetto a Giuda, dimostra che l'autore non era assai esperto nella cronologia di quel tempo.

Digitized by Google

di Luca per ammettere che Gesù sia nato in Betlemme, possiam dire sin d'ora di non avere nessuna garanzia che Betlemme sia il luogo di sua nascita.

§ 33.

Circostanze particolari della nascita di Gesù e sua circoncisione.

Ritenuto che Maria e Giuseppe si erano recati a Betlemme in qualità di stranieri, a motivo del censo, Luca espone conseguentemente le ulteriori circostanze del racconto. L'affluenza di stranieri a Betlemme impedì a Giuseppe e a Maria di trovar alloggio nella casa del loro ospite; furono costretti ad acconciarsi in una stalla, ove bentosto Maria die' alla luce il suo primogenito. Ma il fanciullo, che veniva al mondo sotto apparenze sì poco splendide, era di alto pregio nel cielo; un messaggere celeste annuncia ad alcuni pastori, che sorvegliavano di notte nei campi le loro greggie, la nascita del Messia, e li dirige al fanciullo che giacevasi nella mangiatoia; essi lo cercano e lo trovano, dopo che un coro di esseri divini ebbe cantato un inno di lode (2, 6 - 20).

Gli evangeli apocrifi e la tradizione dei Padri della Chiesa abbellirono viemaggiormente la nascita di Gesù. Secondo il Protevangelo di Giacomo [1]), Giuseppe conduce Maria a cavallo di un asino a Betlemme in occasione del censo; nei dintorni della città ella dà segni or di tristezza ed ora di gioia; interrogata, risponde che innanzi a sè ella vede due popoli, l'uno in atto di pianto, l'altro di riso. Egualmente altra volta due nazioni nemiche urtavansi nel seno di Rebecca (1 Mos. 25, 23). Secondo una delle spiegazioni, i due popoli significavano le due parti di Israello, per l'una delle quali l'apparizione di Gesù doveva essere occasione di cadere, εἰς πτῶσιν (Luca 2, 34) e per l'altra di sorgere, εἰς ἀνάστασιν; secondo l'altra spiegazione, essi

[1]) Cap. 17 e seg. Confr. *Historia de Nativitate Mariæ et de infantia Servatoris*, c. 13.

Digitized by Google

significano il popolo giudeo che più tardi ripudiò Gesù, ed il popolo pagano che lo accolse [1]). Tosto dopo Maria è colta dai dolori del parto, fuori di Betlemme, come appare dal contesto e da parecchie varianti. Giuseppe la conduce in una caverna posta vicino alla strada; ed ivi, in mezzo ad una pausa solenne della natura intera, nascosta da una nube luminosa, ella pone al mondo il fanciullo. Alcune donne chiamate in suo soccorso la trovano vergine anche dopo il parto [2]).

La leggenda della nascita di Gesù in una caverna è già conosciuta da Giustino [3]) e da Origene [4]). Per accordarla col racconto di Luca, che dice Gesù esser nato in una mangiatoia, φάτνη, essi suppongono che nella caverna si trovasse una mangiatoia. Varii moderni ammettono questa supposizione [5]), mentre altri preferiscono supporre che la caverna sia designata da Luca col nome di φάτνη, nel senso di *magazzeno per foraggi* [6]). Per la nascita nella caverna, Giustino [7]) invoca la profezia di Isaia (33, 16): *Il giusto abiterà nella caverna scavata nel vivo sasso*, οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς. Egualmente la *Storia della natività di Maria*, raccontando che il fanciullo Gesù, recato il terzo giorno dalla caverna nella stalla, vi fu adorato dal bue e dall'asino, si fonda sopra Is. 1, 3: *Cognovit bos possessorem suum, et asinus præsepe domini sui* [8]). In molti degli apocrifi citati, tra le donne che aiutano il parto ed i magi, vengono ommessi i pastori; ma essi si trovano nell' *Evangelo arabo dell' infanzia*, secondo il quale, essendo venuti alla caverna ed avendovi acceso un fuoco di gioia, essi veggono apparir loro l'armata celeste [9]).

Se noi ora prendiamo le circostanze narrate da Luca nel senso sovranaturale, varie difficoltà si presentano. Primieramente si può con ragione domandare a che dovesse servire l'apparizione degli angeli [10]). La risposta più naturale si è: Far conoscere la nascita di Gesù. Ma l'apparizione angelica la fa conoscere così poco, che i magi sono i

[1]) Fabricius nel *Codex apocryphus N. T.*, 1, pag. 105, not. y.
[2]) Così in Ambrogio e in Girolamo; vedi Gieseler, *K. G.* I, pag. 516.
[3]) *Dial. c. Tryph.*, 78.
[4]) *C. Cels.*, 1, 15.
[5]) Hess, *Geschichte Jesu*, 1, pag. 43. Olshausen, *Bibl. comm.*, 1, pag. 132.
[6]) Paulus, *Exeget. Handbuch*, pag. 182.
[7]) *Dial. c. Tryph.*, 70 e 78.
[8]) Cap. 14.
[9]) Cap. 4, in Thilo, pag. 69.
[10]) Vedi Gabler, nel *Neust. theol. Journal*, 7, 4, pag. 410.

Digitized by Google

primi a recare nella vicina Gerusalemme l'annuncio del neonato re de' Giudei; e nel corso della storia non trovasi più traccia alcuna di questo avvenimento che segnalò la nascita di Gesù. Lo scopo adunque di codesta apparizione straordinaria non può di certo essere stato quello di far sapere a' lontani che Gesù era nato, perocchè altrimenti Dio avrebbe fallito al suo intento. Bisognerebbe pertanto ammettere con Schleierma. cher che l' apparizione ottenesse il suo fine nell' azione immediata e circoscritta ai pastori [1]); in allora dovrebbesi eziandio supporre con lui che quei pastori fossero pieni di speranze nel Messia e che Dio volesse con quella apparizione ricompensare e confermare la loro pia credenza. Ma il racconto evangelico non fa motto d' una tale disposizione dei pastori; esso non dice neppure che siasi prodotta tra essi una durevole impressione. In breve, risulterebbe dal racconto che lo scopo dell'apparizione non riguardava punto o poco i pastori, e che esso mirava unicamente a glorificare e far conoscere la nascita di Gesù quale Messia. Ma questa publicità, come più sopra notammo, non fu raggiunta; quanto alla glorificazione in sè stessa essa non è che una vana decorazione, e in conseguenza non è uno scopo degno di Dio. Così questa circostanza presa in sè medesima forma una difficoltà non insignificante contro l'interpretazione sovranaturale del racconto in questione. Arrogi le obiezioni elevate più sopra contro l'apparizione e contro l'esistenza degli angeli, e si comprenderà di leggieri il perchè siasi tentata anco per questo racconto la via della spiegazione naturale.

Fu questa senza dubbio assai vulgare ne' primi suoi tentativi. Così Eck prese l'angelo per un messaggiero di Betlemme, il quale recava seco un lume che colpì gli occhi dei pastori, e l'inno dei cori celesti per un grido di esultanza di gente che accompagnava quel messaggiero [2]). Paulus dispose la cosa con maggiore accortezza pratica e abilità: Maria era stata ospitata in una famiglia di pastori a Betlemme; assorta nell' idea di mettere in luce il Messia, ella ne parlò anco a' membri di quella famiglia i quali, come abitanti della città di David, non potevano

[1]) *Über den Lukas*, pag. 33. Confr. Neander, *Leben Jesu Chr.*, pag. 22.

[2]) Nel suo *Saggio sulla storia dei miracoli del Nuovo Testamento*, confronta Gabler, *Neuestes theol. Journal*, 7, 4, pag. 411. Qui pure lo stesso autore della *Storia naturale del profeta di Nazaret*, non trova nei miracoli del racconto evangelico alimento sufficiente alla sua brama di interpretazione naturale, ma s'accinge a raggiustare a suo modo le favole degli evangelii apocrifi.

Digitized by Google

rimanersi insensibili a quel linguaggio. Quindi è che que' pastori, trovandosi di notte ne'campi, e avendo scorto una meteora luminosa, fenomeno al dir dei viaggiatori non raro in quelle regioni, vi intravidero un messaggio celeste destinato ad annunciar loro come la donna straniera alloggiata nella loro stalla avesse posto realmente in luce il Messia. La meteora si estende e si muove qua e là; la loro imaginazione raffigurasi cori di angeli che celebrano la nascita del Messia. Ritornati nella caverna, essi trovano le loro speranze confermate dal fatto, ed essi stessi, che prima non avevano scorto in quel fenomeno altro che un segno di ciò che stava per accadere, trasformano alla foggia degli Orientali quel segno in parole reali che essi avrebbero udite [1]).

In questa interpretazione tutto dipende dalla ipotesi che i pastori sapessero anticipatamente qualcosa delle speranze che aveva Maria di concepire il Messia; perocchè altrimenti, come mai avrebbero essi potuto considerare la meteora precisamente come un segno della nascita del Messia nella loro stalla? Ma quella ipotesi appunto forma la contradizione più formale col racconto evangelico. In primo luogo l'evangelo evidentemente non suppone che la stalla sia loro appartenuta, poichè dopo aver narrato lo sgravarsi di Maria nella stalla, passa a narrar dei pastori come di un soggetto nuovo, e senza relazione veruna colla stalla medesima, con queste parole: *Or, nella medesima contrada vi erano de' pastori,* καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ. Se quella interpretazione fosse la vera, sarebbesi detto almeno, *i pastori poi,* ecc. οἱ δὲ ποιμένες κτλ.; come pure il narratore non avrebbe ommesso di parlare dell'andirivieni dei pastori nella stalla durante il giorno e di dire ch' essi erano usciti a custodire le greggie solo all' avvicinarsi della notte. Ma pur ammettendo queste circostanze, Paulus non è conseguente a sè stesso quando ci presenta Maria dapprima così silenziosa sulla sua gravidanza, che non la scopre nemmeno a Giuseppe, poi d'un tratto così comunicativa, che, non appena giunta, narra ad estranei tutta la storia delle sue speranze. D' altronde, la ipotesi che i pastori fossero istrutti da Maria prima della sua sgravidanza, contradice anche al seguito del racconto; poichè, secondo il testo, egli è soltanto dall' angelo loro apparso che i pastori ricevono il primo annuncio della nascita del Salvatore, σωτήρ; e in segno della verità dell'annuncio, l'angelo li informa che tro-

[1]) *Exeg. Handbuch*, 1, *a*, pag. 180 e seg. Mentre Paulus suppone un fenomeno naturale esterno, Matläi, *Synopse der vier Evangelien*, pag. 3, ammette un'apparizione angelica interna.

Digitized by Google

veranno nella mangiatoia il neonato fanciullo. Se, ora, essi avessero già avuto per parte di Maria qualche sentore della prossima nascita del Messia, la meteora luminosa sarebbe già stata per essi una conferma, σημεῖον, del dir di Maria, nè vi sarebbe voluta la presenza del fanciullo nella mangiatoia per certificarli della veracità dell' apparizione. Infine noi possiamo accordare alle nostre anteriori ricerche abbastanza fiducia per chiedere d'onde mai Maria, dacchè non eravi stato nè annuncio miracoloso nè concezione sovranaturale, avrebbe attinta la ferma speranza di generare il Messia.

Allato a questa spiegazione naturale, soggetta a tante difficoltà, Bauer pretese darne una mitica [1]), ma senza fare un passo più in là dell'interpretazione naturale, e ripetè punto per punto l'esposizione di Paulus. Gabler obiettò, con ragione, contro questa spiegazione mitologica mista, ch'essa accumulava, al paro della spiegazione naturale, troppe inverosimiglianze; che tutto sembrava più semplice coll' adozione di un mito puro, dogmatico; che con ciò una maggiore armonia si estendeva su questa storia primitiva del cristianesimo, le cui parti si erano fino a quel punto dovute considerare come puri miti [2]). In conseguenza, Gabler crede che il racconto evangelico sia il prodotto delle idee del tempo, le quali esigevano che gli angeli venissero in iscena alla nascita del Messia. Sapevasi, egli dice, che Maria aveva partorito in una casa di pastori; se ne concluse che gli angeli avessero dovuto recar tosto a que' buoni pastori la nuova della nascita del Messia nella loro stalla, e che quegli esseri divini, usi a lodar sempre Dio, avessero qui pure intuonato un cantico. Del resto, un ebreo-cristiano, che già conosceva alcuni dati della nascita di Gesù, — dice terminando Gabler, — non poteva figurarsela in maniera diversa da quella ond' è qui rappresentata [3]).

La spiegazione di Gabler è eloquente prova del come sia difficile svincolarsi dall'interpretazione naturale e sollevarsi completamente all'interpretazione mitica; poichè mentre quel teologo crede essersi avanzato ben dentro nel terreno mitico, tiene tuttora un piede su quello della spiegazione naturale. Difatti, nel racconto di Luca, egli accetta come storica una particolarità la quale, per il suo legame cogli ele-

[1]) *Hebräische Mythologie*, 2 Thl. pag. 223 e seg.

[2]) Esame della *Mitologia ebraica* di Bauer, in Gabler's *Journal für auserlesene theol. Literatur*, 2, 1, pag. 58 e seg.

[3]) *Neuest. theol. Journal*, 7, 4, pag. 412 e seg.

Digitized by Google

menti non istorici, e per la sua conformità collo spirito dell'antica leggenda cristiana, appare puramente mitica: quella cioè che Gesù sia veramente nato in una dimora di pastori; e si fa prestare dalla spiegazione naturale una ipotesi che la spiegazione mitica non ha alcun bisogno di imporre al testo, che cioè i pastori i quali ebbero la pretesa apparizione degli angeli fossero proprietari della stalla dove Maria partorì. Il primo punto della nascita di Gesù in una stalla dal quale trae ogni suo valore il secondo, riposa sulla stessa combinazione di fatti per la quale Luca fa giungere da Nazareth a Betlemme, in occasione del censo, i parenti di Gesù. Noi sappiamo ora quel che debbasi pensare di questo censo; esso cade senza scampo davanti la critica, e seco cade tutto ciò che sovr'esso s'appoggia. Poichè se i parenti di Gesù non fossero stranieri a Betlemme e non vi giungessero nel momento di una grande affluenza di popolo chiamatovi dalla circostanza del censo, non vi sarebbe più alcun motivo per credere che Maria fosse stata costretta a prendere una stalla per luogo della sua sgravidanza. D'altro lato il far nascere Gesù in una stalla e il farlo salutare primieramente dai pastori concorda collo spirito della antica leggenda, per modo che ben chiaramente si scorge come ella potesse inventare siffatti particolari. Già Teofilatto ne aveva indicato il vero carattere dicendo esser l'angiolo apparso non in Gerusalemme, ai farisei ed agli scribi, pieni d'ogni malizia, ma nella campagna ai pastori, a motivo della loro semplicità, della loro innocenza, ed anco per esser eglino, in ragione del loro genere di vita, successori de'patriarchi [1]). Così fu nella campagna e vicino alle greggie che Mosè ebbe l'apparizione celeste (2 Mos., 3, 1 seg.); e Dio, secondo Ps. 78, 70 seg. (confr. 1 Sam. 16, 21) aveva prescelto Davide, l'antenato del Messia, d'infra le mandre, vicino a Betlemme, per essere pastor del suo popolo. In generale la mitologia del mondo antico attribuisce di preferenza a gente della campagna [2]) ed a pastori [3]) le apparizioni divine. I figli degli dèi e i grandi uomini furono di sovente allevati fra i pastori [4]). Gli è pure secondo lo spirito dell'antica leggenda che autori apocrifi finsero esser nato Gesù in una spelonca, lo che ricorda la spelonca di Giove e d'altri dèi [5]);

[1]) In Luc. 2; in Suicer, 2, pag. 789 e seg.
[2]) Servius ad Virgil., *Eclog.*, 10, 26.
[3]) Liban. Progym., pag. 138, in Wetstein, pag. 662.
[4]) Così Ciro, secondo Erod., 1, 110 e seg.; Romolo, secondo Tito Livio, 1, 4.
[5]) Vedi i passi in Wetstein, pag. 660 e seg.

Digitized by Google

e fors'anco il passo frainteso di Isaia, 33, 16 potè essere l'occasione immediata di questo particolare del racconto [1]). In oltre la notte, in cui si suppone avvenuta la scena, se pur non vogliasi ricorrere alle idee rabbiniche, giusta le quali la liberazione per mezzo del Messia doveva operarsi come quella dell'Egitto, fra le tenebre notturne [2]), la notte, diciamo, forma il fondo oscuro sul quale *la gloria del Signore*, δόξα Κυρίου, appare e disegnasi d'altrettanto più splendida; apparizione che come aveva dovuto magnificare la nascita di Mosè [3]), non poteva mancare a quella del Messia, imagine di Mosè superiore al suo modello.

La interpretazione mitica di questo capitolo ha incontrato un avversario in Schleiermacher [4]). Egli giudica inverosimile che questo principio del secondo capitolo di Luca sia la continuazione del precedente, e del medesimo autore, perocchè le molte occasioni che qui si presentavano di abbandonarsi ad effusioni liriche, per es., nel ritorno dei pastori *glorificanti e lodanti il Signore*, (v. 20), non venissero poste a profitto come nel capitolo primo. Forse a ragione Schleiermacher suppone questa differenza d'autori; ma quand'egli conclude che, per potersi attribuire a quel racconto un'impronta esclusivamente poetica, le effusioni liriche vi dovrebbero occupar maggior posto, evidentemente Schleiermacher mostra di non aver compreso lo spirito della poesia mitica, di quella cioè, di cui qui si tratta. La poesia mitica è, in una parola, obiettiva; ella concentrasi intera nella materia del racconto; può quindi apparire sotto la forma più semplice, e senza alcuna di quelle effusioni liriche che sono piuttosto addizioni posteriori di una poesia subiettiva, più artificiosa e più esperta nell' uso de' propri mezzi [5]). Comunque sia noi abbiamo, a quanto sembra, i paragrafi che qui seguono, sotto un aspetto più vicino alla forma primitiva della leggenda, mentre i racconti del primo capitolo in Luca recano maggiormente l'impronta del lavoro poetico di un individuo; ma in punto a verità storica non bisogna cercarne in questi più che in quelli. Laonde non devesi scorgere altro che un giuoco d' acuto ingegno nella pretesa di Schleiermacher di sco-

[1]) È questa l'opinione di Thilo, *Codex apocryphus N. T.*, pag. 383, not.

[2]) Vedi Schöttgen, l. cit., 2, pag. 531.

[3]) Sota, 1, 48: « Sapientes nostri perhibent, circa horam nativitatis Mosis totam domum repletam fuisse luce (Wetstein). »

[4]) *Über den Lukas*, pag. 29 e seg. A lui si congiunge oggidì, fra gli altri, Neander, *L. J. Ch.*, pag. 21 e seg.

[5]) Confr. De-Wette, *Kritik der mosaischen Geschichte*, p. 116; George, *Mythus und Sage*, pag. 33 e seg.

Digitized by Google

prire la fonte dalla quale quel racconto potè passare nel vangelo di Luca. Per vero, ei rifiutasi a supporre che tal racconto provenisse da Maria, quantunque si potrebbe credervisi autorizzati dal versetto 19, ove è detto che ella racchiuse tutti quei discorsi nel suo cuore; ed in ciò egli ha tanto maggior ragione, in quanto quel versetto (di cui Schleiermacher non tiene verun conto) non è che una frase presa nella storia di Giacobbe e di Giuseppe. La Genesi infatti racconta di Giacobbe, nella sua qualità di padre di quel figlio maraviglioso, com'egli racchiudesse pensoso nel suo cuore le parole di Giuseppe che aveagli narrato i suoi sogni profetici ed erasi perciò fatto segno all'invidia de'suoi fratelli; in simil guisa, di mezzo alle maraviglie della nascita di Gesù, il racconto di Luca attribuisce a Maria in questo luogo, e più sotto (2, 51), il contegno che meglio addicevasi alla circostanza; e mentre gli altri esprimono ad alta voce il loro stupore, ella, tacita e meditabonda, racchiude in sè stessa ciò che vede e ciò che sente [1]). Schleiermacher cerca pertanto l'origine del racconto di Luca, non già in Maria, ma nei pastori; e ciò pel motivo che tutto vi è narrato dal punto di vista non di quella, ma di questi. Bisognava dire piuttosto che tutto vi è narrato dal punto di vista della leggenda, poichè essa campeggia del pari sopra Maria e sopra i pastori. Schleiermacher crede impossibile che quel racconto sia una bolla d'aria formata dal nulla; son dunque un nulla, secondo lui, le idee degli ebrei e dei primitivi cristiani intorno a Betlemme, ove essi credevano dovesse necessariamente nascere il Messia; sullo stato pastorale cui essi reputavano particolarmente onorato d'un commercio col cielo; sugli angioli, ond'essi facevano gl'intermediari di quel commercio. A noi è impossibile tener così poco in conto questo assieme di opinioni, e comprendiamo facilmente come potesse nascerne qualcosa di simile al racconto di Luca. Infine Schleiermacher aggiunge non poter cre-

[1]) Confr. 1, *Mos.* 37, 11 (LXX): Ἐζήλωσαν δὲ αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ· ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ διετήρησε τὸ ῥῆμα. Vedi inoltre i Rabbini in Schöttgen, *Horæ*, 1, pag. 262.

Luc. 2, 18 e seg.: Καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν—ἡ δὲ Μαριὰμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα, συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. 2, 51: Καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.

Mos. 37, 11. E i suoi fratelli gli portavano invidia; ma suo padre *riserbava in sè* quella parola.

Luc. 2, 18 e seg. E tutti gli ascoltanti maravigliavano — e Maria *conservava in sè* tutte queste parole, conferendole insieme nel cuor suo. 2, 51: E sua madre *riserbava* tutte queste parole nel suo cuore.

Digitized by Google

dere qui ad una finzione sia accidentale, sia premeditata per la ragione che sarebbe stato troppo facile ai cristiani di quella località lo informarsene da Maria e dagli apostoli; ma ciò risentesi troppo dello stile degli antichi apologisti, e bisognerebbe supporre che quei personaggi, in virtù di una ubiquità di cui si è discorso nella introduzione, avessero potuto trovarsi presenti in tutti i luoghi in cui facevasi sentire una tendenza alla formazione delle leggende cristiane.

La notizia della circoncisione di Gesù (Luca, 2, 21) proviene evidentemente da taluno che, senza avere una reale informazione su questa scena, tenne per certo, conformemente al costume ebraico, ch'ella avesse luogo, come di solito, l'ottavo giorno dopo la nascita, e che volle notare in Gesù questo momento della vita di un fanciullo ebreo. Nella stessa guisa Paolo (Phil. 3, 5) [1]) erasi vantato della sua circoncisione avvenuta nell'ottavo giorno, περιτομῇ ὀκταήμερος. È notevole il contrasto fra la descrizione estesa ed ornata di questa cerimonia nella vita di Giovan Battista (1, 59 seg.) ed il modo secco e conciso con cui essa è trattata riguardo a Gesù; il qual contrasto forse a ragione fece dire a Schleiermacher che, in questo luogo almeno, chi scrive non è più l'autore del primo capitolo. Così essendo le cose, noi non abbiamo a rilevare in questo racconto della circoncisione nulla che importi al nostro scopo, tranne una osservazione non nuova per noi, che però non avemmo ancora occasione di notare espressamente: che cioè la pretesa determinazione del nome di Gesù, già prima della sua nascita, fa parte dell'involucro mitico di tutto il racconto. Il versetto in questione dice che il *nome di Gesù venne fissato dall'angelo, prima ch'ei fosse concepito nel ventre di sua madre*, κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου πρὸ τοῦ συλληφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ; ora l'importanza che a ciò si attribuisce è un chiaro indizio che quella determinazione fu dettata da un interesse dogmatico; interesse che non può essere altro da quello per cui i nomi di un Isacco e di un Ismaele nell'antico testamento, di un Giovanni nel nuovo, si dissero rivelati, prima della nascita, ai genitori di que'fanciulli: interesse pel quale i rabbini in ispecie aspettavansi una simile rivelazione divina anco per il nome del Messia [2]). Certamente

[1]) Forse «per precauzione e per prevenire le obiezioni degli Ebrei?» (Ammon, *Fortbildung*, 1, pag. 217).

[2]) Pirke R. Elieser, 33: *Sex hominum nomina dicta sunt, antequam nascerentur, Isaaci nempe, Ismaelis, Mosis, Salomonis, Josiæ et nomen regis Messiæ.* (Confr. Bereschit rabba, sect. 1, 3, 3, in Schöttgen, *Horæ*, 2, pag. 436). Quand'anche

Digitized by Google

fu piuttosto per motivi affatto naturali che i genitori di Gesù si decisero a dargli un nome comunissimo fra i loro compatrioti (ישוע abbreviazione di יהושע ossia, ὁ κύριος σωτηρία: *il Signore è la salvezza*). Ma poichè questo nome concordò in un modo significantissimo colla vocazione che Gesù si prescelse più tardi di Messia e di Salvatore, si credette impossibile che quella coincidenza fosse un semplice effetto del caso; ed essendo sembrato più conveniente il far determinare il nome del Messia dalla volontà divina anzichè dall'arbitrio umano, se ne diede incarico allo stesso angiolo già incaricato d'annunciare la concezione.

§ 34.

I magi e la loro stella. — La fuga in Egitto e il massacro degli Innocenti a Betlemme. — Critica dell'opinione dei sopranaturalisti.

Allato al racconto di Luca sulla introduzione del neonato Messia nel mondo, cammina parallelamente, in Matteo, un racconto discretamente diverso (2, 1 seg.). Anch'esso ha per iscopo di descrivere la venuta solenne del fanciullo messiaco, la prima annunciazione della sua nascita, di cui il cielo stesso s'incaricò, e la prima accoglienza ch'egli trovò fra gli uomini [1]). In ambo i racconti, un'apparizione celeste richiama l'attenzione sul Messia neonato; secondo Luca, egli è un angelo ricinto da splendore; secondo Matteo, la è una stella. Alla diversità de'segni aggiungesi la diversità de'soggetti a cui essi appajono: là, sono semplici pastori a cui l'angelo parla; qui, sono magi

primitivamente non si fosse inteso con questo che il semplice nome della funzione messiaca, bisognò pure, dal momento che una persona reale fu riconosciuta per Messia, pensare al di lui nome (contro Hoffmann, pag. 247, appoggiato da Osiander, pag. 103).

[1]) Confr. Schneckenburger, *Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, pag. 69 e seg.

Digitized by Google

orientali che sanno da sè medesimi interpretare quel tacito segno. Gli uni e gli altri vengono diretti a Betlemme: i pastori dalle parole dell'angelo, i magi dietro informazioni prese in Gerusalemme; e gli uni e gli altri rendono omaggio al fanciullo: i pastori con cantici di lode, i magi con doni preziosi, prodotti dell' Oriente loro patria. Ma da questo punto i due racconti cominciano a differire più notevolmente. In Luca tutto procede alla meglio; i pastori ritornano esultanti e nessun male accade al fanciullo; egli può anzi venir presentato al tempio nel tempo debito, e continua a crescere in pace. In Matteo, la cosa prende un andamento tragico; i magi, collo informarsi in Gerusalemme del neonato re dei Giudei, provocano da parte di Erode un ordine sanguinario contro i fanciulli di Betlemme; il fanciullo Gesù vi è sottratto con una pronta fuga nel vicino Egitto e non ritorna nella Terra Santa che dopo la morte di Erode.

Qui dunque noi abbiamo una doppia introduzione del fanciullo messiaco, che possiamo raffigurarci così: l'una, in Luca, ha per iscopo di far conoscere ne'dintorni la nascita di Gesù; l'altra, in Matteo, di annunciarla alle remote contrade. Ma secondo Matteo, la nascita di Gesù non è conosciuta neppur ne' dintorni, vale a dire in Betlemme, se non per via della stella; in conseguenza, se questo racconto è storico, quello di Luca, giusta il quale i pastori, lodando Iddio, raccontano dovunque (v. 17, 20) ciò che era stato loro annunciato come avvenimento di tutto il popolo (v. 10), non può più essere vero. E viceversa se, come narra Luca, la nascita di Gesù fu resa publica nella regione di Betlemme per via di un angelo e dell'intermediario dei pastori, dev'essere falso ciò che dice Matteo, il quale non fa arrivar che più tardi, in un co'magi, la prima notizia di quella nascita a Gerusalemme, città distante da Betlemme sole due o tre ore di cammino. Ora, in quanto vari motivi ci decisero a riguardare come non istorico il racconto di Luca sull'annuncio della nascita per via dei pastori, sembrerebbe rimaner posto per quello di Matteo; ci bisogna quindi ricercare in ragioni intrinseche la fede storica ch'esso merita.

La narrazione comincia come se fosse assolutamente cosa da sottintendersi da sè che astrologi siano in grado di riconoscere, in un astro annunciante la nascita del Messia, il significato di quel fenomeno. Noi avremmo a meravigliare che magi pagani abbiano avuto dal fondo dell'Oriente nozioni sopra un re ebreo a cui dovevano pagare il tributo di adorazione; però vogliamo tenerci per soddisfatti nel sapere che, 70 anni più tardi, era sparsa nell'Asia l'aspettazione d'un dominatore

Digitized by Google

del mondo, il quale doveva nascere dal seno del popolo ebreo [1]). Una difficoltà ben più grave ci arresta; che cioè, a giudicare da questo racconto, avrebbe ragione l'astrologia nel sostenere che la nascita dei grandi uomini e i rivolgimenti considerevoli nelle cose umane sono annunciati da apparizioni sideriche: opinione questa passata già da gran tempo nel dominio della superstizione. Bisognerebbe quindi cercar di spiegare in qual modo quest'arte fallace abbia potuto aver ragione nel nostro caso particolare, senza perciò dover nulla concludere per altri casi. Il partito più spiccio per l'ortodossia sarebbe quello d'invocare una dispensa straordinaria di Dio, il quale, per guidar da lontano i magi sino a Gesù, sarebbesi accomodato alle loro idee astrologiche, e avrebbe fatto apparire a' loro occhi la stella ch'essi attendevano. Ma siffatto espediente ci pone in un imbarazzo considerevole; perocchè una tale concordanza fra il più notevole degli avvenimenti e la divinazione astrologica dovea raffermare nella loro fede in quella scienza menzognera non pure i magi e i loro compatrioti, ma eziandio i giudei e i cristiani che appresero quelle maraviglie, e cagionare con ciò un errore ed un danno incalcolabili. Dunque, se non è conveniente lo introdurre qui una dispensa straordinaria di Dio [2]), e se d'altro lato non si vuole ammettere neppure che, nel corso regolare della natura, mutamenti astronomici concorrano con avvenimenti importanti che succedono sulla terra, bisognerebbe ammettere in questo caso speciale una coincidenza fortuita; ma invocare il caso o non vuol dir nulla o è un dipartirsi dal punto di vista sopranaturale.

L'opinione ortodossa sul racconto in questione non solo conferma la falsa scienza degli astrologi, ma giustifica benanco la falsa spiegazione di una profezia; perocchè, mentre i magi che seguono la loro stella prendono la via giusta, i capi de'sacerdoti e gli scribi di Geru-

[1]) Joseph. *B. j.*, 6, 6, 4 (Olshausen cita qui, per la malintelligenza di una citazione di Quinöl, erronea del pari, dei capitoli di Giuseppe in cui non solo non è detto nulla di quest'apparizione, ma che neppure esistono); Tacito, *Hist.* 5, 13; Svetonio, *Vespas.*, 4. Ciò che ci è rimasto dei tempi stessi della nascita del Cristo non si riferisce che in modo indeterminato ad un dominatore del mondo. Confr. Virgil., *Ecl.*, 4; Svetonio, *Octav.* 94.

[2]) Quand'io chiamo sconveniente l'ipotesi di un intervento divino favorevole alla superstizione, intendo parlare del preteso intervento *immediato:* nell'intervento *mediato* che racchiude la cooperazione dell'uomo, il vero ed il falso son sempre misti assieme. Neander, *L. J. Ch.*, pag. 29, confonde questi due punti di vista.

Digitized by Google

salemme convocati da Erode alla notizia dell'arrivo e del disegno dei magi, e da esso lui interrogati sul luogo di nascita del re dei Giudei, spiegano il passo del profeta Michea (5, 1), come significante che il Messia doveva nascere a Betlemme; e questa spiegazione è confermata dall'avvenimento. Tuttavia la non era questa che una interpretazione alla foggia de'rabbini, i quali, come ognun sa, torturavano le parole; perocchè indipendentemente dalla questione se colla parola מושל, *dominatore*, del passo citato, debbasi o no intendere il Messia, tutto il contesto del capitolo di Michea prova che qui si tratta non della nascita in Betlemme del dominatore atteso, ma della sua discendenza dalla schiatta di Davide, la quale era originaria di quella città [1]). Se dunque i magi furono guidati alla loro vera meta mercè la spiegazione rabbinica della profezia, ciò significa che una falsa interpretazione ha questa volta imberciato nel vero, sia per un *accomodamento* di Dio, sia per effetto del caso. Su di che abbiam giudicato più sopra.

Dopo la risposta data dal sinedrio, Erode chiama i magi, e per prima cosa domanda loro in qual tempo sia loro apparsa la stella (v. 7). Qual bisogno per lui di saperlo? [2]) Il versetto 16 ne informa ch'egli volea farsi un' idea della età del fanciullo messiaco, e quindi sapere sino a qual età dovesse ordinare la morte dei fanciulli di Betlemme, acciò quello designato dalla stella non vi avesse a mancare. Ma questo piano di comprendere in una strage di tutti i bambini sino ad una certa età quello ch' era fatale per lui, non fu concepito da Erode se non dopo il disinganno cagionatogli dai magi col non ritornare a Gerusalemme; disinganno a cui egli non attendevasi, a giudicare dalla collera violenta che ne risentì (v. 16). In origine, il suo disegno era, secondo il vers. 8, di farsi descrivere esattamente dai magi, al loro ritorno, il fanciullo, la sua dimora e le altre particolarità, acciò esso non gli sfuggisse in seguito, ed egli potesse toglierlo di mezzo senza bisogno d'ucciderne altri. Fu solo la mancata promessa dei magi che lo costrinse ad appigliarsi all' altra misura, pel compimento della quale occorrevagli sapere l'epoca della apparizione

[1]) Paulus su questo passo, *Exeget. Handbuch*, e De-Wette.

[2]) Secondo Hoffmann, pag. 256 e seg., per controllare l'asserto dei Magi, chiedendo a' suoi proprii astrologi s'essi avessero veduta la stella; motivo che non solo non è autorizzato dal testo, ma che anzi lo contraddice, poichè, secondo esso Erode, presta, atterrito, sin da principio, intera fede ai Magi.

Digitized by Google

della stella [1]). Qual fortuna dunque per lui d'essersi informato a prima giunta del tempo della apparizione, senza ch'egli avese peranco deciso la strage! Ma in pari tempo quanto riesce inconcepibile che di ciò che era, nel suo primo progetto, un semplice accessorio, egli facesse l'affar principale e l'oggetto della sua prima domanda (*avendoli chiamati — s'informò* ecc. ecc. καλέσας — ἠκρίβωσε, κτλ. (v. 7)!

Il secondo oggetto del colloquio di Erode coi magi si è d'incaricarli d'informarsi esattamente di tutto quanto riguarda il reale fanciullo e di istruirnelo al loro ritorno, perchè egli pure potesse recarsi a Betlemme ed offrirgli la sua adorazione, vale a dire, secondo le sue reali intenzioni, metterlo a morte con sicurezza (v. 8). Che difficilmente comprendasi come l'astuto Erode sia incappato in tale discorso, è cosa da lungo tempo notata [2]). Ammesso anche che ei potesse presumere di illudere i magi colla maschera amichevole da lui assunta, egli doveva, ad ogni modo, temere che la loro attenzione venisse richiamata da altri sovra i suoi progetti probabilmente minacciosi per il fanciullo, e ch' essi quindi più non ritornassero a dargli i chiesti ragguagli. Era a supporsi eziandio, che i genitori di Gesù, informati del pericoloso interessamento ch' egli prendevasi per il loro fanciullo, si ponessero in salvo colla fuga; e che coloro che, a Betlemme e ne'dintorni, stavansi nell' aspettazione del Messia, non sarebbero stati di poco avvalorati nelle loro speranze dall'arrivo dei magi. Per tutte queste ragioni, Erode doveva o rattenere i magi a Gerusalemme [3]), e nel frattempo far disparire per mezzo di segreti emissarii il fanciullo, così facile a scoprirsi nella piccola città di Betlemme, alla quale si collegavano speranze così particolari, ovvero dare ai magi dei compagni i quali togliessero nel modo più sicuro la vita al fanciullo non appena i viaggiatori orientali lo avessero scoperto. Olshausen medesimo confessa che queste osservazioni non sono

[1]) Ben disse Fritrsche su questo punto: — Comperto, *quasi magos non ad se redituros statim scivisset*, orti sideris tempore, *ecc.*

[2]) K. Ch., Schmidt, *Exeg. Beiträge*, 1, pag. 150 e seg. Confr. Fritzsche. *Comm. in Matth.*, pag. 82 e De-Wette.

[3]) Hoffmann crede che una tale violazione dei diritti dell'ospitalità Erode non se la sarebbe permessa, Erode ch'egli ci rappresenta a ragione siccome un mostro di crudeltà. Questa condotta sembra a noi in contraddizione non col cuore di Erode (e in ciò l'argomentazione di Neander, pag. 50, è superflua) ma colla sua intelligenza.

Digitized by Google

prive di fondamento, e, in ultima analisi, non vi sa rispondere se non chè col dire che la storia di tutti i tempi presenta dimenticanze incomprensibili, le quali mostrano semplicemente come una mano superiore diriga il corso degli avvenimenti umani. Quando il sopranaturalista invoca qui una mano superiore, certo ei vuol dire che Dio medesimo accecò Erode, di solito così prudente, gli fece mancare il mezzo sicuro di raggiungere il suo scopo e salvò così il fanciullo messiaco da morte prematura. Ma questa azione divina presenta un altro aspetto: che cioè, invece di un fanciullo, molti altri dovettero perire. A ciò nulla si avrebbe ad objettare quando provar si potesse ch'era quello il solo mezzo di salvare Gesù da una sorte inconciliabile collo scopo della redenzione. Ora, dal momento che si ammette l'intervento sopranaturale di Dio per accecare Erode ed inspirare in seguito ai magi di non ripassar per Gerusalemme, si domanderà perchè quell'intervento non siasi esercitato in altro modo, ispirando da bella prima ai magi di lasciar da banda Gerusalemme e di recarsi direttamente a Betlemme, precauzione la quale avrebbe impedito il subito ridestarsi dell'attenzione di Erode e avrebbe forse prevenuto ogni male [1]). Dal punto di vista ortodosso, più non rimane che a rispondere nello stile affatto antico, che bene incolse ai bambini se perirono in sì fresca età, perocchè un così breve soffrire li sottrasse a molte miserie, ed in ispecie al pericolo di partecipare al peccato d'incredulità dei Giudei riguardo a Gesù, avendo essi avuto l'onore di perdere la vita e di diventare martiri per la causa di Cristo ecc. [2]).

Ora, i magi lasciano Gerusalemme di notte, tempo in cui gli Orientali amano viaggiare; la stella, che pare essi non abbiano più veduta dopo la loro partenza dalla patria, appare loro di nuovo e li precede sulla via di Betlemme, fino a che da ultimo si ferma sulla dimora del fanciullo e dei suoi genitori. Da Gerusalemme a Betlemme la strada va verso il sud; la vera direzione degli astri mobili è dall'ovest all'est, come quella dei pianeti e di una parte delle comete, ovvero dall'est all'ovest, come quella di un'altra parte delle comete: e se alcune comete camminano nella direzione dal nord al sud, il movimento proprio e vero di quegli astri è affatto impercettibile in confronto del loro moto apparente, prodotto dalla rivoluzione diurna della terra,

[1]) Schmidt, *Exeget. Beiträge*, pag. 155 e seg.
[2]) Stark, *Synops. Bibl. exeg.* nel N. T., pag. 62.

Digitized by Google

e diretto dall'est all'ovest. Tuttavia in un breve viaggio anche questo spostamento degli astri colpisce meno gli occhi che non l'illusione ottica, effetto dello spostamento dell'osservatore, ed in virtù della quale un astro posto innanzi a noi sembra precederci negli spazi infiniti, se camminiamo in avanti; quindi esso non può fermarsi sopra una casa determinata e indurre con ciò un viaggiatore a fermarvisi egualmente; per lo contrario, gli è solo se il viaggiatore si arresta, che sembra s'arresti anche la stella. Laonde la stella dei magi non potrebbe essere stata una stella ordinaria, naturale; ma bisognerebbe, come ammisero alcuni padri della Chiesa [1]), che là fosse stata una stella creata espressamente a quello scopo, cui il creatore avrebbe mossa e fermata dietro una norma particolare. In tal caso essa non potrebbe nemmeno essere stata una vera stella, all'altezza e nella sfera delle stelle; poichè un tal astro, comunque lo si voglia muovere e fissare, non può mai, secondo le leggi dell' ottica, apparire immobile al disopra d' una casa. Bisognerebbe adunque ch'esso fosse un corpo moventesi più abbasso al disopra della terra; perciò alcuni padri della Chiesa e gli apocrifi [2]) supposero un angelo che poteva senza dubbio volare innanzi ai magi sotto forma di stella, e fermarsi in Betlemme sopra la casa di Maria a una mediocre altezza: alcuni moderni conghietturarono che la fosse una meteora [3]); duplice congettura ch' è contraria al testo di Matteo: la prima, perchè non è nelle abitudini dei nostri evangeli il designare qualcosa di puramente sopranaturale, come un' apparizione angelica, con un' espressione di apparenza naturale, qual è un *astro*, ἀστὴρ; la seconda, perchè una semplice meteora non basta per tutto il tempo impiegato dai magi nel venire dalle loro lontane dimore sino a Betlemme; a meno che non vogliasi ammettere che Dio avesse creato pel viaggio dei magi da Gerusalemme a Betlemme una meteora nuova, e diversa da quella che aveva loro mostrato in patria.

Stretti per tal modo dalle difficoltà relative alla stella, parecchi commentatori ortodossi fecero ogni sforzo per isfuggire alla necessità di ammettere che un astro avesse preceduto i magi fino a Betlemme e si fosse fermato sopra una casa; ebbe quindi molti approvatori la spiegazione di Süskind, giusta il quale la parola προῆγεν (v. 9), che è all'imper-

[1]) Per esempio Eusebio, *Demonst. evang.*, 9, citato in Suicer, 1, pag. 559.; Johann. Damasc., *De fide orthod.*, 2, 7.

[2]) Crisostomo ed altri in Suicer, l. cit., e l'*Evangelium infantiæ arabicum*, c. 7.

[3]) Vedi in Kuinöl, *Comm. in Matt.*, pag. 25.

Digitized by Google

fetto, non significa già che l'astro precedesse visibilmente i magi sul loro cammino, ma bensì significa, come se fosse al più che perfetto, ch' esso era giunto innanzi a loro senza essere stato a loro visibile; di maniera che l'evangelista vorrebbe dire: La stella che i magi avevano veduta in Oriente, e da essi non più veduta dappoi, ricomparve d'improvviso a Betlemme sulla casa del fanciullo; e però essa li aveva precorsi [1]). Ma gli è questo un trasportare sul terreno dell'esegesi ortodossa gli artifici del razionalismo; poichè non solo il verbo *precedere*, προῆγεν, ma anche le parole *fino a che la stella venne*, ἕως ἐλθὼν κτλ., rappresentano il moto dell'astro come un fenomeno che non aveva cessato precedentemente, ma che continuava ancora sotto gli occhi dei magi. Ciò non potrebbesi negare altrimenti che per un arbitrio esegetico; il quale, per essere conseguenti, si dovrebbe spingere ancora più oltre, facendo di questo racconto maraviglioso un racconto naturale. Parimenti, quando Olshausen ammette che una stella, per la sua posizione nelle sfere celesti, non può designare una casa isolata, che perciò i magi furono costretti a informarsi della dimora del fanciullo, e che solo per una puerile ingenuità essi riferirono il principio e il fine del loro viaggio a quella guida celeste [2]), egli entra nel terreno del razionalismo, ed interpola fra le linee del testo biblico alcune spiegazioni naturali, cosa che pure egli rimprovera con ragione a Paulus e ad altri.

In appresso i magi entrano nella casa, adorano il fanciullo e gli fanno dono di alcuni prodotti del loro paese (v. 11). Qui si potrebbe meravigliare che non sia fatta menzione alcuna della sorpresa che dovettero provare quegli uomini in vedere, invece del principe che si aspettavano, un fanciullo in condizioni affatto naturali, e fors' anco miserabili [3]). Tuttavia, non fa d' uopo spingere il contrasto tant' oltre da supporre, come suolsi, che i magi trovassero il fanciullo nella stalla e nella mangiatoia: poichè il solo Luca parla di questa particolarità: Matteo non ne fa parola; parla soltanto di una casa, οἰκία, ove trovavasi il fanciullo. Subito dopo i magi ricevono in sogno l'avviso (v. 12) di evitare Gerusalemme; solo avrebbesi potuto desiderare, come già si disse, che quest'avviso fosse giunto prima, con che sarebbesi forse evitata la strage degli innocenti che segui.

[1]) *Vermischte Aufsätze*, pag. 8.
[2]) *Bibl. Comm.* su questo passo: ugualmente Hoffmann, pag. 261.
[3]) Schmidt, *Exeget. Beiträge*, 1, pag. 152 e seg.

Digitized by Google

Mentre Erode attende il ritorno degli astrologi, un'apparizione angelica avverte in sogno Giuseppe di porre in salvo, nel vicino Egitto, il fanciullo Messia con sua madre (v. 13 - 15). Accettando i dati dell'evangelista, la cosa non presenta difficoltà; ma ne presenta piuttosto la predizione di Osea che dovette per essa avverarsi, *ex Ægypto vocari filium meum*, 11, 1: poichè se qui il profeta fa dire a Jehova: Quando Israele era un fanciullo, io l'amavo ed ho chiamato dall'Egitto il mio figlio, è a supporsi, anche nell'interprete più ortodosso, bastante perspicacia da iscorgere che il soggetto del secondo emistichio non può essere altro che quello del primo: cioè il popolo d'Israele, che qui come altrove è chiamato figlio di Dio, (per esem. 2 Mos. 4, 22; Sirach 36, 14) e alla cui uscita dall'Egitto sotto Mosè allude quel passo; che quindi il profeta non pensò nè al Messia nè al suo futuro soggiorno in Egitto. E non pertanto, siccome il nostro evangelista, (v. 15), col dire che la fuga di Gesù in Egitto fu ordinata acciò si avverassero le parole d'Osea, mostra averle comprese come una profezia riferentesi al Cristo, e quindi comprese male: così si volle argomentare da un doppio senso nel passo del profeta; l'uno immediato e riferentesi al popolo d'Israele; l'altro mediato e riferentesi a Cristo, perchè il destino dell'Israele corporale era il tipo dei destini di Gesù; cosa tanto meno ammissibile, in quanto che nel nostro caso questa tipologia sarebbe affatto esterna e senza significato; da entrambe le parti non havvi di comune che il fatto del soggiorno in Egitto; le circostanze nelle quali il popolo d'Israele ed il fanciullo Gesù soggiornarono nell'Egitto sono affatto diverse [1]).

Il ritorno dei magi si fa attendere abbastanza a lungo, perchè Erode possa accorgersi ch'essi non hanno intenzione di mantenergli la data parola; ond'egli pronuncia un decreto di morte contro tutti i fanciulli maschi di Betlemme e dei dintorni compresi nella categoria dell'età a cui doveva appartenere il fanciullo Messia, giusta il dire dei magi sull'epoca dell'apparizione della stella (v. 16-18). Erode, non v'ha dubio, poteva facilmente sapere che il fanciullo il quale aveva ricevuto di così ricchi doni più non era in Betlemme; ma se una rabbia tanto cieca non è così incompatibile col carattere di quel vecchio principe, come Schleiermacher opinava, vorrebbesi per lo meno rinvenire in altri scrittori qualche menzione di sì orribile strage [2]): ora nè Giu-

[1]) Così Steudel, nel *Bengel's Archiv.*, 7, 2, pag. 423 e seg.; 8, 3, 487, — dimostra contro Olshausen. (Confronta Hoffmann pag. 262 e seg.).

[2]) Vedi Schmidt, l. cit., pag. 156.

Digitized by Google

seppe, che pur ci dà molti particolari intorno ad Erode, nè i rabbini, che pur lo colmano delle loro accuse, non dicono una sola parola di questo decreto. Questi ultimi riferiscono del pari il viaggio di Gesù in Egitto ad una scena di carneficina, la quale ha per autore non già Erode, ma il re Gianneo, e che colpisce non già dei fanciulli, ma dei rabbini [1]. Evvi in fondo una confusione fra l'avvenimento noto alla storia cristiana ed un avvenimento più antico, perciocchè Alessandro Gianneo era morto quarant'anni prima della nascita di Gesù Cristo. Macrobio, che viveva nel IV secolo, è il solo che faccia parola della strage ordinata da Erode; ma il passo ov'egli ne parla non ha alcun valore: poichè l'esecuzione d'Antipatro, menzionata da Giuseppe, il quale Antipatro non era un fanciullo se già lagnavasi d'incanutire [2], egli la confonde con la strage degli innocenti celebre fra i cristiani [3].

Si cercò, ricordando il piccolo numero di fanciulli dell'indicata età che potevano trovarsi nella piccola città di Betlemme, di scemare la stranezza di un simile silenzio, e si notò che fra i numerosi misfatti di Erode questo poteva essere scomparso siccome goccia nel mare [4]. Ma la strage, sia pure d'un piccolo numero di fanciulli innocenti, ha qualche cosa di specialmente abbominevole, e quest'atto, se fosse reale, non avrebbe potuto essere così completamente dimenticato [5]. Notisi inoltre che ai versetti 17 e 18 accennasi ad una profezia (Gerem., 31, 15) che vuolsi avverata colla strage dei fanciulli; ora, questa profezia si riferiva originariamente a ben altra circostanza, cioè al trasferimento dei Giudei in Babilonia, e non vi era fatta alcuna allusione ad un avvenimento riposto nel lontano avvenire.

Mentre il fanciullo Gesù rimane co' suoi genitori in Egitto, Erode I muore, e Giuseppe è invitato da un angelo che gli appare in sogno a ritornare in patria; ma avendosi a temere di Archelao, successore di Erode nella Giudea, un secondo sogno designa a Giuseppe

[1]) Babylon. Sanhedr., pag. 107, 2, in Lightfoot, pag. 207 (Paragonisi Schöttgen, 2, pag. 535). Secondo Giuseppe, *Antiq.* 15, 13, 5. 14, 2, erano Giudei di ogni età e di ogni sesso, ed in ispecie Farisei.

[2]) Giuseppe *B. j.* 1, 30, 3 (Paragonisi *Antiq.*, 17, 4, 1).

[3]) Macrobio, *Saturnal.*, 2, 4: *Quum audisset* (Augustus) *inter pueros, quos in Syria Herodes rex Judæorum intra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus occisum, ait: Melius est, Herodis porcum* (ὗν) *esse quam filium* (υἱόν).

[4]) Vedi Wetstein, Kuinöl, Olshausen, su questo passo; Winer, art. Herodes.

[5]) Fritzsche, *Comm. in Matth.*, pag. 93 e seg.

Digitized by Google

Nazaret in Galilea, ove regna Erode Antipa, principe più mite, qual luogo di sua residenza (v. 19, 23.) Noi avremmo per tal guisa, in questo capitolo, cinque manifestazioni divine straordinarie, cioè: una stella e quattro visioni in sogno. Già si notò più sopra come la stella e la prima visione si potessero riunire in un sol miracolo, non solo senza inconvenienti, ma con vantaggio eziandio; vale a dir, che la stella o la visione in sogno avrebbero egualmente dovuto condurre addirittura i magi da Gerusalemme a Betlemme, con che sarebbesi forse evitata la strage che Erode doveva ordinare. Ma è poi assolutamente superfluo che i due ultimi avvisi in sogno non sieno stati riuniti in uno solo; poichè l'avviso dato a Giuseppe di portarsi, a motivo di Archelao, non già a Betlemme ma a Nazaret, avrebbe potuto, invece di essere soggetto di una particolare visione, venir dato semplicemente nella anteriore. Lorchè si vede il maraviglioso così prodigato senza alcun riguardo alla *lex parsimoniæ* si è tentati di attribuire questa profusione piuttosto alle umane opinioni che alla provvidenza divina.

Le false spiegazioni di passi dell'antico testamento offerte in questo capitolo sono coronate dall'ultimo versetto, in cui si dice: che per lo stabilirsi dei genitori di Gesù a Nazaret fu compita la predizione dei profeti, *egli sarà chiamato Nazareno*, ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται. Ora, questa profezia non trovasi colle stesse parole nel vecchio testamento; ed a meno che, perduto ogni coraggio, non si voglia rifugiarsi nelle tenebre, ammettendo che la fosse presa o da un libro canonico perduto [1]), o da un apocrifo perduto esso pure [2]), bisogna volgere all'evangelista l'uno o l'altro di questi rimproveri: o egli si permise un' indicazione estremamente arbitraria se, come pretendono alcuni teologi, egli espresse a quel modo il significato delle profezie del vecchio testamento, le quali a designare il dispregio in che verrebbe tenuto il Messia predicevano ch'ei sarebbe un Nazareno, cioè un abitante di una piccola città disprezzata [3]); ovvero bisogna imputargli d'avere alterato il significato nel modo il più grossolano, ed alterate violentemente le parole, se egli pretese riprodurre la parola נזיר, *nasir*; questa espressione, se d'altronde la si trovasse nel vecchio testamento, applicata al Messia, significherebbe o *Nasireo* [4]), ciò che Gesù non fu mai, o *coronato* [5]) come Giuseppe

[1]) Grisostomo ed altri.
[2]) Gratz, *Comm. zum. Evang. Matt.*, 1, pag. 115.
[3]) Kuinöl, *ad Matth.*, pag. 44 e seg.
[4]) Vedi Wetstein su questo passo.
[5]) Schneckenburger, *Beitrage zur Einl. in das N. T.* pag. 42.

Digitized by Google

(1 Mos., 59, 26); ma essa non potrebbe mai significare *un uomo educato nella piccola città di Nazareth.* L'interpretazione più verosimile di questo passo, il quale ha in suo favore l'autorità dei giudeo-cristiani consultati da s. Gerolamo, si è che l'evangelista intende qui alludere al passo d'Isaia (11, 1,), ove il Messia è chiamato נצר ישי, *surculus Jesse, rampollo di Jesse*, come altrove צמח [1]); ad ogni modo, gli è sempre la stessa contorsione violenta, gli è sempre un trasformare una semplice designazione del Messia in un rapporto col nome della città di Nazaret, rapporto che gli è completamente estraneo.

§ 35.

Saggi di spiegazioni naturali sulla storia dei magi. — Transizione alla spiegazione mitica.

Per evitare le numerose difficoltà che arrestano ad ogni passo la spiegazione sopranaturale di questo capitolo, si bisognò provare un'altra spiegazione, la quale, senza nulla ammettere di sopranaturale, potesse render ragione di tutto, secondo le leggi fisiche o psicologiche. Questo cómpito, che ben valeva la pena si tentasse, fu disimpegnato nel miglior modo da Paulus.

La prima difficoltà è questa: Come mai alcuni magi pagani dalle lontane contrade dell'Oriente hanno potuto saper qualche cosa della prossima nascita d'un re giudeo? E la si sfugge trasformando questi uomini in Ebrei stranieri. Ma questa trasformazione è, a quanto pare, in completa contraddizione col testo dell'evangelista: poichè, ponendo in bocca dei magi la domanda: Ov'è il re dei Giudei che nacque? Ποῦ ἐστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (v. 2); ei fa si che essi si distinguano dagli altri giudei. Quanto alla tendenza di tutto il racconto, la Chiesa non sembra aver poi tanto torto come reputa Paulus, quando ella considera la visita dei magi quale il primo riconoscimento di Cristo in mezzo ai

[1]) Gieseler, *Studien und Kritiken*, 1831, 3 Heft., 588 e seg.; e Fritzsche. pag. 104 (Confr. Hieron., *ad Jesai.* 11, 1).

Digitized by Google

pagani. Nondimeno, come innanzi si notò, questa difficoltà può togliersi di mezzo senza ammettere la supposizione di Paulus.

Secondo la spiegazione naturale, lo scopo reale del viaggio di questi uomini non fu di vedere il neonato re: la stella ch' essi videro non fu il motivo della loro partenza: ma essi vennero a Gerusalemme forse per intenti commerciali. Egli è solo nell' udir parlare qua e là per il paese del re neonato, che essi pongon mente ad una meteora celeste da loro testè veduta, e desiderano vedere essi medesimi il fanciullo di cui si tratta. In questa guisa si diminuisce senza dubbio quanto havvi di ripugnante nell' importanza data all' astrologia dalla spiegazione ordinaria, ma solo forzando il significato della parola: poichè, quand'anche si potessero trasformare senza difficoltà i magi, μάγοι, in negozianti, sta nondimeno che il loro scopo, in questo viaggio, non poteva essere uno scopo commerciale, se, al loro arrivo in Gerusalemme, la prima cosa di cui domandano è il neonato re dei Giudei. E tanto più che essi indicano per motivo di questa loro domanda, la stella che hanno veduta in Oriente e che è stata pure il motivo del loro viaggio attuale, e dicono scopo della loro presenza in Giudea l' adorazione che devono offrire al neonato re (v. 2): Ποῦ ἐστιν—εἴδομεν γὰρ—καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι.

Con questa spiegazione, l'*astro* è mutato o in una meteora naturale o in una cometa [1]) o in una costellazione, cioè congiungimento di parecchi pianeti: a quest'ultima opinione, enunciata da Kepler, vari astronomi e teologi, in questi ultimi tempi, diedero il loro assenso [2]). La questione principale sta qui nel sapere se con questa spiegazione sia più facile concepire che l'*astro* preceda i magi e si fermi su di una casa, come è detto nel testo. Io ho esaminato più sopra le due spiegazioni che considerano l' astro quale una meteora o quale una cometa. Se si prende la terza spiegazione, cioè se lo si considera come un congiungimento di pianeti, bisognerà ammettere che il verbo adoperato dall'evangelista, προάγειν, *precedere* (v. 9) significa la disgiunzione dei pianeti che fino allora erano stati congiunti [3]), quantunque il testo non faccia menzione di disgiunzione alcuna ed unicamente parli del moto progressivo di tutto il fenomeno; ovvero bisognerà

[1]) Queste due spiegazioni su questo passo trovansi in Kuinöl.

[2]) Kepler in parecchi trattati; Münster, *der Stern der Weisen;* Ideler, *Handbuch der mathem. und techn. Chronol.* 2 vol., pag., 599 e seg.

[3]) Vedi in Olshausen, pag. 67.

Digitized by Google

ricorrere al più che perfetto di Süskind, e supporre che la costellazione che i magi non avevano potuto vedere nella vallata fra Gerusalemme e Betlemme, si mostrasse d'un tratto nuovamente ai loro occhi, fermata al disopra della residenza del fanciullo [1]); poichè, si osserva, le parole *al disopra del luogo ove era il fanciullo*, ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον, (v. 9) significano in generale il luogo di residenza e non la casa ove erano il fanciullo ed i suoi genitori. Noi l'accordiamo; ma l'evangelista aggiunge subito dopo, *ed entrando nella casa*, καὶ εἰσελθόντες εἰς τὴν οἰκίαν; con che il luogo di residenza prende in un modo più preciso il significato di casa, e null'altro rimane a vedersi in questa spiegazione se non il risultato d'un impotente sforzo per scemare il maraviglioso nel racconto evangelico.

Cosa più singolare però, quando si considera l'*astro* per una costellazione, egli è che si crede di avere con questa spiegazione trovato un punto fisso al quale si possa riferire il racconto di Matteo. Secondo il calcolo di Kepler, rettificato da Ideler, fuvvi, tre anni prima della morte di Erode, nell'anno di Roma 747, una congiunzione di Giove e di Saturno nel segno dei Pesci; e siccome essa si rinnova in egual modo, quasi ad ogni ottocento anni, in quel segno attribuito dagli astrologi alla Palestina, così, secondo il calcolo del giudeo Abarbanel (verso il 1463) essa era occorsa eziandio tre anni prima della nascita di Mosè. Quindi poteva darsi che al tempo di Erode le speranze sul secondo gran Salvatore della nazione si riferissero a questa congiunzione, e che Giudei babilonesi vi scorgessero una occasione per chiedere informazioni. Ma questo congiungimento di pianeti fu esso veramente la stella menzionata da Matteo? Una affermazione sarebbe eccessivamente precaria, poichè l'anno della nascita di Gesù è altrettanto incerto quanto lo è la data di questo calcolo astrologico; d'altro lato, alcune circostanze del racconto evangelico come le parole *precedere*, προῆγεν, e *si fermò*, ἔστη, non vi si prestano; il perchè, dal momento che presentasi un altro dato più rassomigliante al racconto di Matteo che nol sia questo congiungimento, noi siamo autorizzati a supporre quello e non questo come base del racconto medesimo.

Quanto alle difficoltà che si riscontrano nei passi del vecchio testamento falsamente interpretati, la spiegazione naturale le sfugge negando che la falsa interpretazione appartenga agli scrittori del nuovo testamento. Egli è, si dice, il sinedrio solo che applica la profezia di

[1]) Paulus, l. cit., pag. 202 e 221.

Digitized by Google

Michea al Messia ed alla sua nascita in Betlemme, e Matteo non ha una sola parola che approvi siffatta applicazione; ma, siccome Matteo più innanzi racconta che l'avvenimento corrispose alla spiegazione del sinedrio, egli l'approva pel fatto stesso. Relativamente al passo del profeta Osea, Paulus e Steudel [1]) si accordano nell'imaginare un singolare espediente: secondo loro, Matteo, col citar questo passo, vuole soltanto allontanare i dubbi che avrebbero potuto concepire i Giudei della Palestina vedendo che il Messia aveva momentaneamente abbandonata la Terra Santa; e perciò appunto osserva che il popolo giudeo, primogenito di Dio in un altro significato, era stato condotto dall'Egitto, si che non doveva recar meraviglia che il Messia, figlio di Dio, avesse egli pure visitata la terra profana. Ma in tutto il passo non vi ha alcuna traccia dello scopo semplicemente negativo e di precauzione che Matteo avrebbe avuto s'egli avesse citata, con questa intenzione, la profezia del vecchio testamento [2]); per lo contrario, queste citazioni hanno uno scopo positivo, quello di stabilire il carattere messiaco di Gesù mostrando che le profezie messiache si avverarono in lui. Si cercò anche, a proposito delle due profezie citate nel paragrafo in questione, di attenuare il significato del verbo *compiersi*, πληρωθῇ, così da non iscorgervi che l'indicazione d'una semplice analogia o similitudine; ma gli è un tentativo inutile che non ha d'uopo di confutazione.

Da ultimo, i molteplici avvisi che i personaggi del nostro racconto ricevono in sogno sono, dal punto di vista in discorso, spiegati tutti psicologicamente coi pensieri e colle nozioni che quei personaggi avevano avuto nel giorno innanzi. Una simile spiegazione dell'ultima apparizione di questo genere (v. 22) sembra offerirsi spontanea, dicendo il testo che Giuseppe, saputo essere Archelao divenuto signore della Giudea, ebbe timore di ritornarvi, e che allora ei ricevette in sogno un avviso dall'alto. Nondimeno, se si considera attentamente, la comunicazione data in sogno è qualche cosa di nuovo che non potè venir suggerito dalle riflessioni fatte nella vigilia. Non andare a Betlemme a motivo d'Archelao, questa era stata l'idea di Giuseppe mentre era desto, ed è un'idea negativa; portarsi a Na-

[1]) *Bengel's Archiv.*, 7, 2, pag. 424.

[2]) Vero è che più tardi alcune calunnie ebraiche si riferirono a questo viaggio di Gesù in Egitto, ma esse sono di ben altra natura: ne parlerò nel capitolo seguente.

Digitized by Google

zaret, tale era l'avviso dato in sogno, ed è qualche cosa a positivo. Quanto all'altre visioni in sogno, e' sarebbe un interpolare il testo il volerlo interpretar di tal guisa: poichè, secondo il testo, i progetti di Erode sull' uccisione del fanciullo, nonchè la morte di questo principe, sono conosciuti da Giuseppe soltanto in sogno: così pure i magi non concepiscono diffidenza di Erode che lorquando il sogno li avverte di guardarsene.

In questa guisa, da un lato col concepire siccome naturali gli avvenimenti narrati da Matteo (2) si va contro il significato del racconto evangelico; d'altro lato col prendere questo racconto nel suo originario significato, si spinge il sopranaturale fino allo stravagante, e lo inverosimile fino all' impossibile. Si è dunque costretti a dubitare del carattere storico di questa narrazione, e a conghietturar che qui forse abbiamo sott' occhi qualche cosa di mitico. Ma i primi tentativi su questa via furono così infelici, che in sostanza essi non si sollevarono al disopra della sfera della spiegazione naturale, che pur volevano sorpassare. Ecco, per es., quanto dice Krug: Alcuni negozianti arabi, essendo venuti per caso a Betlemme, conobbero i genitori di Gesù, e seppero che eran stranieri e bisognosi (secondo Matteo, i genitori di Gesù non erano stranieri in Betlemme); questi negozianti fecero loro dei doni, augurando prosperità per essi e pel fanciullo, e se ne andarono. Avendo in appresso Gesù sostenuto la parte di Messia, si rammentò quella avventura, e la si abbellì coi racconti della stella, della visione in sogno, e della pia adorazione. Le particolarità della fuga in Egitto e della strage degli innocenti vi entrarono pure, poichè si suppose che quell' avvenimento avesse dovuto influir sopra Erode, il quale forse verso la stessa epoca aveva fatto morire, ma per altri motivi, alcune famiglie di Betlemme: e può darsi anche che Gesù siasi recato più tardi in Egitto per altri motivi [1]).

In questa spiegazione, come nella spiegazione puramente naturale, rimangono sempre, come fatti, l'arrivo di alcuni orientali, la fuga in Egitto, e la strage di Betlemme: soltanto questi fatti mancano di quel meraviglioso involucro di cui li vesti il racconto evangelico. Si suppongono intelligibili in questo modo e si crede che possano essere

[1]) *Dalla spiegazione dei racconti dei miracoli secondo il modo della loro formazione* nel museo di Henke's, 1, 3, 599 e seg. Simili spiegazioni trovansi nella *Memoria sui due primi capitoli di Matteo e di Luca*, nel magazzeno di Henke's, 5, 1, 171 e seg. e in Matthæi, *Religionsgl. der Apostel*, 2, pag. 422 e seg.

Digitized by Google

realmente accaduti; ma fatto sta ch'essi divengono più incomprensibili ancora che non nella stessa spiegazione ortodossa: poichè, privandoli del loro involucro meraviglioso, si privano in pari tempo di tutto ciò che poteva averli motivati, e vien loro a mancare ogni base. La relazione che si stabilisce fra gli Orientali ed i genitori di Gesù è completamente motivata nel racconto di Matteo, ma secondo la spiegazione seminaturale non è che un caso singolare. La strage di Betlemme ha, nel racconto evangelico, una causa precisa; qui non si comprende più perchè Erode l'abbia ordinata. Così pure la fuga di Gesù in Egitto è resa in Matteo necessaria da circostanze urgenti; qui diventa assolutamente inesplicabile. Vero è che si può dire: Questi avvenimenti ebbero le loro cause sufficienti nella realtà; solo che Matteo ne nascose la naturale connessione, e vi sostituì in quella vece una connessione miracolosa. Ma, se lo scrittore o la leggenda sono capaci di circondare gli avvenimenti di motivi e circostanze accessorie assolutamente false, lo scrittore o la leggenda sono capaci del pari di inventare gli avvenimenti stessi: e tale invenzione è tanto più verosimile, quanto più chiaramente si può dimostrare come la leggenda abbia avuto interesse a rappresentare quali realmente accaduti avvenimenti che non accaddero mai.

Quest'ultimo argomento vale eziandio per quei teologi che, ultimamente, cercarono dal punto di vista del sopranaturalismo di fare, nel racconto evangelico, la scelta di ciò che v'ha di reale e di ciò che venne inventato. In un simile racconto, dice Neander, vuolsi accuratamente distinguere il fatto stesso dalle circostanze isolate, e non esigere un egual grado di certezza per ogni cosa. Secondo lui, cosa essenziale e certa si è che i magi, mercè le loro ricerche astrologiche, ebbero il presentimento della nascita del Redentore in Giudea, e vennero a Gerusalemme per rendergli omaggio. Ora, giunti in questa città, come seppero essi che il fanciullo era nato in Betlemme? Forse per via di Erode stesso od in altro modo? Dietro queste domande, Neander non vuole guarentire con eguale certezza i particolari di Matteo e soggiunge che neppure sta in essi l'essenziale. I magi poterono, nella piccola città di Betlemme, essere condotti al luogo di nascita del fanciullo da parecchie disposizioni della Provvidenza, che saranno state conformi al corso ordinario delle cose; per es., l'incontro dei pastori o di altre pie persone che s'interessavano al grande avvenimento. Giunti che furono nella casa, essi poterono far conoscere la loro osservazione astrologica ed il motivo del loro presentimento

Digitized by Google

secondo l'idea che se ne erano formata volgendo gli sguardi verso il cielo cosparso di stelle. Neander [1]) conserva quale storica la fuga in Egitto e la strage degli innocenti. Questa spiegazione del racconto evangelico non si svincola, propriamente parlando, che dalla difficoltà maggiore, vale a dire la stella che precede i magi e che si ferma sulla casa: le altre difficoltà sussistono ancora. Ma essa ha già abbandonato la fiducia illimitata nella veracità dell'evangelista e supposta una parte non istorica nel racconto che ci vien trasmesso. Ora, se si chiede fino dove estendasi questa porzione non istorica, di quale specie ella sia, e s'ella siasi prodotta su di una base storica o sopra semplici idee, egli è facile il vedere che la poca storia mal precisata cui una critica meno indulgente di quella di Neander può lasciar sussistere, è assai meno adatta alla creazione del racconto evangelico che non il cielo assai preciso d'idee e di tipi che nel capitolo seguente verranno sviluppati.

§ 36.

Spiegazione puramente mitica del racconto risguardante i magi e di ciò che vi ha relazione.

Parecchi Padri della Chiesa ingenuamente indicarono la vera chiave del racconto risguardante i magi e la loro stella, quando per ispiegare d'onde questi astrologi pagani avessero potuto aver la nozione d'una stella del Messia, congetturarono ch'ella fosse ricavata dalle profezie del profeta pagano Balaam, del quale si trova infatti, nel libro di Mosè, la predizione sulla stella procedente da Giacobbe [2]). Con ragione adunque K. Ch. L. Schmidt rimproverò a Paulus di non tenere nella sua spiegazione alcun conto di quella stella, la quale, secondo l'aspettazione dei Giudei, doveva mostrarsi al momento della apparizione del Messia; tuttavia, soggiunge egli, è questo il solo mezzo

[1]) *L. J. Ch.*, pag. 29 e seg.

[2]) Orig. *c. Cels.* 1, 60; *Auctor. op. imperf. in Mattheo*, in Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. pag. 807 e seg.

Digitized by Google

per dare una spiegazione di questo racconto evangelico [1]). In fatti la predizione di Balaam su di una stella che doveva procedere da Giacobbe (4 Mos., 24, 17), non fu già causa, come credettero i Padri della Chiesa, che alcuni magi abbiano in realtà riconosciuta una stella comparsa per quella del Messia e si sieno quindi portati a Gerusalemme, ma fu causa piuttosto che la leggenda abbia ammesso, al momento della nascita di Gesù, l'apparizione di una stella, riconosciuta dagli astrologi per quella del Messia. La profezia posta in bocca a Balaam riferivasi, in origine, ad un nuovo re d'Israele potente e vittorioso; sembra però che assai per tempo essa ricevesse un'applicazione al Messia. Se è vero che la traduzione del Targum Onkelos: *Surget rex ex Jacobo, et Messias (unctus) ungetur ex Israele*, nulla prova, perchè qui *unctus*, posto a raffronto con *rex*, potrebbe significare un re ordinario; nondimeno parecchi rabbini, giusta la testimonianza d' Aben-Esra [2]) e giusta i passi citati da Wetstein e Schœttgen, riferirono la profezia al Messia. Il nome di Bar Cochba, assunto sotto Adriano dal celebre pseudo-messia, era stato scelto conformemente alla profezia di Balaam interpretata in senso messiaco.

La profezia di cui si tratta, presa nel suo senso primitivo, non parla d'una vera stella, ma paragona con una stella il principe desiderato, ed è così ch' essa viene spiegata dal Targum. Bentosto però la credenza nella astrologia, che cresceva e che trovava nelle mutazioni sideree l'indizio di tutti gli avvenimenti notevoli, fece sì che s' interpretasse il passo di Balaam non più figuratamente, ma nel senso proprio, e che vi si scorgesse una stella la quale, all' epoca del Messia, doveva mostrarsi nel cielo. Ho detto testè che ai tempi di Gesù la credenza nell'astrologia era diffusa, ed eccone degli esempi: S'immaginò che la futura grandezza di Mitridate fosse stata annunciata da una cometa che era apparsa al momento della sua nascita e della sua salita al trono [3]), ed una cometa venuta poco tempo dopo la morte di Giulio Cesare venne riferita in un modo preciso a questo avvenimento [4]). Tali idee avevano influenza sugli stessi Giudei; almeno se ne trova traccia in alcuni scritti giudaici posteriori, ove è detto

[1]) Schmidt's Bibliothek, 3, 1, pag. 130.

[2]) *In loc. Num.* (in Schöttgen, *Horæ*, 2, pag. 132): Multi interpretati sunt hæc de Messia.

[3]) Giustino, *St.* 37, 2.

[4]) Svetonio, *Jul. Cæs.* 88.

Digitized by Google

che una stella notevole apparve al tempo della nascita di Abramo [1]). Con queste idee era facile immaginarsi che la nascita del Messia fosse stata essa pure annunciata da una stella, tanto più che una stella si trova già indicata nella profezia di Balaam interpretata messianicamente. I Giudei fecero realmente cotesta combinazione, poichè furono dei rabbini, i quali immaginarono che al tempo della nascita del Messia una stella sarebbe apparsa ad oriente rimanendo per lungo tempo visibile [2]), E come il racconto di Matteo collegasi a questa idea semplice dei Giudei, i quali supponevano che al tempo del Messia dovesse apparire una stella, così le descrizioni apocrife dell'astro che doveva segnalare la nascita di Gesù [3]) riferisconsi all'esagerate descrizioni dell'astro che, secondo i libri giudaici, aveva presieduto alla nascita di Abramo. In questa guisa, evidentemente, K. Ch. L. Schmidt [4]), al quale di recente aderirono Fritzsche e De-Wette, colse il vero significato della stella che, secondo Matteo, apparve all'epoca di Gesù. Siccome delle stelle furono sempre i precursori di grandi avvenimenti, così è d'uopo, pensarono i Giudei del tempo di Gesù (secondo 4 Mos., 24, 17) che la nascita del Messia venga anticipatamente annunciata da una stella. I neofiti ebrei non potevano giustificare ai propri occhi ed a quelli degli altri la credenza in Gesù quale Messia se non che sforzandosi di dimostrare in lui realizzati tutti gli attributi che le idee giudaiche di quell'epoca affibbiavano al Messia; realizza-

[1]) Jalkut Rubeni, f. 32, 3 (in Welstein): Qua hora natus est Abrahamus pater noster, super quem sit pax, stetit quoddam sidus in oriente, et deglutivit quatuor astra quæ erant in quatuor cœli plagis. — Secondo uno scritto arabo intitolato *Maallem*, questa stella che annuncia la nascita di Abramo è veduta in sogno da Nemrod. Fabric. *Cod. pseudepigraph.* V. T. 1, pag. 345.

[2]) *Testamentum XII patriarcharum*, test. Levi, 18. (Fabric. *Cod. Pseudepigraph.* V. T., pag. 584 e seg.): καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ (dell'ἱερεὺς καινὸς messiaco) ἐν οὐρανῷ.... φωτίζον φῶς γνώσεως κ. τ. λ. Pesikta Sotarta f. 48, 1 (in Schöttgen, 2, pag. 531): Et prodibit stella ab oriente, quæ est stella Messiæ, et in oriente versabitur dies quindecim. Paragonisi Sohar Genes. f. 74, in Schöttgen, 2, 524 ed alcuni altri passi che Ideler indica nell'*Handbuch der Chronologie*, 2 vol., 409, Anm. 1, e Bertholdt, *Christologia Judæorum*, § 14.

[3]) Confr. coi passi citati nella nota precedente il Protevangelo di Giacomo, cap. 21: Εἶδομεν ἀστέρα παμμεγέθη, λάμποντα ἐν τοῖς ἄστροις τούτοις καὶ ἀμβλύνοντα αὐτοὺς τοῦ φαίνειν. L'esagerazione è ancor più grande in Ignazio, *Ep. ad Ephes.* 19. Vedasi la collezione dei passi a ciò relativi in Thilo, *Cod. apocr.* 1, pag. 390 e seg.

[4]) *Exeget. Beiträge.* 1, pag. 159 e seg.

Digitized by Google

zione che fu tanto più scevra da ogni cattiva intenzione, e tanto meno contestata, quanto più si andava allontanandosi dai tempi di Gesù, e in quanta maggiore oscurità veniva avvolta particolarmente la storia della infanzia di lui. Cosicchè, bentosto più non si dubitò che l'aspettata stella non avesse presieduto alla nascita di Gesù [1]). Se la si suppose veduta da magi orientali, egli è che tale particolarità offerivasi spontanea dal momento che si credeva alla apparizione della stella; poichè, da un lato, nessuno poteva meglio degli astrologi comprendere il significato di questo fenomeno, e l'Oriente riputavasi la patria delle cognizioni astrologiche; d'altro lato, doveva sembrar conveniente il far vedere in realtà a dei magi la stella messiaca che l'antico mago Balaam aveva veduto in ispirito.

Nondimeno questo particolare, insiemè col viaggio dei magi in Giudea e coi doni preziosi da loro offerti al fanciullo messiaco, si riferisce ad altri passi ancora dell'antico testamento. Nella descrizione del miglior avvenire data da Isaia (cap. 60), il profeta espressamente dichiara che in allora i popoli ed i re più lontani verranno in Gerusalemme ad adorare Jehova, e porteranno seco dell'oro, dell'incenso e d'ogni sorta pregevoli doni [2]). Se in questo passo non parlasi che del tempo del Messia, e se lo stesso Messia vi manca, il salmo 72 parla di un re che verrà temuto per quanto dureranno la luna ed il sole, che farà fiorir la giustizia, ed in onore del quale ogni nazione intuonerà inni di lode: questo re può adunque intendersi facilmente per il Messia; e il salmo ne dice precisamente (v. 10, 15) quello che disse Isaia (cap. 60), che cioè re stranieri gli porteranno oro ed altri doni. Aggiungasi che, nel passo di Isaia, la menzione di un pellegrinaggio di popoli stranieri a Gerusalemme è congiunta alla menzione di una luce splendente al disopra di questa città [3]), luce che facilmente poteva rammentare la stella di Balaam. Avendosi pertanto

[1]) Fritzsche, nella soprascritta del capitolo II: *Etiam stella, quam judaica disciplina sub Messiæ natales visum iri dicit, quo Jesus nascebatur tempore exorta est.*

[2]) Come in Matteo. 2, 11, è detto dei magi; Προσήνεγκαν αὐτῷ.... χρυσὸν καὶ λίβανον, così in Isaia, 60, 6 (LXX) è detto: Ἥξουσι, φέροντες χρυσίον, καὶ λίβανον σημανοῦσι. Il terzo dono che in Matteo consiste in σμύρνα, è in Isaia λίθους τιμίους.

[3]) V. 1 e 3: *Surge, illuminare Jerusalem: quia venit lumen tuum, et gloria Domini super te orta est.*

Digitized by Google

da un lato la stella messiaca di Balaam procedente da Giacobbe, alla cui osservazione i magi astrologi erano i meglio adatti, e, dall'altro lato, una luce brillante sopra Gerusalemme, verso la quale i popoli lontani si dovevano dirigere recando dei doni, non era egli naturalissimo il combinare questi due dati, e dire: a motivo della stella sorta sopra Gerusalemme, alcuni astrologi vennero da lontano con doni per il Messia annunciato dalla stella? Dal momento che avevasi una stella, e i viaggiatori per lei guidati da lontane contrade, si preferì fare addirittura di questa stella la guida immediata del loro viaggio ed il fanale che continuamente li precedette nel loro cammino. Questa idea era comunissima nell'antichità: secondo Virgilio, una stella, *stella facem ducens*, indicò ad Enea il simbolo del suo viaggio dai lidi di Troja fino in Occidente [1]); fuochi celesti guidarono Trasibulo e Timoleone, e si pretese che una stella avesse mostrato allo stesso Abramo il cammino di Moria [2]). Inoltre, nel passo di Isaia, la luce celeste sembrava guidasse, nel loro pellegrinaggio verso Gerusalemme, coloro che dovevano portare i doni; per lo meno l'espressione figurata: *popoli e re cammineranno nella luce levata su Gerusalemme*, potè in appresso facilmente essere intesa nel senso proprio giusta lo spirito dei rabbini. La stella non conduce direttamente i magi a Betlemme, dove Gesù si trovava, ma in pria si dirige verso Gerusalemme; il motivo sta forse nel passo di Isaia, che riferisce a Gerusalemme la luce che s'innalza ed i viaggiatori che portano doni; ma il motivo principale però, si è che Erode trovavasi in Gerusalemme; ora, qual cosa di più naturale per determinare l'ordine sanguinario di questo principe se non che la terribile notizia recata dai magi che avevano veduto la stella del gran re dei Giudei?

Il far bandire da Erode la morte di Gesù era nell'interesse della leggenda cristiana primitiva. In ogni tempo, la leggenda glorificò l'infanzia degli uomini grandi con tentativi di omicidio e di persecuzione. Quanto maggiore era il pericolo sospeso sul loro capo, tanto più sembrava ne aumentasse il pregio, più la loro salvezza era inattesa e più visibile appariva tutta l'importanza che il cielo attribuiva alla loro persona; epperò noi troviamo una tale particolarità nei racconti dell'infanzia di Ciro in Erodoto, di quella di Romolo in Tito Livio [3]),

[1]) *Aneid.* 2, 695 e seg.
[2]) Così Wetstein, parlando di *questo passo*.
[3]) Erod., 1. 108 e seg.; Tito Livio, 1, 4.

Digitized by Google

ed anche più tardi nel racconto dell'infanzia di Augusto in Svetonio [1]). Così pure la leggenda ebraica per Mosè; il qual ultimo racconto (2 Mos., 1, 2) [2]) è somigliantissimo ai racconti evangelici in questo, che d'ambo i lati il decreto di morte fu pronunciato, non già nominativamente contro Mosè e Gesù, ma in modo generale contro una data classe di fanciulli; nel caso di Mosè, contro tutti i fanciulli maschi neonati; in quello di Gesù, contro tutti i fanciulli di due anni all'ingiù. Veramente, secondo l'Esodo, il decreto di morte pronunciato non riguarda direttamente Mosè, del quale il Faraone non sospetta neppure la nascita, e che solo accidentalmente trovasi esposto a pericolo da quel decreto; ma la tradizione formatasi in seno al popolo ebreo non giudicò l'intento del racconto precisato abbastanza, e questo ricevette quindi fino dai tempi dello storico Giuseppe un andamento che lo rende di assai più somigliante alle leggende di Ciro e di Augusto, e per conseguenza al racconto di Matteo. Vi si dice, infatti, che Faraone fu indotto ad ordinare la morte di tutti i fanciulli maschi da una comunicazione dei suoi jerogrammati [3]), che gli predissero la nascita di un fanciullo destinato ad umiliare gli Egiziani e ad innalzare gl'Israeliti. Gli jerogrammati rappresentano la stessa parte degli interpreti di sogni in Erodoto, e degli astrologi in Matteo. Non andò guari che la leggenda immaginossi, che il padre della nazione fosse stato, al pari del suo legislatore, sino dai primi momenti di sua nascita, esposto al pericolo dai micidiali progetti di un tiranno sospettoso. Faraone, rispetto a Mosè, faceva la parte di nemico e di oppressore; la stessa parte si attribuì a Nemrod rispetto ad Abramo;

[1]) Svetonio, 94: *Ante paucos quam nasceretur menses, prodigium Romæ factum erat, quo denuntiabatur regem populi romani naturam parturire; senatum exterritum censuisse ne quis illo anno genitus educaretur: eos qui gravidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse ne senatus-consultum ad ærarium deferretur.*

[2]) Già Bauer (*Sul mitico del primo periodo della vita di Mosè* nel n. giornale teol. 15. 5) aveva paragonato, col salvamento meraviglioso di Mosè, il salvamento di Ciro e di Romolo. Il paragone della strage degli innocenti a Betlemme fu aggiunto da De-Wette, *Krit. der mos. Geschichte*, pag. 176.

[3]) Giuseppe, *Antiq.*, 2, 9, 2: Τῶν ἱερογραμματέων τις .... ἀγγέλλει τῷ βασιλεῖ, τὸν ἐκ τοῦδε τοῦ κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τοῖς Ἰσραηλίταις ὃς ταπεινώσει μὲν τῶν Αἰγυπτίων ἡγεμονίαν, αὐξήσει δὲ τοὺς Ἰσραηλίτας τραφείς, ἀρετῇ δὲ πάντας ὑπερβαλεῖ, καὶ δόξαν ἀείμνηστον κτήσεται. Δείσας δὲ ὁ βασιλεὺς, κατὰ γνώμην τὴν ἐκείνου κελεύει πᾶν τὸ γεννηθὲν ἄρσεν ὑπὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν εἰς τὸν ποταμὸν ῥιπτεῖτας διαφθείρειν.

Digitized by Google

i sapienti caldei, la cui attenzione fu destata da una stella notevole, dichiararono al principe babilonese, esser nato a Thare un figlio dal quale sarebbe sorto un gran popolo; e, dietro questa dichiarazione, Nemrod emana un decreto di morte al quale Abramo felicemente sfugge [1]). Qual meraviglia adunque che, come il padre ed il legislatore, così anche il ristauratore della nazione, il Messia, trovi un altro Nemrod, un altro Faraone nella persona di Erode? che la sua nascita sia annunziata dai saggi al principe giudeo, che i suoi giorni siano fin dal momento della sua nascita minacciati dal tiranno, e ch' egli sfugga felicemente alle sue insidie? La leggenda apocrifa non ha ella forse ragioni simili per aggiustare a suo modo ed introdurre questo racconto nella storia di Giovanni Battista? Egli pure è in pericolo pel sanguinario ordine di Erode; vi sfugge riparando in una caverna miracolosamente apertasi per lui e per sua madre, mentre il di lui padre non volendo rivelare il nascondiglio del fanciullo è posto a morte [2]).

Il modo con cui Gesù sfugge alle persecuzioni di Erode è diverso da quello col quale Mosè, secondo la storia mosaica, ed Abramo, secondo la leggenda ebrea, si sottraggono agli ordini contro di loro emanati; egli sfugge la morte coll'uscir dal paese e col ricoverarsi in Egitto. Trovasi eziandio, nella vita di Mosè, una fuga fuor del proprio paese; non però nella storia della sua infanzia, ma lorquando, fatto uomo, egli uccide l'Egiziano; perseguitato per quell'omicidio da Faraone, egli ripara nella terra di Midian (2 Mos. 2, 15). La fuga del primo Goel, o liberatore, servì di tipo alla fuga del secondo; il nostro testo medesimo lo dimostra chiaramente ponendo sulla bocca dell'angelo, che invita Giuseppe ad abbandonare l'Egitto ed a ritornare in Palestina, parole identiche a quelle che motivarono il ritorno di Mosè da Midian nell'Egitto [3]). D'altra parte, la scelta del-

[1]) Jalkut Rubeni (continuazione del passo citato pag. 290, n. 1): *Dixerunt sapientes Nemrodi: Natus est Tharæ filius hac ipsa hora, ex quo egressurus est populus qui hæreditabit præsens et futurum seculum; si tibi placuerit, detur patri ipsius domus argento auroque plena, et occidat ipsum.* Paragonisi pure il passo del libro arabo in Fabricius, *Cod. pseudepigraph.*, l. cit.

[2]) *Proter. Jacobi*, c. 22 e seg.

[3]) 2 Mos., 4, 19, LXX: Βάδιζε, ἀπέλθε, εἰς Αἴγυπτον· τεθνήκασι γὰρ πάντες, οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχήν.

« Va, ritorna in Egitto, perciocchè son morti tutti coloro che cercavano l'anima tua ».

Digitized by Google

l'Egitto qual luogo di rifugio di Gesù spiegasi nel modo più semplice: il giovane Messia non poteva come Mosè fuggire dall'Egitto. Per non perdere l'importanza attribuita all'Egitto, antico rifugio dei patriarchi, si inverti la cosa, e lo si fece ricoverare in Egitto, paese che d'altronde, per la sua vicinanza, offriva il più conveniente asilo per uno che fuggisse dalla Giudea. Meno acconcia alla spiegazione di questo particolare è la profezia di Osea, citata dal nostro evangelista: *Io ho chiamato dall'Egitto il mio figliuolo*, ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου, perciocchè non è certo che i Giudei abbiano riferito questo passo al Messia, e su di ciò le prove immediate sono incerte assai [1]); tuttavia confrontando dei passi come quelli del salmo 2, 8, in cui le parole בְּנִי אַתָּה, *tu filius meus*, furono riferite al Messia, non riesce improbabile che siasi data una spiegazione messiaca alle parole di Osea, לִבְנִי, υἱόν μου, *mio figliuolo*.

Contro questa sorgente mitica del racconto si elevarono in questi ultimi tempi due principali difficoltà: primieramente, osservossi s'egli è dalla profezia di Balaam che nacque la storia della stella, per qual motivo Matteo, che pur tanto si compiace in dimostrare, nella vita di Gesù, il compimento delle profezie dell'antico testamento, non fa parola del compimento di questa [2])? Pel motivo che non fu egli che compose questa storia col sussidio dei passi dell'antico testamento; egli la ricevette già composta da altri, che non gl'indicarono in pari tempo donde l'avessero presa. E però, precisamente perchè parecchi racconti gli furono trasmessi senza la spiegazione che ne dava il bandolo, tentò talvolta egli stesso false interpretazioni; del che vedesi un esempio, per la narrazione medesima della strage degli innocenti, nel passo relativo al pianto di Rachele da lui male inteso [3]). L'altra difficoltà è questa; come mai la comunità dei giudeo-cristiani, fra i quali il preteso mito dovette formarsi, avrebbe potuto accordare ai pagani

Matt., 2, 20: Ἐγερθεὶς... πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ· τεθνήκασι γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου. *(Destati.... vattene in Israele perciocchè son morti coloro che cercavano l'anima del fanciullo).* E qui notisi che solo col passo dell'antico testamento si spiega il come, nel passo dell'evangelista, trovisi quel plurale, che qui non è necessario. Vedi Winer. N. T. Gramm., pag. 149. Inoltre paragonisi 2 Mos., l. cit., v. 20, con Matteo v. 14 e 21.

[1]) Ved., per es., Schöttgen, *Horæ*, 2, pag. 209.

[2]) Theile, *zur Biographie Jesu*, § 15, Anmerk. 9; Hoffmann, pag. 269.

[3]) Confr. i miei scritti polemici, 1, 1, pag. 42 e seg.; George. pag. 59.

Digitized by Google

tanta importanza quanta è lor data nelle persone dei magi? [1]) Come se i profeti, nei passi citati, non avessero già concessa questa importanza ai pagani; tanto più che in realtà tale importanza è un omaggio che essi tributano al Messia, una devozione che gli protestano, cose tutte, astrazion fatta dalle particolari circostanze dell'ingresso di que' pagani nel regno del Messia, conformi agli stessi sentimenti dei giudeo-cristiani. Il racconto evangelico pertanto, ed è su ciò che dobbiamo insistere, essendo miticamente concepito, non ci apprende alcun particolare della vita di Gesù; solo vi scorgiamo una nuova prova della ferma credenza alla sua qualità di Messia, che Gesù lasciò dietro di sè, dacchè la forma messiaca fu data anche alla storia della infanzia di lui [2]).

Ora riportiamoci per una volta ancora al racconto di Luca, cap. 2, sui punti in cui questo racconto è parallelo a quello di Matteo. Noi abbiamo già veduto che il racconto di Matteo non suppone già che quanto è narrato da Luca sia precedentemente avvenuto; ancor meno si può sostenere la proposizione inversa e dire che i magi fossero venuti prima dei pastori. Sorge quindi il quesito se, forse, i due racconti non intendano narrare lo stesso fatto, presentandolo sotto due differenti maniere. Nell'antica spiegazione ortodossa, che tendeva a considerare la stella di Matteo per un angelo, era facile confondere questa stella coll' angelo di cui parla Luca, di maniera che l' angelo apparso ai pastori nella notte della nascita di Gesù sarebbe stato preso, in lontananza, dai magi, per una stella splendente al di sopra della Giudea [3]); così entrambi i racconti sarebbero veri nel punto essenziale. Ultimamente, si suppose che uno solo dei due racconti fosse il vero, quello cioè di Luca; si rappresentò quello di Matteo come una rifusione dell'altro adorna ed abbellita. Si pretese che l'angelo, colla luce celeste di cui parla Luca, venisse poi, nella tradizione alterata raccolta da Matteo, trasformato in una stella, dacchè le idee di angioli e di stelle nella teologia sublime dei giudei si confondevano; e che la stessa tradizione avesse mutati i pastori in savi di regal sangue,

[1]) Neander, *L. J. Ch.*, pag. 27.

[2]) Anche Schleiermacher, *Über den Lukas*, pag. 47, riguarda come simbolico il racconto dei Magi ecc. ecc.; ma sdegnando egli di prendere in considerazione i passi dell'antico testamento ed altri relativi a questo racconto, si punisce da sè, ora col rimanersi, nella spiegazione del racconto, sulle generali, ora col cadere in falso.

[3]) Lightfoot, *Horæ*, pag. 202.

Digitized by Google

essendochè, nell'antichità, i re chiamavansi pastori dei popoli [1]). Questa derivazione sarebbe in sè stessa inverosimile a motivo del suo fittizio carattere, quand'anche fosse vero, come qui si suppone, che i racconti di Luca rechino l'impronta della verità storica; noi crediamo però avere dimostrato il contrario: laonde abbiamo qui sott'occhio due racconti che non sono storici l'uno più dell'altro. Manca con ciò ogni motivo di far procedere, con una forzata interpretazione, il racconto di Matteo da quello di Luca, e di preferire questa interpretazione a quella che il primo deduce, con tanta semplicità, dai passi dell'antico testamento e dalle opinioni giudaiche. Dunque queste due descrizioni della prima introduzione di Gesù nel mondo sono due modificazioni dello stesso tema, ma che non esercitarono l'una sull'altra veruna influenza immediata.

§ 37.

Rapporto cronologico della visita dei magi e della fuga in Egitto, narrate da Matteo, con la presentazione nel tempio, narrata da Luca.

Ebbi a notare più sopra come i racconti di Matteo e di Luca, i quali, nel principio, sono abbastanza conformi, si allontanino poi totalmente; l'uno racconta la catastrofe tragica della strage degli innocenti e della fuga, l'altro la pacifica scena della presentazione del fanciullo Gesù al tempio. Mettiam da parte per ora il risultato dell'ultima nostra ricerca, che stabilì il carattere puramente mitico del racconto di Matteo, e domandiamo in qual rapporto cronologico questa presentazione possa stare colla visita dei magi e colla fuga in Egitto.

Di queste due circostanze, una soltanto ha una determinazione cronologica precisa, la presentazione al tempio, che si disse essere stata fatta nel tempo legale della purificazione di una madre (Luca 2, 22),

[1]) Schneckenburger, *Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums* (Sull'origine del 1.° evang. canonico) pag. 69 e seg.

Digitized by Google

quindi (secondo 3 Mos., 12, 2, 4) quaranta giorni dopo la nascita del fanciullo.

Non del pari precisata è l'epoca dell'altra circostanza; è detto soltanto che i magi giunsero, *essendo nato Gesù in Betlemme*, τοῦ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεέμ (Matteo, 2, 1). L'evangelista non determina di quanto il loro arrivo fosse posteriore alla nascita; ora, siccome la visita dei magi sembra essere immediatamente collegata da quel participio alla nascita del fanciullo, nulla di importante sembrando per lo meno accaduto nell' intervallo, così alcuni interpreti furono indotti a pensare che questa visita collocar si dovesse prima della presentazione al tempio [1]). Ciò posto, sonvi due alternative: o la fuga in Egitto precedette la presentazione al tempio, oppure la visita dei magi precedette bensì questa presentazione, ma la fuga seguì immediatamente dopo. Se si adotta quest' ultima supposizione, e si fissa la presentazione al tempio tra la visita dei magi e la fuga, si cade in una grave difficoltà, non solo per le espressioni di Matteo, ma anche per il concatenamento dei fatti. La stessa costruzione d' un participio, che aveva servito all' Evangelista per congiungere (v. 1) alla nascita di Gesù l'arrivo degli orientali, gli serve eziandio per collegare alla partenza dei magi l'avviso della fuga, (*essendo i magi ritornati, ecco un angelo, ecc.*, ἀναχωρησάντων αὐτῶν, ἰδοὺ ἄγγελος, κτλ.. (v. 13). Se pertanto si volle più sopra, a motivo di siffatta costruzione, far seguire senza alcun intervallo le circostanze per essa unite, la costruzione stessa deve qui impedire che si interpoli un terzo fatto fra la visita e la fuga. Quanto alla cosa per sè stessa, non si troverà verosimile che nel momento in cui Dio fa sapere a Giuseppe ch'ei non è più al sicuro in Betlemme dalle male intenzioni di Erode, siasi permesso a questo medesimo Giuseppe di portarsi a Gerusalemme, cioè di gettarsi nella gola del leone. In ogni modo, le precauzioni più severe si sarebbero dovute raccomandare a tutte le persone interessate, acciò non fosse resa nota la presenza in Gerusalemme del fanciullo messiaco. Ora, non si trova, nel racconto di Luca, alcun vestigio di tale pauroso incognito: al contrario, non solo Simeone richiama nel tempio l'attenzione sopra Gesù, senza esserne impedito nè dallo spirito divino nè dai genitori, ma Anna eziandio crede giovare alla buona causa, divulgando il più che fosse possibile l'annuncio del Messia neonato (Luca 2, 28 seg. 38). Ben è

[1]) Vedi, per es. Augustin, *De consensu evangelist.*, 2, 5; Storr, *Opusc. acad.* 3, pag. 96 e seg.; Süskind, in *Bengel's Archiv.*, 1, 1, pag. 216 e seg.

Digitized by Google

vero, ch'essa la spargeva solo fra le persone animate da uguali sentimenti (*ella ne parlava a tutti coloro che attendevano la liberazione in Gerusalemme*, ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν ἐν Ἰερουσαλήμ), ma ciò non poteva impedire che la voce non giungesse fino al partito di Erode: perciocchè quanto più l'entusiasmo di *queste persone che attendevano la liberazione* veniva eccitato da una simile notizia, tanto più dovette risvegliarsi l'attenzione del governo, e più Gesù trovavasi esposto a cadere nelle mani di Erode che lo cercava.

Comunque sia, chi pone la presentazione al Tempio dopo la visita dei magi dovrebbe pure decidersi a differire codesta presentazione fin dopo il ritorno dall'Egitto; ma questa supposizione è contraddetta anche dal testo nei racconti; chè infatti bisognerebbe porre fra la nascita di Gesù e la sua presentazione al Tempio i seguenti avvenimenti: l'arrivo dei magi, la fuga in Egitto, la strage degli innocenti in Betlemme, la morte di Erode, il ritorno dall'Egitto; il che evidentemente è troppo per un lasso di tempo di quaranta giorni. Si sarebbe adunque costretti ad ammettere che la presentazione del fanciullo e la prima visita della puerpera al tempio abbiano avuto luogo dopo il tempo legale; ma ciò è in opposizione al testo di Luca: poichè quando egli dice: *Essendo compiuti i giorni della loro purificazione secondo la leggenda di Mosè*, ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωσέως **v. 22**, positivamente dichiara che la visita al Tempio fu fatta nel tempo legale. Però poco importa che essa abbia avuto luogo più presto o più tardi: secondo Matteo, i genitori di Gesù potevano, così dopo il ritorno dall'Egitto che immediatamente prima della loro partenza per questo paese, pensare a recarsi in Gerusalemme. Se infatti Giuseppe, abbandonando l'Egitto, è avvertito di non andare, per timore di Archelao, nella Giudea, che era governata da quel principe, gli era ancora meno fattibile il ritirarsi nella stessa Gerusalemme, ove Archelao risiedeva.

In conseguenza, nessuna di queste due supposizioni permette di collocare la presentazione al Tempio dopo la visita dei magi, e più non rimane che l'altra alternativa, cioè: porre, colla maggior parte degli interpreti [1]), questa presentazione raccontata da Luca, prima della visita dei magi e della fuga raccontata da Matteo: spiegazione ch'è anche la più naturale, per lo meno in quantochè Matteo indica in

[1]) Fra i moderni, per es. Hess, 1, pag. 51 e seg.; Paulus, Olshausen, su questo passo.

Digitized by Google

modo mediato un maggior lasso di tempo fra la nascita di Gesù e l'arrivo dei magi. Difatti Erode fa uccidere in Betlemme i fanciulli di due anni all'ingiù: quantunque, per esser sicuro del fatto suo, egli abbia sorpassata la data fissata dai magi, ciò fa supporre tuttavia che la stella fosse loro visibile da oltre un anno. Ora, il narratore sembra che si figuri l'apparizione della stella contemporanea alla nascita di Gesù. Bisognerebbe adunque ordinare in tal modo gli avvenimenti narrati dagli evangelisti: i genitori di Gesù andarono da Betlemme, luogo della nascita del fanciullo, a Gerusalemme, per farvi le offerte di legge: poi ritornarono nuovamente a Betlemme, ove secondo Matteo (2, 1 e 5) trovarono i magi: di là fuggirono in Egitto, fino a che ritornati da questo paese si stabilirono a Nazaret. In questa disposizione di date, la prima domanda che si presenta si è: che cosa potessero i genitori di Gesù, dopo la presentazione nel tempio, avere ancora che fare in Betlemme, ove non avevano domicilio, ed ove, nell'intervallo dei quaranta giorni, essi avrebbero dovuto terminare i loro affari pel censo. A questa domanda non possiamo rispondere che più tardi; frattanto, il motivo della decisione che troveremo nella cosa stessa, è pienamente surrogato dal motivo che somministrano le parole dell'evangelista. Difatti, Luca positivamente dice (v. 39) che dopo il compimento dei riti legali i genitori di Gesù ritornarono a Nazaret, che era il vero luogo del loro domicilio, e non a Betlemme dove non avevano soggiornato che di passaggio [1]). Se dunque i magi vennero dopo la presentazione al Tempio, essi dovettero trovare i genitori di Gesù a Nazaret, e non, come dice Matteo, a Betlemme. Aggiungasi poi che, se realmente la presentazione al Tempio, con tutto il romore che dovettero levare i discorsi di Simeone e di Anna, avesse preceduto l'arrivo dei magi, la nascita del fanciullo messiaco non avrebbe potuto essere talmente ignorata in Gerusalemme che la no-

[1]) Süskind, l. cit., pag. 222. « Luca, dicendo: *quando essi ebbero fatto tutto secondo la legge del Signore, ritornarono a Nazaret,* καὶ ὡς ἐτέλεσαν ἅπαντα κατὰ τὸν νόμον Κυρίου, ὑπέστρεψαν εἰς Ναζαρέτ, esprimesi come solo puo esprimersi colui che vuol risvegliare nei lettori l'idea che i genitori di Gesù si portarono immediatamente, e senza interposizione di un altro viaggio, da Gerusalemme a Nazaret ». Questo era pure un motivo per cui Süskind ed altri preferivano intercalare, prima della presentazione al tempio, la visita dei magi e la fuga.

Secondo Michælis (Osservazioni sulla sua traduzione, pag. 379) la strada da Gerusalemme a Nazaret passa per Betlemme; *ma Betlemme è in una direzione opposta!*

Digitized by Google

tizia recatane dai magi vi dovesse eccitare quel generale scompiglio di cui parla Matteo (2, 3) [1]).

Conchiudendo, se la presentazione di Gesù al Tempio non può aver avuto luogo nè prima nè dopo la visita dei magi e la fuga in Egitto, e se la fuga in Egitto non può neppur essa aver avuto luogo nè prima nè dopo la presentazione al Tempio, è impossibile che l'una e l'altra siano parimenti avvenute; tutt'al più si può ammettere che l'una o l'altra soltanto sia un fatto reale [2]).

Per isfuggire a questo pericoloso dilemma, la spiegazione sopranaturale si determinò ultimamente a far uso di maggior libertà, e affine di salvare il resto, fece sacrificio di ciò ch'ella non poteva più conservare. Che nè Luca sapesse alcun che di ciò che racconta Matteo sull'infanzia di Gesù, nè l'autore dell'evangelo greco di Matteo (autore diverso dall'apostolo) avesse cognizione delle particolarità esposte da Luca, Neander è costretto a convenirne: ma da questo non segue, egli dice, che gli avvenimenti narrati nei due racconti non sieno realmente accaduti [3]). In questa guisa, gli è vero, si sfuggono le difficoltà esistenti nel testo degli evangelisti, ma non già quelle che risiedono nella cosa stessa. L'autore del primo vangelo racconta la nascita di Gesù, la visita dei magi e la fuga, come se nell'intervallo fra l'una e l'altra non fosse avvenuto alcun cangiamento di luogo: l'autore del terzo vangelo fa andare i genitori di Gesù a Nazaret immediatamente dopo la presentazione al Tempio. In questi due ordini di fatti, non si può da uno degli evangelisti arguire contro l'altro: poichè non è lecito negare la realtà dei fatti pel solo motivo che i lontani narratori non li conobbero; ma pigliando questi racconti sotto altro punto di vista, si trova che è inverosimile che, dopo la scena nel Tempio, la nascita del fanciullo messiaco rimanesse così assolutamente ignorata in Gerusalemme, come lo suppone la condotta di Erode all'arrivo dei magi: che non è credibile (a meno che non si rovesci l'ordine degli avvenimenti) che il cielo permettesse a Giuseppe di portarsi in Ge-

[1]) La stessa differenza nella determinazione cronologica di questi due avvenimenti riscontrasi pure fra i due differenti testi dell'Apocrifo: *Historia de nativitate Mariæ et de infantia servatoris.* Vedi Thilo, pag. 385, not.

[2]) Questa incompatibilità dei due racconti venne ricavata assai per tempo da alcuni avversari del cristianesimo: Epifanio, *Hæres.*, 51, 8 oltre a Celso ed a Porfiro nomina anche un Filosabbazio.

[3]) Neander, *L. J. Ch.*, pag. 35, Anmerk.

Digitized by Google

rusalemme col fanciullo poco prima cercato a morte da Erode; ch'è incomprensibile da ultimo che i genitori di Gesù dopo la presentazione al tempio, facessero ritorno a Betlemme (dal che si terrà parola in appresso). Tutte queste difficoltà, che sono inerenti alla cosa stessa e non sono da meno delle difficoltà inerenti al testo, sussistono in questa spiegazione e ne dimostrano l'insufficienza.

Eccoci adunque tornati al suesposto dilemma. Se dovessimo scegliere, non potremmo in niun caso, al punto in cui siamo nella nostra ricerca, deciderci per il racconto di Matteo contro quello di Luca; ed avendo riconosciuto nel primo il carattere mitico, non ci resterebbe altro che abbracciare, come fanno alcuni moderni [1]), il racconto di Luca e sacrificare quello di Matteo. Ma il racconto di Luca non è esso della stessa natura di quello di Matteo? ed in luogo di scegliere fra i due, non è egli il caso di rifiutare sì all'uno che all'altro il carattere storico? Gli è ciò che verremo dimostrando nel paragrafo susseguente.

§ 38.

La presentazione di Gesù al Tempio.

Il racconto della presentazione di Gesù nel Tempio (Luca, 2, 22-38) sembra a prima vista avere un'impronta affatto storica. Una duplice legge, l'una imponente alla madre un sacrifizio di purificazione, l'altra ordinante il riscatto del figlio primogenito, trae i genitori di Gesù col fanciullo a Gerusalemme nel Tempio. Quivi essi trovano un uomo pio vivente in continua aspettazione del Messia e di nome Simeone. Parecchi interpreti prendono questo Simeone pel Simeone figlio di Hillele, suo successore nella presidenza del sinedrio, e padre di Gamaliele; taluni lo identificano puranco col Samias di Giuseppe [2]) ed appongono importanza alla sua pretesa discendenza da Davide, perchè tale discendenza lo rende congiunto di Gesù, ed aiuta a spie-

[1]) Schleiermacher, *Über den Lukas.* pag. 47; Schneckenburger, l. cit.
[2]) *Antiq.*, 14, 9, 4. 15, 1, 1 e 10, 4.

Digitized by Google

gare naturalmente la scena che ne segue; ipotesi questa resa inverosimile [1]) dalla espressione di Luca, troppo vaga per un personaggio si noto: *un uomo*, ἄνθρωπος τις. Ma anche senza questa ipotesi, è facile spiegare in un modo assai naturale la scena che avvenne fra i genitori di Gesù e questo Simeone, nonchè la parte che vi ebbe la profetessa Anna. Non si ha nemmeno bisogno di supporre, coll'autore *della Storia Naturale del grande profeta* [2]); che Simeone conoscesse già prima la speranza di Maria di partorire il Messia: basta soltanto, con Paulus ed altri, figurarsi la cosa nel modo che segue: animato, al paro di molte persone di quell'epoca, dall'aspettazione della prossima venuta del Messia, Simeone acquista, probabilmente in sogno, la notizia che egli lo vedrà prima di morire. Un giorno, egli non sa resistere al desiderio di visitare il Tempio, ed in quel giorno stesso Maria viene a presentarvi il suo figliuolo la cui bellezza colpisce subitamente Simeone. Scopertagli per intero da Maria la discendenza davidica di quel fanciullo, l'attenzione e l'interesse di Simeone si risvegliano a tale, che Maria non esita a rivelargli le speranze che riposavano su questo rampollo dell'antica casa reale e gli avvenimenti straordinari che le avevano fatte nascere. Queste speranze Simeone le abbraccia con fiducia e con linguaggio ispirato esprime la sua aspettazione ed i suoi timori, che giusta il di lui convincimento debbono avverarsi in quel fanciullo. Per Anna, è ancor meno necessario l'ammettere, coll'autore della *Storia Naturale del gran profeta*, che essendo stata una fra le donne presenti al parto di Maria, ella conoscesse fino d'allora quali speranze si nutrissero di quel fanciullo. Ella aveva appena udito il discorso di Simeone, e animata ella pure dagli stessi sentimenti, diede la sua approvazione a quel linguaggio.

Per semplice che appaia questa spiegazione naturale, essa è tuttavia anche in questo caso non meno stiracchiata che altrove: poichè non solo l'evangelista non dice in nessun luogo che i genitori di Gesù avessero fatto cenno alcuno delle loro straordinarie speranze a Si-

[1]) *Il vangelo di Nicodemo*, c. 16, lo chiama per vero *il gran maestro*, ὁ μέγας διδάσκαλος; ed il Protevangelo di Giacomo, c. 24, lo fa *sacerdote* od anche *gran sacerdote*. Vedi le varianti in Thilo, *Cod. Apocr. N. T.* 1, pag. 271 Confr. 205.

[2]) I, pag. 205 e seg. Anche Hoffmann (pag. 276 e seg.) pretende che non si possa spiegare il discorso dei due vecchi se non che supponendo che essi conoscessero la storia dell'infanzia.

Digitized by Google

meone, prima che egli desse principio al suo discorso inspirato; ma tutto questo racconto eziandio tende per lo appunto a dimostrare che il pio vegliardo, in virtù dello spirito che lo invadeva, riconobbe tosto il fanciullo messiaco; ed è per ciò che il narratore insiste sulle relazioni di Simeone collo *Spirito Santo*, πνεῦμα ἅγιον, per ispiegare il come egli avesse potuto, senza comunicazioni antecedenti, riconoscere in Gesù colui che eragli stato promesso, e predire in pari tempo il corso dei suoi destini. Mentre il nostro evangelo canonico suppone in Simeone stesso, però in forza d'un principio sopranaturale, l'indizio per cui questo vecchio riconosce Gesù, l'*Evangelium infantiæ arabium* pone questo indizio nella persona stessa di Gesù e nel suo aspetto [1]: ciò ch'è più conforme allo spirito della narrazione originale che nol sia la spiegazione naturale, dacchè almeno quel libro apocrifo conserva la parte meravigliosa. Osserviamo però che, oltre le ragioni generali contro la possibilità dei miracoli, un miracolo ha in questa circostanza una difficoltà particolare: l'impossibilità cioè di trovarvi uno scopo degno dell'intervento divino; poichè non vedesi in alcun luogo che questo avvenimento dell'infanzia di Gesù sia stato fomite destinato a propagare la credenza nel Messia in circoli più estesi. Bisognerebbe adunque, come l'intende l'evangelista (v. 26-29), che il miracolo non avesse avuto di mira che Simeone ed Anna, e che in ricompensa della loro pia aspettazione venisse loro concesso di riconoscere il fanciullo messiaco. Ma una giusta idea della Provvidenza non permette di credere che essa operi miracoli per fini così particolari.

Ecco quindi un altro motivo per dubitare del carattere storico della narrazione, tanto più che giusta quanto finora fu detto, essa si riferisce a racconti puramente mitici. Solo non bisogna arrestarsi a questo punto, e dire che probabilmente le vere parole di Simeone furono queste: Potessi io, come è vero ch'io porto questo fanciullo, vedere il neonato Messia! parole alle quali la leggenda, dopo l'avvenimento, avrebbe dato quell'aspetto che or ci si mostra in Luca [2]. Bensì è d'uopo cercare, nel carattere stesso di questa parte della storia evange-

[1] Cap. 6: Viditque illum Simeon senex instar columnæ lucis refulgentem, cum domina Maria virgo, mater ejus, ulnis suis eum gestaret.... et circumdabant eum angeli instar circuli, celebrantes illum, etc.; in Thilo, pag. 71.

[2] Così si esprime E. F, nella memoria *Sui due primi capitoli di Matteo e di Luca*, nel Magazz. di Henke; 5 vol., pag. 169 e seg. Una mezza misura simile si trova in Matthei, *Synopse der vier Evang.*, pag. 3, 5 e seg.

Digitized by Google

lica e nell'interesse della leggenda cristiana primitiva, la causa per cui tali racconti furono posti in giro. Quanto al primo punto, cioè al carattere di questa parte dell'evangelo, non si disconoscerà l'analogia che havvi fra questa scena della presentazione di Gesù al Tempio e la scena della circoncisione di Giovanni Battista narrata dallo stesso evangelista; e l'una e l'altra volta infatti, mercè l'inspirazione dello Spirito Santo, Iddio è ringraziato della nascita di questi salvatori, là per mezzo del padre, qui per mezzo di un pio personaggio, e la loro vocazione futura è profeticamente annunciata. Che poi questa scena venisse attribuita una volta alla circoncisione, l'altra volta alla presentazione nel Tempio, pare un effetto del caso; ma, dal momento che la leggenda aveva così glorificata la presentazione di Gesù nel Tempio, la di lui circoncisione, come avemmo a vedere più sopra, non poteva più dar luogo ad amplificazione di sorta.

Quanto al secondo punto, cioè all'interesse che la leggenda aveva nel creare simili racconti, è facile il formarsene un'idea. Colui che, essendo uomo, manifestossi così visibilmente pel Messia, dovette certo, si pensò, fin dalla sua infanzia, essere riconosciuto come tale da un occhio illuminato dallo Spirito Santo: colui che più tardi si mostrò figlio di Dio con parole e con azioni potenti, colui di certo ancor prima di parlare e di muoversi liberamente portò l'impronta della divinità. Inoltre, se uomini, spinti dallo spirito di Dio, strinsero così di buon'ora Gesù nelle loro braccia con affetto e riverenza, lo spirito che lo animò non poteva essere, come a lui rinfacciavasi, uno spirito impuro; e se un pio profeta predisse, quale conseguenza dell'alta di lui vocazione, le lotte che avrebbe sostenute ed il dolore che il suo destino cagionerebbe a sua madre [1]), ei non era certamente il caso, ma un disegno della divinità, che per questo abisso di avvilimento lo conduceva sul sentiero della sua esaltazione.

Questa spiegazione risulta adunque in senso positivo dalla cosa stessa, in senso negativo dalle difficoltà che presentano le altre spiegazioni; e si deve meravigliare che Schleiermacher l'abbia impugnata dicendo che questo racconto è troppo naturale per esser stato inventato [2]);

[1]) Confr. con le parole dirette da Simeone a Maria: Καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία (v, 35), « E una spada trafiggerà a te stessa l'anima », le parole del salmo messiaco di sventura, XXII, v. 21: ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχήν μου « libera l'anima mia dalla spada ».

[2]) Schleiermacher, *Über den Lukas*, pag. 37. Confr. le osservazioni in contrario esposte nel § XVIII e gli autori citati a pag. 146, nota 4.

Digitized by Google

osservazione che pur non gli impedì d'adottare una simile spiegazione per la nascita di Giovanni Battista. Ugualmente fa meraviglia Neander il quale, in causa di idee esagerate, pretende, contro la stessa spiegazione, che il mito abbia adornato il racconto in discorso di particolari ben più magnifici ancora. Lungi, scrive Neander, dall'invocare semplicemente una purificazione per la madre di Gesù, ed un riscatto per Gesù stesso, il mito avrebbe aggiunto un'apparizione angelica od un avvertimento celeste pel quale Maria od i sacerdoti sarebbero stati sconsigliati dal fare un atto in opposizione colla dignità di Gesù [1]): come se il cristianesimo dell'apostolo Paolo, ed a maggior ragione il giudeo-cristianesimo donde que' racconti derivano, non avessero ritenuto l'idea del Cristo *soggetto alla legge*, γενόμενος ὑπὸ νόμον (Gal., 4, 4) e come se Gesù stesso non si fosse sottomesso al battesimo, precisamente in Luca, senza un antecedente rifiuto per parte di Giovanni Battista. Di maggior peso è la seconda osservazione di Schleiermacher, che cioè, colui che inventò la storia non avrebbe posto vicino a Simeone, Anna, dalla quale non si è neppur tratto alcun partito per la poesia del racconto, e non avrebbe descritto minutamente le particolarità della di lei persona, mentre trascurava il personaggio principale. Ma il far proclamare la dignità di Gesù dalla bocca di due testimoni e porre vicino al profeta una profetessa le sono simmetrie da leggenda. La minuziosa descrizione dell'aspetto della profetessa può essere stata presa da qualche persona reale che ancora viveva, in riputazione di pietà, al tempo della composizione del nostro racconto. In quanto ai discorsi, quello della donna è precipuamente destinato a diffondere la notizia, nella stessa guisa che quello di Simeone volgesi a salutare il fanciullo al momento del suo felice ingresso nel tempio; ma le loro vere parole non poterono venir riportate, poichè tutto avvenne dietro le scene. Schleiermacher, il quale precedentemente ha sostenuto che l'evangelista raccogliesse il proprio racconto mediatamente od immediatamente dalla bocca dei pastori, qui pretende ch'ei lo abbia saputo dalla bocca di Anna, da lui così esattamente descritta; nel che Neander conviene, e non è questo l'unico uncino gettato da Schleiermacher, al quale Neander cerchi aggrapparsi nelle difficoltà succitate dalla critica moderna.

[1]) Neander fa qui (pag. 24 e seg.) delle amplificazioni apocrife, come più sopra degli ornamenti poetici, il carattere del mito. Sì l'una che l'altra cosa è erronea.

Digitized by Google

A questo punto eziandio in cui il racconto di Luca lascia Gesù per alcuni anni, trovasi una frase finale sul prosperoso crescere del fanciullo (v. 40); una frase simile è applicata allo stadio corrispondente della vita di Giovanni Battista, ed entrambe ricordano una formula analoga nell'istoria di Sansone (Jud. 13, 24, e seg.).

§ 39.

Sguardo retrospettivo. Divergenze fra Matteo e Luca intorno alla primitiva residenza dei genitori di Gesù.

La credibilità storica dei racconti evangelici riguardo alla discendenza, alla nascita e all' infanzia di Gesù, venne sino ad ora impugnata per due ragioni; da un lato perchè i racconti in sè stessi contengono molte cose che ripugnano al concetto storico; d'altro lato, perchè le narrazioni parallele di Matteo e di Luca escludonsi reciprocamente, per modo ch'è impossibile che entrambi abbiano ragione; l'uno o l'altro deve necessariamente aver torto, e in conseguenza lo hanno forse ambedue. Una di queste contraddizioni prolungasi dal principio della storia dell'infanzia fino al capitolo a cui siamo giunti. Già più volte noi l'abbiamo incontrata senza però fermarvici sopra, poichè solo a questo punto in cui essa ha prodotti oramai tutti i suoi effetti, noi abbiamo sufficienti dati per convenevolmente apprezzarla. Tale contraddizione è la divergenza di Matteo e di Luca intorno all'originaria residenza dei genitori di Gesù.

Luca, fin da principio indica Nazaret qual domicilio dei genitori di Gesù: qui l'angelo cerca Maria (1, 26), qui si è costretti a figurarsi la casa di Maria, οἶκος (1, 56), da qui i genitori di Gesù si recano a Betlemme pel censo (2, 4); e non appena le circostanze il permettono, essi fanno ritorno in Nazaret, siccome alla *loro città*, πόλις αὐτῶν (v. 39). In Luca, quindi, Nazaret è visibilmente la vera dimora dei genitori di Gesù, ed essi non portansi a Betlemme che per una causa fortuita e per breve tempo.

Digitized by Google

In Matteo, non è detto da principio, ove dimorassero Giuseppe e Maria. Secondo 2, 1, Gesù nacque in Betlemme e siccome non si parla menomamente degli avvenimenti straordinari che, secondo Luca, avean quivi condotti i suoi genitori, così sembra che Matteo stabilisca il loro primitivo domicilio in Betlemme. Qui essi ricevono la visita dei magi, di qui fuggono in Egitto, ed al loro ritorno da questo paese, essi vogliono ancora rientrare nella Giudea: ma un avviso straordinario indica loro Nazaret in Galilea (2, 22). Quest' ultima particolarità rende certezza ciò che prima non era che una conghiettura, cioè che Matteo stabilisce, non già a Nazaret come Luca, ma a Betlemme la ordinaria dimora dei genitori di Gesù, e ch'egli immagina la partenza per Nazaret determinata da impreveduto circostanze.

Il motivo per cui di solito si sorvola a questa contraddizione senza pure addarsene, sta nel modo di narrare proprio a Matteo; e su questa base un commentatore recente pretese che questo evangelista nulla dicesse di differente da Luca circa il domicilio dei genitori di Gesù, atteso che egli non ne faceva neppur motto, poco curandosi dell'esattezza geografica non meno che della cronologica. S'egli ha nominato, dicesi, la residenza posteriore dei genitori di Gesù ed il suo luogo di nascita, gli è solo perchè alcune profezie dell'antico testamento vi si riferivano; non avendo la residenza dei genitori di Gesù, prima della sua nascita, dato luogo ad alcuna citazione simile, Matteo non ne ha fatto parola; silenzio, soggiungesi, che giusta il suo modo di narrare non è una prova che egli ignorasse questo domicilio e neppure ch'ei lo supponesse in Betlemme [1]). Ma ammesso puranche che il silenzio di Matteo sulla prima residenza dei genitori di Gesù in Nazaret e sulle circostanze che motivarono la sua nascita a Betlemme, nulla provi, tuttavia il posteriore scambio di Betlemme per Nazaret dovrebbe essere enunciato in modo da indicare o almeno da lasciare adito a credere che Betlemme fosse semplicemente un luogo di temporanea residenza, e che ritornando a Nazaret i genitori di Gesù fossero tornati al loro vero domicilio. Tale indizio lo si avrebbe se Matteo, dopo il viaggio in Egitto, volendo spiegare la partenza di Giuseppe per Nazaret, facesse così parlare la visione avuta da Giuseppe in sogno: Ora tornate nella terra d' Israele, ed anzi a Nazaret, vostra primitiva residenza, poichè non avete altro a fare in Betlemme, essendosi ora verificata la profezia ov' era detto che il fanciullo messiaco doveva

[1]) Olshausen, *Bibl. Comm.*, 1, pag. 142 e seg.

Digitized by Google

nascere in quella città. Ma poichè Matteo, ci si dice, non bada alla località, noi saremo giusti e non gli domanderemo un indizio positivo: però gli domanderemo una cosa negativa, ch'egli cioè non renda assolutamente impossibile l'ipotesi che Nazaret sia stata l'ordinaria dimora dei genitori di Gesù. Questa esigenza sarebbe soddisfatta se la partenza dall'Egitto per Nazaret non venisse espressamente motivata e se soltanto fosse detto che i genitori di Gesù ritornarono nella terra d'Israele dopo ricevuto un avviso dal cielo, e si portarono a Nazaret. In vero, si avrebbe diritto a sorprendersi nel trovar nominata tutto ad un tratto e senza un precedente avviso la città di Nazaret, invece della città di Betlemme, della quale erasi fino allora parlato. Ciò comprese il nostro narratore, ed appunto per ciò egli volle specificare il motivo della partenza per Nazaret (2, 22 seg.). Ora, questo motivo egli non ce lo dà come avrebbe dovuto darlo nel caso che egli, del pari che Luca, riconoscesse Nazaret per domicilio dei genitori di Gesù: ma lo dà in un modo opposto, il quale prova invincibilmente com'egli supponesse loro un domicilio diverso da quello indicato in Luca; perocchè s'ei non fa andare Giuseppe in Giudea al suo ritorno dall'Egitto, egli accenna, qual unico motivo di ciò, al timore che avevasi di Archelao; nè basta: egli attribuisce a Giuseppe un'inclinazione a portarsi in Giudea; inclinazione che riesce incomprensibile dato che Giuseppe fosse stato chiamato a Betlemme, unicamente dal censo, e la quale non si può spiegare se non che supponendo Giuseppe precedentemente domiciliato in quella città. Da ultimo Matteo, non indicando altro motivo dello stabilirsi in Nazaret fuorchè il timore di Archelao (e la prospettiva del compimento di una profezia) non può certamente supporre un domicilio originario in Nazaret, poichè questo domicilio originario sarebbe stato per Giuseppe una ragione decisiva di ritornarvi, nè altro sarebbe occorso a determinarvelo.

La difficoltà pertanto di una conciliazione tra Matteo e Luca sta in questo, che non si riesce a comprendere come i genitori di Gesù, ritornando d'Egitto, potessero pensare a portarsi di nuovo in Betlemme, se Betlemme non era il luogo del primitivo loro domicilio. E però i commentatori s'adoperarono anzitutto a trovar fuori dei motivi, che avessero potuto produrre, in Giuseppe ed in Maria, il desiderio di ritornare in quella città. Assai per tempo si riscontrano tentativi di questo genere. Giustino martire, appoggiandosi a Luca, il quale sebbene indichi positivamente Nazaret siccome domicilio dei genitori di Gesù, non suppone tuttavia che la città di Betlemme sia

Digitized by Google

completamente ignota a Giuseppe e ne fa il luogo di origine della sua tribù, Giustino, diciamo, sembra designar Nazaret quale residenza e Betlemme qual luogo della nascita di Giuseppe [1]); Credner crede trovare in questo passo di Giustino la sorgente e la conciliazione delle divergenze dei nostri due evangelisti [2]). Ma anzitutto, tale conciliazione non esiste punto, poichè se Nazaret rimane pur sempre il luogo ove Giuseppe aveva la sua casa, non iscorgesi motivo di sorta che d'un tratto potesse suggerirgli, locchè egli tornò dall'Egitto, l'idea di scambiare il luogo che era stato fino allora la sua residenza, pel luogo della sua nascita: tanto più che, secondo lo stesso Giustino, il suo primo viaggio a Betlemme non aveva avuto già per iscopo di stabilirsi in quella città ed era stato unicamente determinato dal censo: motivo che mancava assolutamente al momento del ritorno dall'Egitto. Così la spiegazione di Giustino favorisce Luca e non basta per conciliarlo con Matteo. Ancora meno si può credere che nelle parole di Giustino stia la sorgente dei racconti dei nostri due evangelisti; poichè non comprendesi come il racconto di Matteo, ove non parlasi nè di Nazaret come domicilio, nè del censo come motivo del viaggio a Betlemme, potesse provenire dal passo di Giustino, nel quale questi due fatti sono articolati. D'altronde, laddove, da un lato trovansi due racconti divergenti, e d'altro lato un mezzo termine insufficiente, egli è certo che il mezzo termine non è la cosa primitiva, che i due racconti divergenti non sono la cosa derivata; che anzi accade l'opposto; e già in occasione della genealogia, abbiamo appreso a conoscere il valore che hanno Giustino o le fonti da lui addotte per conciliazioni di questo genere.

Un tentativo più serio di conciliazione, che ritrovasi nel libro apocrifo intitolato *Ev. de nat. Mariæ*, fu approvato e ottenne gran plauso da vari teologi moderni. Secondo questo libro la casa paterna di Maria era in Nazaret; e quantunque ella fosse stata educata nel tempio in

[1]) *Dial. c. Tryph.*, 78: « Giuseppe venne da Nazareth, *ove dimorava*, a Bethlemme *d'onde era* (originario), per farsi censire, ἀνελήλυθει (Ἰωσὴφ) ἀπὸ Ναζαρὲτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βεθλεέμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι ». Tuttavia si potrebbero intendere le parole *d'onde era*, ὅθεν ἦν, come designanti solamente il luogo della sua tribù, sopratutto se si riflette all'aggiunta di Giustino: « Poichè la sua schiatta era della tribù di Giuda, che abita questo paese, ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν.

[2]) *Beiträge zur Einleit. in das N. T.* 1, pag. 217. Confr. Hoffmann, p. 238 e seg., 277 e seg.

Digitized by Google

Gerusalemme ed ivi ella venisse fidanzata a Giuseppe, ella ritornò tuttavia, dopo gli sponsali, presso i suoi genitori, in Galilea. Giuseppe, invece, non solo era nativo di Betlemme, come sembra voglia dire Giustino, ma aveavi eziandio sua dimora e quivi egli condusse Maria [1]). Ma questa conciliazione a sua volta, è troppo favorevole a Matteo, a spese di Luca: il censo, con ciò che vi appartiene, è e doveva essere abbandonato; poichè, se Giuseppe ha casa propria in Betlemme, e non si reca a Nazaret che per cercarvi la sua fidanzata, non può essere il censo il motivo che lo ha chiamato nella prima di queste due città, bensì egli vi avrebbe da sè fatto ritorno dopo alcuni giorni di lontananza. e, sopratutto, se egli aveva in Betlemme la sua dimora, non era bisogno, al suo arrivo in questa città, ch'egli cercasse un *albergo*, καταλυμα, dove neppur trovò posto; ma avrebbe condotto Maria sotto il proprio tetto. Laonde alcuni moderni commentatori, che vogliono approfittare dello spediente offerto dall' apocrifo, senza però abbandonare il censo di Luca, ammettono che Giuseppe avesse bensì abitato e lavorato in Betlemme, ma che egli non vi avesse posseduto una casa propriamente detta, e che lor quando il censo ve lo richiamò all'improvviso, ei non se la fosse ancor procurata [2]). Ma Luca non rappresenta già i genitori di Gesù in Betlemme come ivi domiciliati, e neppure come stranieri che cercassero stabilirvisi; bensì come individui i quali intendono di partire dopo aver fatto un soggiorno possibilmente breve. Se, in tale supposto, i genitori di Gesù appaiono poveri assai, Olshausen, per conciliare la divergenza di cui si tratta, preferisce arricchirli e dice che essi avevano possedimenti tanto a Betlemme quanto a Nazaret: che essi avrebbero potuto stabilirsi sì nell'una che nell'altra città: ma che ignote circostanze, dopo il ritorno dall'Egitto, facevanli propendere per Betlemme fino a quando un avviso celeste volse i loro passi per altra parte. Questo motivo, che Olshausen lascia indeciso, e che faceva desiderare ai genitori di prender domicilio in Betlemme, è precisato da altri commentatori, Heydenreich per es. [3]), giusta i quali parve ai genitori opportuno il far educare nella città di Davide il figlio di Davide che loro veniva accordato.

Qui almeno bisognerebbe che i teologi prendessero esempio dalla

[1]) C. 1. 8. 10.

[2]) Così si esprime Paulus, *Exeg. Handbuch*, 1, *a*, pag. 178.

[3]) *Über die Unzulässigkeit der mythischen Auffassung* (sulla inammissibilità dell'interpretazione mitica) u. s. f. 1, pag. 101.

Digitized by Google

sincerità di Neander per confessare con lui, che Luca non conosce nè questo progetto dei genitori di Gesù di stabilirsi in Betlemme, nè le cause che li indussero a rinunciarvi, e che solamente Matteo è informato di questa particolarità. Ma quali sono adunque le cause di questo preteso mutamento di progetto che Matteo sa indicare? La visita dei magi, la strage degli innocenti, le visioni in sogno al momento della fuga; racconti tutti che, come fu dimostrato, sono privi di un carattere storico, e che quindi non possono servire a motivare da parte dei genitori di Gesù un cambiamento di domicilio. D'altro lato, Neander confessa che il redattore del primo vangelo potè benissimo non saper nulla del motivo particolare che determinò, secondo Luca, il viaggio a Betlemme, ragione per cui potè prendere quest' ultima città per il domicilio originario dei genitori di Gesù; ed aggiunge che in sostanza i due racconti possono trovarsi in un accordo reale, quantunque i due scrittori non abbiano avuto la coscienza di tale accordo [1]). Ma noi domanderemo, come più sopra, su che cosa fonda Luca il viaggio a Betlemme? Sul censo, che, secondo le nostre precedenti ricerche, è un appoggio tanto debole pel racconto di Luca, quanto lo è per quello di Matteo la strage degli innocenti con tutto ciò che le vien dietro. Adunque non si tratta qui di salvare i due fatti narrati, ammettendo che l'uno dei narratori ignorasse ciò che l'altro riferiva; poichè ognuno di essi ha contro di sè, non solo l'ignoranza dell'altro, ma eziandio l'inverosimiglianza del proprio racconto.

È necessario però distinguere ancor più esattamente gli aspetti isolati e gli elementi dei due racconti. Secondo che già si ebbe ad osservare, il cambiamento di domicilio dei genitori di Gesù, di cui parla Matteo, deriva dai racconti non istorici della strage degli innocenti in Betlemme e della fuga in Egitto, di maniera che senza questi non evvi più alcun motivo di mutare ulteriormente di residenza; noi passeremo perciò dalla parte di Luca, il quale fa risiedere i genitori di Gesù nel medesimo luogo, così dopo che prima la nascita del fanciullo. Ma d'altro lato l'asserzione di Luca, che dice Gesù essere nato in luogo diverso da quello nel quale risiedevano i suoi genitori, riposa sopra un dato altrettanto poco storico, cioè sul censo; e senza questo dato non resta più ai genitori di Gesù alcun motivo di intraprendere un sì lungo viaggio all'avvicinarsi del parto di Maria; in ciò adunque noi inclineremo per Matteo, che pone la nascita di Gesù

[1]) L. J. Ch.

Digitized by Google

non in luogo straniero, ma nel domicilio stesso de' suoi genitori. Finora però non abbiamo ottenuto che una conclusione negativa, essere cioè prive di garanzia le asserzioni degli evangelisti che i genitori di Gesù avessero abitato dapprima un luogo diverso da quello in cui poi dimorarono, e che Gesù non fosse nato nell'ordinario domicilio de' suoi genitori. Cerchiamo ora una conclusione positiva ed esaminiamo quale in realtà sia stato il luogo della sua nascita.

A tale riguardo noi siamo condotti per opposte direzioni. In fatti, il luogo di nascita di Gesù, luogo nel quale, secondo i risultati del nostro esame, noi non abbiamo alcun motivo di supporre che i genitori di Gesù non abitassero, è, in entrambi gli evangeli, Betlemme; d'altra parte, il luogo della sua posteriore residenza, che soltanto un'asserzione senza garanzia ci impedisce, giusta gli stessi risultati, di considerare come il primitivo suo domicilio, e per conseguenza come il suo luogo di nascita, è, egualmente in ambedue gli evangeli, Nazaret. La contraddizione è insolubile se le due direzioni ci attirano con ugual forza: ma essa si risolve tosto che una delle corde si spezzi e ci lasci, senza ostacolo, seguire l'altra direzione. Consideriamo dapprima il valore dell'asserto che pone la posteriore residenza dei genitori di Gesù nella città galilea di Nazaret. Esso non si basa soltanto sui passi del secondo capitolo di Matteo e di Luca, ove è detto che i genitori di Gesù risiedevano a Nazaret dopo la sua nascita, ma si appoggia su di una non interrotta serie di dati presi dagli evangeli e dalla più antica storia ecclesiastica. Il Galileo, il Nazareno era il perpetuo nome di Gesù. Filippo lo presenta per Gesù di Nazaret a Natanaele, il quale risponde a cotesta presentazione, chiedendo: Qual cosa buona può produrre Nazaret? (Giov. 1, 46 seg.). Nazaret è designato non solo come il luogo *ove egli era stato educato*, οὗ ἦν τεθραμμένος (Luca, 4, 16), ma anche come sua *patria*, πατρίς (Matt, 13, 34; Marco 6, 1). Nel mondo egli è distinto col soprannome di Gesù il Nazareno (Luca 18, 37), ed è invocato con questo nome dai demoni (Marco 1, 24). Anche sulla croce l'inscrizione lo indica qual Nazareno (Giov. 19, 19) e, dopo la sua risurrezione, gli apostoli annunciano per ogni dove Gesù di Nazaret, (A. Ap., 2, 22) ed operano miracoli nel suo nome di Nazareno (A. Ap., 3, 6). I suoi partigiani, ancor lungo tempo dopo di lui, furon chiamati Nazareni, e solo più tardi questo nome passò ad una setta eretica [1]). Tale denominazione suppone che, se Gesù

[1]) Tertull. *Adv. Marcion*, 4, 8. Epiph., *Hæres.* 29, 1.

Digitized by Google

non era nativo di Nazaret, per lo meno vi aveva fatto un soggiorno ben lungo; soggiorno il quale non può comprendere che il primo periodo della sua vita trascorso nel seno della famiglia, poichè Gesù, giusta informazioni degne di fede (Luca 4, 16 seg. ed i passi paralleli), durante la sua vita pubblica, non soggiornò che temporaneamente in Nazaret. La sua famiglia adunque, ed in particolare suo padre e sua madre, devono avere abitato Nazaret durante la infanzia di lui; e se è provato che essi vi abitarono una volta, è d'uopo ammettere che vi abitarono sempre, non avendo noi alcun motivo storico di ammettere ch'essi abbiano mutato domicilio; dimodochè l'una delle due asserzioni contraddittorie ha tutta la solidità che si può ritrovare in fatto di antichità così remota ed oscura.

Tuttavia anche l'altra proposizione, che cioè Gesù sia nato in Betlemme, non basasi soltanto sul primo capitolo dell'evangelo, ma eziandio su di una aspettazione autorizzata da una profezia, giusta la quale il Messia doveva nascere in Betlemme (paragonisi il passo con Matteo 2, 5 e seg.; Giov. 7, 42); è questo però un appoggio pericoloso, di cui volentieri farebbe a meno colui che vuol conservare per fatto storico la nascita di Gesù in Betlemme; giacchè quando la narrazione del compimento di un fatto è preceduta da una lunga aspettazione del fatto medesimo, si è naturalmente inclinati a sospettare che il racconto, in cui si dice che la cosa aspettata avvenne, debba la sua origine alla credenza in cui erasi che la cosa stessa dovesse avvenire. A maggior ragione il sospetto sarebbe giustificato se questa aspettazione fosse mal fondata; e qui n'è il caso, poichè l'avvenimento avrebbe dovuto confermare una falsa spiegazione di una profezia. Laonde questo fondamento profetico, su cui si stabilisce Gesù essere nato in Betlemme, toglie ogni sua forza alla base storica che potrebbe esistere nel capitolo secondo di Matteo e di Luca; perciocchè la notizia data dai due evangelisti, basandosi sulla spiegazione della profezia, cade insieme con questa. Tolti i due motivi indicati, invano se ne cerca un altro che autorizzi a provare la nascita di Gesù in Betlemme; in niun altro luogo del nuovo testamento parlasi della nascita di Gesù in questa città: in nessun luogo si ha traccia di un rapporto qualsiasi di Gesù con questo preteso luogo di sua nascita, ed egli non fa neppure a Betlemme una sua visita, onore ch'ei non rifiuta all'indegna Nazaret; in nessun luogo egli invoca il fatto della sua nascita in questa città come prova concomitante del suo carattere messiaco; e tuttavia egli vi è sollecitato nel modo più pre-

Digitized by Google

ciso, perciocchè molti prendono ombra della sua origine galilea, ed obbiettano che il Messia deve venire da Betlemme, città di David (Ioh. 7, 42) [1]). In vero Giovanni non dice che queste obbiezioni sieno state fatte in presenza di Gesù [2]): ma, poichè immediatamente prima, riferendo un discorso di Gesù, egli vi aggiunge la riflessione che in allora lo *spirito santo*, πνεῦμα ἅγιον, non era ancora disceso, sarebbe pure stato a proposito l'aggiungere qui in forma di spiegazione, che il popolo non conosceva peranco la nascita di Gesù in Betlemme. Tale osservazione sembrerà troppo insignificante per un apostolo come Giovanni; tuttavia, certo si è che nel suo vangelo si ebbe *parecchie volte* a parlare dell'opinione in cui si era che Gesù fosse nativo di Nazaret, e della repulsione che codesta opinione eccitava; egli avrebbe adunque dovuto, se fosse stato a sua conoscenza che Gesù era nato altrove, fare un' osservazione correttiva; ciò tralasciando, egli, con una falsa apparenza, faceva credere ai suoi lettori che egli pure ritenesse Gesù nativo di Nazaret. Ora, non è soltanto nel passo sopracitato che si tratta della repulsione eccitata dall'origine nazarena di Gesù; in altra parte (1, 46 seg.) si vede Natanael scandalizzarsene, senza che perciò l'opinione formatasi venga rettificata mediatamente od immediatamente: poichè, in seguito, non gli si dice già che questo uomo dabbene non sia realmente di Nazaret; per contrario gli si fa sapere che anche da Nazaret può venire qualche cosa di buono. Esser nato a Betlemme, era una circostanza importante per confermare la credenza del suo carattere messiaco; se pertanto egli era realmente nato in questa città, sia pure in modo accidentale, non si comprende come i suoi potessero chiamarlo costantemente il Nazareno, senza contrapporre a questo sopranome, che i suoi avversarii pronunciavano con accento ostile, l'onorevole ed apologetico titolo di Betlemita. Laonde si è privi di ogni valevole testimonianza storica che autorizzi a collocare la nascita di Gesù in Betlemme. Anzi sonvi pure fatti storici positivi contrari a questa opinione; egli è certo infatti, che i genitori di Gesù abitarono Nazaret dopo la sua nascita e, non v'ha dubbio, anche prima, poichè non abbiamo alcun indizio che ci autorizzi a credere il contrario; è certo ancora, mancando ogni indicazione contraddittoria degna di fede,

[1]) Confr. K. Ch. L. in Schmidt's, *Bibliothek*, 3, 1, pag. 123 e seg.; Kaiser, *Bibl. Theol.*, 1, pag. 230.

[2]) Su di ciò si appoggia, fra gli altri, Heydenreich, *Über die Unzulässigkeit, etc.*, 1, pag. 99.

Digitized by Google

che Gesù non nacque in un luogo diverso da quello del domicilio dei suoi genitori: duplice certezza non conciliabile colla narrazione che pone la sua nascita in Betlemme. Non occorre dunque uno sforzo per rinunciare a quest' ultima città, e noi in mancanza d' una traccia sicura che ci conduca altrove, ammetteremo che Gesù sia nato con tutta verosimiglianza a Nazaret.

Su questo punto i due evangelisti sarebbero nel rapporto seguente: ognuno d'essi, nelle circostanze accessorie ha ragione e torto a metà: Luca ha ragione di sostenere che il domicilio anteriore dei genitori di Gesù è lo stesso del loro domicilio posteriore, e qui Matteo ha torto; Matteo sta nel vero quando dice che il luogo di nascita di Gesù è lo stesso del luogo di residenza de' suoi genitori, e qui l'errore è dal lato di Luca. In sostanza poi, Luca ha pienamente ragione nel far dimorare a Nazaret i genitori di Gesù, cosi prima che dopo la nascita del loro figlio; e Matteo, il quale dice ch' essi vi si stabilirono dopo la nascita di Gesù, annuncia un fatto vero a metà: ma sostenendo che Gesù nacque a Betlemme, tutti e due hanno decisamente torto. Ora, donde viene tutto ciò ch'evvi di falso in entrambi? Dall'opinione giudaica da loro accolta, che il Messia dovesse nascere in Betlemme. Donde viene ciò che essi hanno di vero? Dal fatto ch'essi trovarono già stabilito, che Gesù era sempre passato per Nazareno. Donde viene infine l' ineguale proporzione del vero e del falso che si scorge in entrambi, e la predominanza del falso nel racconto di Matteo? Dal diverso modo con cui l'uno e l'altro cercarono connettere i loro racconti colle premesse stabilite più sopra. Vi erano da conciliare due punti; un fatto storico, che cioè, Gesù era conosciuto come Nazareno, ed un' esigenza profetica secondo la quale, come Messia, egli doveva esser nato in Betlemme. Matteo, o piuttosto la leggenda che egli seguì, in ragione della predominante tendenza ad applicare le profezie che notasi in questo vangelo, presentò la conciliazione in guisa che la profezia indicante Betlemme vi ebbe il sopravvento; laonde questa città fu considerata siccome il soggiorno primitivo dei genitori di Gesù, e Nazaret siccome un asilo ove essi furono condotti più tardi dal seguito delle cose. Pel contrario, Luca, più fedele nel raccogliere fatti storici, diede, adottando una modificazione della leggenda o modificandola egli stesso, il sopravvento a Nazaret, città indicatagli dalla storia; egli ne fece il domicilio dei genitori di Gesù, ed il loro soggiorno a Betlemme non fu considerato che quale residenza temporaria occasionata da una fortuita circostanza.

Digitized by Google

Così essendo le cose nessuno vorrà lasciare, come Schleiermacher [1]) indecisa la questione del rapporto dei due racconti col fatto reale, nè come Sieffert [2]), decidersi esclusivamente per Luca [3]) *a*).

[1]) *Über den Lukas*, pag. 49. Una simile titubanza si scorge in Theile, *Zur Biographie Jesu*, pag. 15.

[2]) *Über den Ursprung*, u. s. w. pag. 68 e seg., e pag. 138.

[3]) Confr. Ammon, *Fortbildung*, 1, pag. 194 e seg.; De-Wette. *Exeget. Handbuch*, 1, 2, pag. 24 e seg.; George, pag. 84 e seg. È un fatto che varii narratori cercano differenti narrazioni di uno stesso dato, e che poscia le spiegazioni vengono spesso riunite anche in un solo e medesimo libro. Di ciò si hanno moltissimi esempii nell'antico testamento. Così la Genesi, come fu notato più sopra, dà tre derivazioni del nome Isacco, pag. 194; due del nome di Giacobbe (25, 26, 27. 36); due dei nomi di Edom (25, 25, 25, 30) e di Bersaba (21, 31; 26, 33). Confr. De-Wette, *Kritik der mos. Geschichte*, pag. 110, 118 e seg. e i miei *Scritti Polemici*, 1, 1, pag. 83 e seg.

NOTE CRITICHE AL CAPITOLO QUARTO.

a) Le osservazioni dello Strauss in questo lungo capitolo cominciano dal censo, motivo segnato dall'evangelista, del viaggio di Giuseppe e di Maria a Betlemme, dove nacque Gesù. Le conclusioni dell'autore vengono a questo, che, o la narrazione dell'evangelista è contraria alla storia, o la nascita di Gesù è assai posteriore all'epoca in che viene comunemente creduta. La ragione poi dell'evangelo di aver narrato quello che narra è così spiegata dallo Strauss. « Il vero si è che il nostro evangelista sapeva benissimo che cosa Maria andasse a fare in Betlemme; ella vi andava a compiere la profezia di Michea, il quale aveva detto che il Messia nascerebbe nella città di Davide. Partendo dalla supposizione che i genitori di Gesù avessero avuta la loro vera dimora in Nazaret, egli cercò un pretesto per condurli a Betlemme il momento della nascita di Gesù. Null'altro gli si parò dinanzi tranne il celebre censimento, e vi si afferrò con tanto minore esitanza, in

Digitized by Google

quanto che avendo un concetto assai confuso dello stato politico di quell'epoca, egli ignorava le numerose difficoltà inerenti a siffatta combinazione ».

Noi moveremmo una domanda: è egli possibile che i contemporanei di Gesù, testimoni della sua predicazione, dei suoi prodigi, dei suoi atti, e che lo seguivano, come discepoli, dappertutto, non sentissero mai il bisogno, o la curiosità di sapere ove egli fosse nato? È possibile che non si facesse ogni studio, ogni indagine per conoscere questo luogo, che i credenti dovettero reputare santificato dalla nascita del redentore? E se, come è certissimo, si parlò di questo luogo, ed i contemporanei lo conobbero, è egli credibile che l'evangelista per acquistar fede alla profezia di Michea volesse contrariare ciò che si sapeva da tutti, e che per tradizione dovevan conoscere anco coloro che vennero dopo ai contemporanei di Gesù? In faccia a queste ragioni, sopratutto in faccia alla difficoltà che non si conoscesse il luogo di nascita di Gesù, noi riteniamo come certo che Egli sia nato in Betlemme, altrimenti saremmo costretti ad ammettere, cosa incredibile, che i contemporanei ignorassero o non volesser mai conoscere il luogo di nascita di Colui che era adorato qual Dio e che con la sua predicazione cangiava la faccia del mondo. Ma la questione più essenziale versa sull'affare del censo, motivo addotto dall'evangelista del viaggio di Giuseppe e di Maria a Betlemme; e su tale questione crediamo con altri apologisti, che in quell'epoca, comunque il censo non fosse ancor decretato, si facevano da parte dei Romani i tentativi di stabilirlo, e che perciò era necessario di iscriversi per venir poi alla giusta ripartizione dell'imposta. Ad ogni modo, in una delle note precedenti abbiamo manifestata una nostra opinione circa la ispirazione sopranaturale, e questa nostra opinione ci porta ad ammettere come fatto essenziale la nascita di Gesù in Betlemme; e non le ragioni accessorie che abbiano condotto Maria e Giuseppe in quella contrada. È un fatto che i critici di questo passo del Vangelo non ci hanno ancora segnato dove Gesù nacque, se egli non nacque in Betlemme, e le ragioni di sopra esposte ci danno la certezza storica che l'Evangelista non poteva che dire la verità o venire in contrasto co' contemporanei e con la tradizione, e farsi dar dello stolto, come stolti chiamerebbero noi, se oggi, per provare che Napoleone I non era italiano, ma francese, dicessimo ch'ei nacque a Marsiglia o a Lione.

Quanto all'apparizione degli Angeli ai pastori per annunziare loro la nascita del Messia, ecco come Luca rapporta l'avvenimento, e i suoi effetti immediati:

« Or nella medesima contrada vi erano de' pastori, i quali dimoravano fuori ai campi, facendo le guardie della notte intorno alla lor greggia.

Digitized by Google

« Ed ecco un angelo del Signore si presentò a loro, e la gloria del Signore risplendè dintorno a loro; ed essi temettero di gran timore.

« Ma l'Angelo disse loro: Non temiate; perciocchè io vi annunzio una grande allegrezza, che tutto il popolo avrà.

« *Cioè*, che oggi, nella città di Davide, vi è nato il Salvatore che è Cristo, il Signore.

« E questo ve *ne sarà* il segno; voi troverete il fanciullino fasciato, coricato nella mangiatoia.

« E in quello stante vi fu con l'angelo, una moltitudine dell'esercito celeste, lodando Iddio e dicendo:

« Gloria a Dio ne' luoghi altissimi, pace in terra, benivoglienza inverso gli uomini.

« Ed avvenne che, quando gli angeli se ne furono andati da loro al cielo, quei pastori disser fra loro: Or passiamo fino in Betlem, veggiamo questa cosa ch'è avvenuta, la quale il Signore ci ha fatto assapere.

« E vennero in fretta, e trovarono Maria e Giuseppe, e il fanciullino, che giaceva nella mangiatoia.

« E vedutolo divulgarono ciò che era loro stato detto di quel piccol fanciullo.

« E tutti coloro che gli udirono si meravigliarono delle cose ch'erano lor dette da' pastori.

« E Maria conservava in sè tutte queste parole, conferendole insieme nel cuor suo.

« E i pastori se ne ritornarono glorificando e lodando Iddio di tutte le cose che avevano udite e vedute secondo ch'era loro stato parlato.

Dal quale racconto si vede il fine dell'apparizione degli angeli, e che questo fine fu raggiunto. Ora lo Strauss ci dice « Primieramente si può con ragione domandare a che dovesse servire l'apparizione degli angeli. La risposta più naturale si è: far conoscere la nascita di Gesù. Ma l'apparizione angelica la fa conoscere così poco, che i Magi sono primi a recare alla vicina Gerusalemme l'annuncio del neonato Re de' Giudei; e nel corso della storia non trovasi più traccia alcuna di questo avvenimento che segnalò la nascita di Gesù. Lo scopo adunque di cotesta apparizione straordinaria non può di certo essere stato quello di far sapere ai lontani che Gesù era nato, perocchè altrimenti Iddio avrebbe fallito al suo intento. » Dunque secondo lo Strauss il fine non fu raggiunto, mentre secondo noi fu raggiunto appuntino. Ci pare strano che si voglia sindacare quali fossero o non fossero le disposizioni morali dei pastori, e quale il fine a cui la Provvidenza volesse arrivare per mezzo dell'apparizione

Digitized by Google

angelica. Dovrebbe bastare il constatare che i pastori conobbero la nascita del Messia, e ne parlarono ai loro compagni, quantunque la loro voce e la notizia dell'avvenimento non arrivassero a Gerusalemme. Se si ammette la Provvidenza, si deve eziandio ammettere come giusto e sapiente ciò che la Provvidenza fa e i mezzi dei quali si serve, e la sfera della sua azione, perciocchè tutto questo è sempre in proporzione ed in relazione col fine che la Provvidenza vuole raggiungere, comunque l'occhio umano, adusato ad altre proporzioni e ad altre relazioni, non trovi di che completamente appagarsi. Certo è che nell'avvenimento e nei suoi effetti noi non troviamo contraddizione o altro, e vi si può riconoscere l'ordine della Provvidenza tal quale si può ammettere da una buona filosofia.

Seguendo il nostro principio, che i Vangeli si completano l'un l'altro, passiamo al racconto dei Magi e della stella apparsa loro. S. Matteo nel capo II narra quell'avvenimento in questo modo: « Ora essendo Gesù nato in Betleem di Giudea, a' dì del Re Erode, ecco de' Magi d'Oriente arrivarono in Gerusalemme.

« Dicendo: Dov'è il Re de' Giudei, che è nato? conciossiachè noi abbiamo veduta la sua stella in Oriente, e siamo venuti per adorarlo.

« E il Re Erode udito *questo* fu turbato, e tutta Gerusalemme con lui.

« Ed egli, raunati tutti i principali sacerdoti, e gli scribi del popolo, s'informò da loro dove il Cristo doveva nascere.

« Ed essi gli dissero: In Betleem di Giuda; perciocchè così è scritto per lo profeta.

« E tu, Betleem, terra di Giuda, non sei punto la minima fra i capi di Giuda; perciocchè da te uscirà un Capo, il quale pascerà il mio popolo Israele.

« Allora Erode chiamati di nascosto i Magi, domandò loro del tempo appunto che la stella era apparita.

« E, mandandoli in Betleem, disse *loro*: Andate, domandate diligentemente del fanciullino, e, quando l'avrete trovato, rapportatemelo, acciocchè ancora io venga, e l'adori.

« Ed essi udito il Re, andarono; ed ecco, la stella, che avevano veduto in Oriente, andare dinanzi a loro, finchè giunta disopra al luogo dov'era il fanciullino, vi si fermò.

« Ed essi, veduta la stella, si rallegrano di grandissima allegrezza.

« Ed entrati nella casa, trovarono il fanciullino, con Maria, sua Madre, e gittatisi *in terra* adorarono quello; e aperti i lor tesori, gli offrirono doni, oro, incenso, e mirra.

Digitized by Google

« Ed avendo avuta una rivelazione divina in sogno, di non tornare ad Erode, per un'altra strada si ridussero al loro paese ».

Lo Strauss trova delle gravi stranezze in questo racconto, che noi non sappiamo ritrovare. A lui pare strano che Magi pagani potessero comprendere il significato sopranaturale dell'apparizione di quella stella. Pria di tutto diremo che anco i Magi pagani potevano aver conoscenza dall'aspettazione di quelli di Gerusalemme e delle profezie dei loro libri. Poi non la dottrina ortodossa, ma il buon senso ci debbono insegnare che un miracolo, un segno qualunque esteriore voluto dalla Provvidenza, debb'essere accompagnato da quel lume interno che rivela allo spirito il significato del miracolo o segno esteriore. La Provvidenza, che certamente voleva la conversione dei Pagani alla nuova dottrina che doveva predicarsi dal Cristo, dovette con l'apparizione di quella stella persuadere i Magi non solo che veramente era nato l'aspettato dai Giudei, ma eziandio che egli fosse degno di offerte e di adorazioni.

Nè questo era un confermare gli errori della astrologia; ma piuttosto un far conoscere che al disopra degli astri eravi l'autore dell'universo potente a cangiare il corso delle stelle e a farle servire ai suoi disegni. Per altro noi portiamo opinione che quel miracolo non sia stato una vera apparizione di stella, ma un fatto sopranaturale accaduto nella mente dei Magi. È dottrina ortodossa, che sta fino a quando starà la possibilità dei miracoli, che i fatti sopranaturali possano compiersi realmente nelle cose fuori di noi, e possono compiersi in noi stessi; inquantochè noi vediamo un fatto straordinario, ma non si vede che da colui nel quale accade. Noi pensiamo che la stella apparsa ai Magi non sia stato un fatto reale nel firmamento, ma un fatto sopranaturale accaduto per opera della Provvidenza nella mente dei Magi, e che essi riferivano al difuori: il mezzo era sempre provvidenziale, ma particolare e senza sconcertare in nulla il sistema degli astri, il quale sconcerto, succedendo sotto gli occhi di tutti, non poteva più produrre effetti particolari quali la Provvidenza li voleva.

Ci giova il tornare a dire che lo Strauss non ammette neppure la possibilità del miracolo, e che questa recisa negazione dall'azione immediata di Dio sulla natura lo trascini a disconoscere ciò che una filosofia più ragionata ammette o come vero o come possibile.

Non ci paiono molto felici le osservazioni dell'autore sulla condotta di Erode relativamente al neonato ed ai Magi. Ciò che la storia evangelica in tutto questo ci presenta è il timore di Erode in faccia al nuovo re, il suo desiderio di sapere dove e quando egli fosse nato, e la sua intenzione di

Digitized by Google

spegnerlo. I Magi non tornano a lui, com'egli aveva loro raccomandato, e resta nell'ignoranza e nel turbamento. Ei si comprende come sia facile, in vista dei fatti che seguirono, ragionare secondo il proprio talento, e dire come le cose avrebbero dovuto avverarsi, se si voleva evitare l'incomprensibile di certi fatti, il mistero di certi avvenimenti. Ma anco su questo terreno noi avremmo molto da opporre al ragionamento dello Strauss. E pria di tutto, se il raggiungere il fine giustifica la disposizione e l'ordinamento dei mezzi, noi dobbiamo convenire che i mezzi adoperati dalla Provvidenza siano stati i più convenienti, perchè il fine fu raggiunto, la conservazione cioè di Gesù che doveva fondare la nuova religione. Troviamo logica la condotta di Erode, il quale se avesse mandato persone sue coi Magi, avrebbe messi costoro in sospetto e fallito il suo disegno. In un tiranno non sempre han luogo i migliori consigli, e perchè facilmente si affida alla simulazione ed all'inganno, resta di sovente ingannato. Erode dovette pensare che i Magi, non avendo interesse di sorta che il re fosse Erode o altri, dovessero ritornare a lui, dirgli sicuramente dove avevan visto il neonato, e dargli così la facilità di spegnerlo. Questo ci par naturale, naturalissimo; e non sapremmo trovare ragione per la quale i fatti dovevano necessariamente accadere altrimenti.

Della stella abbiamo detto di sopra; e perciò non torniamo su quanto ne dice lo Strauss, che per ridire la nostra opinione, cioè che quel miracolo non sia stato una stella vera, o cometa o altro nel firmamento, ma un fatto sopranaturale avvenuto nella mente di coloro che dissero di aver veduta una stella.

Sull'uccisione dei bambini ordinata da Erode, l'autore incontra dei dubbi, perchè non trova questo atroce fatto narrato da altri storici. A noi non pare esser questa una ragione di negare la relazione del vangelo. È un fatto atroce, ma nella piccola città di Betlem pochi dovevano essere i bambini nati da due anni in qua; e la narrazione evangelica pare più intesa a far rilevare l'atrocità del fatto che il gran numero degli uccisi. Si era poi in tempi, quando l'umano sangue si versava a torrenti, e quando tai fatti, comunque abbominevoli, potevano dagli storici non essere riportati, per dar luogo a fatti ancora più universali ed atroci. Il dire che il fatto venne rapportato per fare avverare la profezia è un'asserzione gratuita come quella della fuga in Egitto, e dal ritorno di Gesù a Nazaret. Le profezie si sono avverate, e bisogna provare che i fatti non accaddero quali sono rapportati dal vangelo, per venire alla conclusione che furon creati e narrati al semplice scopo di fare avverare la profezia, e di acquistar fede messiaca a Gesù.

Digitized by Google

Sulla presentazione di Gesù al tempio troviamo il racconto al capo secondo di Luca. Allo Strauss il miracolo del riconoscimento da parte di Simeone non pare degno della Provvidenza, perchè gli effetti che ne seguirono furono troppo limitati. Ma lo Strauss saprebbe egli contare gli effetti che quel miracolo ha prodotto in tutti i secoli cristiani nell'animo di coloro che lo hanno letto e studiato? Perchè non ammettere nell'ordine della Provvidenza il disegno di attuare un fatto i cui effetti debbono venire in tempi lontani a quello in cui il fatto stesso avviene?

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO QUINTO.

PRIMA VISITA AL TEMPIO ED EDUCAZIONE DI GESÙ.

§ 40.

Gesù nel tempio in età di dodici anni.

Il vangelo di Matteo tace di tutto l'intervallo trascorso fra il ritorno dall'Egitto dei genitori di Gesù, e il suo battesimo per mezzo di Giovanni Battista; e Luca stesso non narra che una sola avventura accaduta nel lungo spazio compreso tra la sua prima infanzia e l'età virile, il modo cioè con cui, in età di dodici anni egli si comportò nel tempio di Gerusalemme (2, 41 - 52). Questo racconto dell'adolescenza di Gesù differisce, secondo la giusta osservazione di Hesse [1]) dai racconti relativi alla sua infanzia che finora si esaminarono: e differisce in questo che Gesù non vi sostiene più una parte semplicemente passiva, ma vi dà una prova dell'alta sua destinazione. In ogni tempo si attribuì un valore particolare a questa prova, riguardandosi in essa additato il momento in cui surse intera in Gesù la coscienza di ciò ch'egli era [2]).

Nell'età di dodici anni, nella quale, secondo l'usanza giudaica, il

[1]) *Geschichte Jesu*, 1, pag. 110.
[2]) Olshausen, *Bibl. comm.* 1, pag. 145 e seg.

Digitized by Google

fanciullo prendeva parte egli pure ai sacri riti, Gesù, narra il racconto, fu condotto a Gerusalemme da' suoi genitori, che, a quanto pare, lo condussero in allora per la prima volta alla festa di Pasqua. Trascorso il tempo della festa, i genitori si posero in viaggio per far ritorno a casa. Sulle prime essi non si turbarono al non vedere secoloro il figliuolo, credendo ch'ei si trovasse fra la compagnia dei viaggiatori; e fu solo dopo aver fatta una giornata di cammino, e dopo averlo cercato invano fra i parenti ed i conoscenti, ch'essi ritornarono a Gerusalemme per averne notizia. Questa condotta dei genitori di Gesù può sorprendere. Dovendosi in essi supporre una accurata sorveglianza sul fanciullo celeste che loro era stato affidato, non si comprende come essi l'abbiano trascurato per tanto tempo: e per questo da vari fu mosso loro rimprovero di negligenza e di dimenticanza dei proprii doveri [1]). Generalmente si adduce a giustificazione dei genitori di Gesù che quella maggior libertà concessa al figlio era facilmente concepibile con una educazione liberale [2]); ma, anche secondo le idee moderne, una simile trascuranza del dodicenne fanciullo da parte dei genitori, è qualche cosa più che semplicemente liberale: che cosa doveva poi essere colle rigide idee che i popoli antichi, compresi gli Ebrei, avevano sull'educazione dei fanciulli? Qui particolarmente soggiungesi, che siccome i genitori di Gesù conoscevano il loro figlio, essi potevano fidarsi abbastanza del suo giudizio e del suo carattere, per non aver nulla a temere riguardo a lui da questa libertà accordatagli [3]); ma le angustie ch'essi provarono in seguito, lasciarono scorgere che essi non erano poi tanto sicuri su tale riguardo. Il contegno dei genitori rimane quindi pur sempre inaspettato, senza però essere incredibile e senza nulla torre alla verosimiglianza del racconto: poichè i genitori di Gesù, almeno per noi, non sono santi, ai quali non si possa rimproverare alcun errore.

Ritornati a Gerusalemme, essi ritrovano, il terzo giorno, il loro figlio nel tempio, senza dubbio in una delle sale esterne ed in mezzo ad una riunione di dottori. Egli era intento a conversar seco loro, ed eccitava l'ammirazione generale (v. 45 seg.). Da alcuni indizi sembrerebbe che qui Gesù occupasse, rispetto ai dottori, una posizione

[1]) Olshausen, l. cit., pag. 146.

[2]) Hase, *Leben Jesu*, § 37.

[3]) Heydenreich, *Über die Unzulässigkeit*, etc. 1, pag. 105: Tholuk, *Glaubwürdigkeit*, pag. 216 e seg.

Digitized by Google

superiore a quella che poteva convenirsi ad un ragazzo di dodici anni. Già, la parola *assiso*, καθεζόμενον (v. 46), eccitò degli scrupoli; perocchè, da quanto i giudei ne fecero conoscere, e' non fu che dopo la morte del rabbino Gamaliel, avvenuta molto tempo dopo, che gli allievi dei rabbini presero l'abitudine di sedersi: fino a quel tempo essi erano costretti a rimanersi in piedi [1]); ma questa tradizione giudaica va soggetta a dubbio [2]). Si trovò pure singolare che Gesù non fosse solo *ascoltatore*, ἀκούων, ma prendesse eziandio la parola per interrogare, ἐπερωτῶν e ch' egli sembrasse comportarsi verso i dottori da loro maestro. In vero la è questa la parte che gli viene attribuita dai vangeli apocrifi, secondo i quali Gesù, già prima d'aver tocchi i dodici anni, confonde i dottori colle sue domande [3]), e scopre a colui che gl'insegnava l'alfabeto, il significato mistico delle lettere [4]); anzi, secondo questi stessi apocrifi, nella visita al tempio, egli pone in discussione alcune questioni controverse come quella sul Messia figlio ad un tempo e Signore di David (Matteo 22, 41 seg.) [5]) e bentosto risolve ogni difficoltà [6]). Senza dubbio se le parole *interrogare* e *rispondere* ἐρωτᾶν, ἀποκρίνεσθαι avessero a intendersi, come se Gesù rappresentasse in questa scena la parte di dottore, tale particolarità si poco naturale [7]), ci farebbe sospettare del racconto evangelico. Nulla però ci obbliga ad intendere in questo modo cotali espressioni; poichè, secondo l'usanza giudaica, l'insegnamento rabbinico era tale che non solo i maestri interrogavano gli scolari, ma questi eziandio interrogavano a loro volta i maestri quando abbisognavano di spiegazioni sopra dati punti [8]). Qui dunque possiamo ammettere con tanto maggior verosimiglianza alcune domande adatte ad un fanciullo, in quanto che il nostro testo, e a quel che sembra, non a caso, fa cadere l'ammirazione dei dottori non già sulle domande ma sulle risposte di Gesù ἀποκρίσεις. Era questo infatti il miglior modo pel quale Gesù potesse dimostrarsi un intelligente al-

[1]) Megillah, f. 21 in Lightfoot, su questo passo.
[2]) Vedi Kuinël, in Luc. pag. 353.
[3]) *Evangel. Thomæ*, c. 6 e seg.; in Thilo, pag. 288 e seg.; et *Evang. infant. arab.*, c. 48 e seg., pag. 123 e seg. in Thilo.
[4]) *Ibidem.*
[5]) *Evang. inf. arab.*, c. 50.
[6]) Nel cap. citato e nel successivo; confr. *Ev. Thomæ*, c. 19.
[7]) Così la giudica anche Olshausen, pag. 151.
[8]) Vedi le prove (per es. *Hieros. Taanith*, 67, 4) in Welstein e Lightfoot, su questo passo.

Digitized by Google

lievo. Ciò che potria sembrare più difficile ad ammettersi è lo stare del giovane Gesù seduto *in mezzo ai maestri*, ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων: perocchè ciò che addicevasi ad un allievo, e ce lo dice l'apostolo Paolo (A. Ap. 22, 3) era d'istruirsi *ai piedi* dei rabbini, παρὰ τοὺς πόδας. Costoro adagiavansi in sedili, gli allievi erano seduti per terra [1]), ma non prendevano posto in mezzo ai maestri. Credesi, è vero, poter ispiegare l'espressione *nel mezzo* ἐν μέσῳ, ora nel senso esclusivo di seder fra i maestri, stando questi cioè seduti sulle loro sedie, e in *mezzo a loro* Gesù *seduto* per terra con altri allievi [2]), ora nel senso generico di *trovarsi in compagnia dei maestri*, cioè nella sinagoga. Ma, secondo il senso delle parole, lo *star seduto in mezzo ad alcuni*, καθέζεσθαι ἐν μέσῳ τινῶν, sembra significare se non un posto d'onore, come Schœttgen reputa *in majorem Jesu gloriam* [4]), per lo meno una posizione eguale a quella occupata dagli altri. Si proponga solo un istante a sè medesimi questa domanda: Avrebb'egli armonizzato collo spirito del nostro racconto il mettere, invece del καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων *seduto in mezzo ai dottori*, la formula καθ. παρὰ τοὺς πόδας τ. δ., *seduto appiedi dei dottori?* Lo si negherà certamente, ma con ciò appunto si verrà a riconoscere che il nostro racconto pone Gesù, riguardo ai dottori, in tutt'altro rapporto da quello di un discente, che pur sarebbe stato il solo naturale in un fanciullo di dodici anni, quand'anche così felicemente dotato dalla natura. Perocchè all'opinione d'Olshausen [5]) che Gesù nulla abbia in sè ricevuto della sapienza altrui, essendo ciò contrario alla vocazione del Messia quale assoluto determinante di sè medesimo, contraddice il principio ecclesiastico premesso da Olshausen medesimo che Gesù nella sua umana apparizione abbia seguito il generale ed ordinario andamento dello sviluppo umano; ora lo sviluppo, sì materiale che spirituale dell'uomo, non solo procede per gradi, ma è eziandio (e in ciò sta l'essenziale) condizionato alla azione scambievole del ricevere e del produrre, all'influenza reciproca dell'individuo e del mondo esterno. Negar ciò in rapporto alla vita materiale di Gesù e dir, per esempio, che il cibo che egli prendeva non servisse già per via di reale assimilazione al nutrimento ed allo sviluppo del suo

[1]) Lightfoot, *Horæ*, pag. 742.
[2]) Paulus, loc. cit. pag. 279.
[3]) Kuinöl, loc. cit. pag. 553.
[4]) *Horæ*, 2, pag. 886.
[5]) Loc. cit., pag. 151.

Digitized by Google

corpo, ma fosse per lui soltanto un' occasione di riprodursi esternamente, sarebbe un evidente docetismo; e il sostener la stessa opinione per rapporto al suo sviluppo spirituale e dir che Gesù nulla ricevesse *in sè* della scienza mondana, ma che di quanto egli udiva da altrui, *ei* si valesse come di semplice occasione alla manifestazione di una verità in lui riposta, che altro mai ciò sarebbe se non un docetismo più raffinato? In realtà poi se si cerca, conformemente a quest' opinione, formarsi un'idea del colloquio di Gesù coi dottori nel tempio, essa riesce poco o nulla naturale. Egli non può avere insegnato propriamente ma, non può neppure avere imparato; bensì i discorsi dei dottori non furono altro per lui che un'occasione per la quale egli istruì sè medesimo e surse in lui una più chiara luce intorno alla sua propria vocazione. Ma questo egli lo avrà certamente espresso in seguito: dimodochè siam da capo a supporre il fanciullo in una posizione da insegnante, che Olshausen medesimo trova mostruosa. Eppure questa idea di un insegnamento indiretto risulta dall'opinione di Hess che Gesù abbia fatto in allora i primi tentativi per combattere i pregiudizi invalsi nelle sinagoghe, con ciò ch'egli volle, con benevoli domande e preghiere di schiarimenti quali ben si convenivano all' innocenza giovanile, porgere occasione ai dottori di rilevare la debolezza di varie loro dottrine [1]). Ma anche un tale contegno da parte del dodicenne fanciullo non è conforme al vero sviluppo umano che anche l'Uomo-Dio deve avere attraversato. Certo che simili discorsi in un fanciullo avrebbero dovuto destare la generale maraviglia degli ascoltanti; ma appunto l'espressione ἐξίσταντο πάντες οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ, *e stupivano tutti coloro che l'ascoltavano*, somiglia troppo ad una formola da panegirico [2]).

A questo punto il narratore colloca il rimprovero diretto dalla madre di Gesù al ritrovato suo figlio, domandandogli il perchè non avesse

[1]) *Geschichte Jesu* (Storia di Gesù), 1, pag. 112.

[2]) Anche nel fatto analogo che Giuseppe ci racconta sul quattordicesimo anno della vita di Gesù, è facile scorgere una ricercata esagerazione panegiristica. *Vita*, 2: Ἔτι δ'ἄρα παῖς ὢν περὶ τεσσαρεσκαιδέκατον ἔτος διὰ τὸ φιλογράμματον ὑπὸ πάντων ἐπῃνούμην, συνιόντων ἀεὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν τῆς πόλεως πρώτων ὑπὲρ τοῦ παρ' ἐμοῦ περὶ τῶν νομίμων ἀκριβέστερόν τι γνῶναι. «Essendo ancora fanciullo verso l'età di quattordici anni, io era lodato da tutti per il mio amore allo studio; i grandi sacerdoti ed i primati della città venivano incessantemente ad apprendere da me una conoscenza più esatta della legge.»

Digitized by Google

risparmiato ai propri genitori le mortali inquietudini di una tal ricerca: al che egli risponde (e questa risposta è, per verità, lo scopo di tutta la storia) ch'essi avrebbero potuto sapere che in niun altro luogo lo si doveva cercare se non che nella casa del padre suo, nel tempio (v. 48, seg.). Questa indicazione di Dio qual *padre*, τοῦ πατρὸς, potrebbe prendersi in un modo indeterminato, e significare che Dio è il padre di tutti gli uomini, e quindi anche il suo. Ma la parola mio μου, impedisce tale interpretazione, perocchè in questo senso, si dovrebbe leggere *nostro* ἡμῶν, come in Matteo 6, 9; oltrechè vi si oppone principalmente il fatto che i genitori di Gesù non compresero questo discorso (v. 50); circostanza questa che indica positivamente come una tale espressione dovesse avere un significato particolare. Ora, questo significato non può qui esser altro che il mistero della messianità di Gesù, il quale, nella qualità di Messia, era *figlio di Dio*, υἱὸς θεοῦ, nel significato speciale della parola. Se Gesù abbia avuto sino dal dodicesimo anno la coscienza del proprio carattere messiaco, se ciò possa ritenersi conseguente dal punto di vista ortodosso o se invece non ripugni alla forma umana dello sviluppo di Gesù sostenuta anche da questo punto di vista, non è qui luogo di indagare. Parimenti, la interpretazione naturale che crede poter ritenere come storia, sebbene straordinaria, quanto fu narrato sin qui, che quindi, per una particolare disposizione di circostanze, fa sorgere nei parenti di Gesù, sin dal momento della sua nascita, la convinzione del carattere messiaco del loro figlio e fa che questo manifestisi in lui sin dalla prima sua infanzia, la interpretazione naturale, diciamo, può trovar concepibile come Gesù potesse essere sin d'allora così conscio della propria relazione messiaca con Dio; ma lo può soltanto mercè il postulato di una continuata concorrenza delle più straordinarie circostanze. Per lo contrario noi che abbiam ricusato d'accettar come storiche, sia in senso naturale che sopranaturale, le circostanze sin qui narrate, noi non possiamo comprendere come il carattere di questa destinazione messiaca potesse svilupparsi così precocemente in Gesù. Si dirà che la coscienza di una vocazione più subiettiva, come quella del poeta, dell'artista e simili, ove tutto dipende da interne disposizioni dell'individuo le quali si fanno sentir di buon'ora, può benissimo manifestarsi in età assai precoce; ma una vocazione obiettiva, in cui la realtà delle circostanze attuali rappresenta il fatto principale, qual'è per esempio la vocazione dell'uomo di stato, del generale, del riformatore di una religione, può difficilmente farsi sentire così per tempo, anche

Digitized by Google

nell'uomo meglio dotato dalla *natura*: poichè a ciò esigesi la conoscenza delle circostanze contemporanee, conoscenza che solo puossi ottenere con una prolungata osservazione ed una esperienza matura. A quest' ultima specie di vocazione, per lo appunto, appartiene anco quella del Messia, e se tale vocazione è veramente espressa nelle parole con cui Gesù nel suo dodicesimo anno vuolsi abbia giustificato la sua dimora nel tempio, noi ne concludiamo: Gesù non può aver pronunciate quelle parole.

Notevole anche sotto altro rapporto egli è quanto narrasi immediatamente dopo (v. 50), che cioè i genitori di Gesù non compresero le parole loro dirette dal figlio. Eppure egli avea chiamato Iddio per padre suo, nella cui casa egli dovea trovarsi. Ma che Gesù dovesse venir chiamato, nel senso proprio della parola, *figlio di Dio*, υἱὸς θεοῦ, l'angiolo avevalo già annunciato a Maria, e questo annuncio da un lato, dall'altro la brillante accoglienza che il fanciullo si ebbe quando per la prima volta fu presentato al tempio, ben potevano indicare ai genitori di Gesù che egli doveva avere una qualche speciale relazione con quel sacro luogo. I genitori di Gesù, o per lo meno Maria, della quale è detto in diverse riprese, aver ella accuratamente conservate in cuore le comunicazioni sopranaturali relative a suo figlio, non dovevano trovarsi imbarazzati neppure un istante dal linguaggio ch'egli teneva in allora. Ma già fin dalla prima presentazione al tempio, l'evangelista riferisce (v. 33) che i genitori di Gesù erano stati sorpresi del discorso tenuto da Simeone, e in conseguenza, ch'essi non l'avevano ben compreso. E quando l'evangelista ci parla di questa sorpresa, non è già a proposito di quel passo del discorso di Simeone, in cui si dice ai genitori di Gesù che il loro figlio sarà causa non solo di ***elevazione***, εἰς ἀνάστασιν, ma anche di ***caduta***, εἰς πτῶσιν, e che una ***spada***, ῥομφαία, trafiggerà il cuore della madre; mentre nulla peranco essendo stato a lor rivelato su questa parte della vocazione e del destino di Gesù, era pur naturale ch' essi se ne avessero a sorprendere; ma egli è a proposito delle espressioni di gioia del vecchio nello scorgere il Salvatore, che servirà a glorificare Israele e ad illuminare i gentili, ἔθνη: perocchè Simeone non fa le sue ultime relazioni, se non che dopo la sorpresa attestata dai genitori. E nuovamente si noti che questa loro sorpresa non cade già sulle relazioni da Simeone annunciate fra Gesù ed i pagani: dove ella saria stata mal collocata, giacchè le relazioni del Messia coi pagani tro-

Digitized by Google

vansi già nel Vecchio Testamento. Non rimane più dunque, come cagione della loro sorpresa, altro che la rivelazione fatta da Simeone sul carattere messiaco del fanciullo; qualità questa ch' era stata loro già da lungo tempo annunciata dagli angeli, e riconosciuta da Maria nel suo cantico. Se dunque più sopra riesce incomprensibile che il linguaggio di Simeone li abbia fatti stupire, qui del pari non si comprende come, supposto che siano storici i racconti antecedenti, le parole di lui tornassero inintelligibili a' suoi genitori. E però dobbiam dire: o i genitori di Gesù non compresero quella espressione del dodicenne e allora gli avvenimenti anteriormente narrati non ponno essere accaduti; o essi accaddero realmente ed in allora questo discorso posteriore non può essere rimasto incompreso. Quanto a noi che abbiam negata la realtà storica anche di quegli avvenimenti anteriori, noi potremmo senza ostacolo ammettere che i genitori di Gesù non abbiano comprese le parole del figlio: se però in un racconto le cui parti successive così poco s'accordano alle precedenti, noi non fossimo indotti a dubitare e di quelle e di queste. Perocchè sia speciale carattere, non di una notizia storica ma di una leggenda, il lasciare i personaggi in una continua disposizione alla sorpresa, di maniera che, non solo alla prima apparizione del maraviglioso, ma alla seconda, alla terza, alla decima (al qual punto dovrebbero pur esservisi famigliarizzati) essi rimangono sempre stupefatti e sbalorditi, senza nulla comprendere: e ciò, naturalmente, per rendere, con questa incomprensibilità prolungata, vie più elevato il concetto della comunicazione divina. Così, per addurre un esempio della vita di Gesù, gli evangelisti evangelici fecero spiccare in tutta la sublimità il divino decreto della passione e della morte di Gesù, col supporre che le ripetute e chiare manifestazioni di esso, fatte da parte di Gesù, rimanessero sempre incomprensibili a' suoi discepoli; e in questa stessa guisa il mistero della messianità di Gesù viene magnificato col far sì che i di lui genitori, per quanto ripetutamente e chiaramente esso fosse stato loro annunciato, tuttavia ad ogni nuovo discorso su tale proposito, tornino sempre da capo a meravigliarsi e non comprendere. Anche la doppia formula della conclusione, che la madre di Gesù conservò quelle parole nel suo cuore (v. 51) e che il fanciullo continuò a crescere in età ed in sapienza (v. 52), è a noi già nota siccome una delle formole predilette di transizione e di conclusione nella leggenda eroica degli Ebrei; quella in ispecie che riguarda il crescere

Digitized by Google

e che già due volte avemmo occasione di vedere attinta alla storia di Sansone, è nel presente caso pressochè equivalente a quella adoperata riguardo a Samuele [1]).

§ 41.

Ancora questo racconto mitico.

Se, dal fin qui detto, noi dobbiamo anche in questo racconto, riconoscere l'influenza del mito, noi potremmo tuttavia, siccome la base del racconto è affatto naturale, prendere qui la via di mezzo, e ommessa la parte mitica, cercar di conservare tuttora un avanzo di storia. Laonde noi potremmo ammettere che i genitori di Gesù abbiano condotto una volta il proprio figlio, durante la sua prima infanzia, alla festa in Gerusalemme, e che essendo questi sfuggito loro dagli occhi (alquanto prima della partenza) essi lo abbiano nuovamente ritrovato nel tempio, ov'egli avido di imparare se ne stava seduto appiè dei rabbini. Alle parole de'genitori egli avrebbe risposto che la casa di Dio era per lui la più cara dimora [2]), risposta che avrebbe allegrato i genitori e incontrata l'approvazione de' circostanti. Tutto il resto sarebbe stato aggiunto dalla leggenda dopo che Gesù si diede a riconoscere per il Messia. Con ciò sarebbe tolta di mezzo ogni difficoltà nel racconto: il seder del fanciullo in mezzo ai dottori, il suo parlare d'Iddio come di suo padre speciale, e in parte anco il viaggio di ritorno de'genitori in cerca del fanciullo; ma il viaggio del dodicenne Gesù, la sua dimostrata avidità d'imparare e la sua predilezione pel tempio, rimarrebbero intatte. Certamente questi dati non

[1]) **1 Salm. 2, 26 (LXX):** Καὶ τὸ παιδάριον Σαμουὴλ ἐπορεύετο μεγαλυνόμενον, καὶ ἀγαθὸν καὶ μετὰ Κυρίου καὶ μετὰ ἀνθρώπων.

Luc. 2, 52: Καὶ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφίᾳ, καὶ ἡλικίᾳ, καὶ χάριτι παρὰ θεῷ, καὶ ἀνθρώποις.

Confr. anche su tale proposito quanto dice Giuseppe, *Antic.* 2, 9, 6, sulla χάρις παιδικὴ di Mosè.

[2]) Vedi Gabler, *neuest. theol. Journ.*, 3, 1, pag. 39.

Digitized by Google

si possono impugnare per via negativa, perocchè essi nulla contengono in sè d' inverosimile; ma la loro verità storica andrà soggetta a dubbio quando positivamente appaja un potente interesse mitico, dal quale tutto il racconto ed in ispecie questi tratti, per sè non inverosimili, potrebbero essere scaturiti.

Si sa infatti, degli uomini grandi, i quali si distinsero in età matura per la loro superiorità intellettuale, che si cercò tener dietro ai primi movimenti, ai primi preludii del loro spirito, e che laddove taceva la storia, piacque imaginarli ne' limiti del verosimile; si trovano in ispecie molte prove di questa tendenza nella storia e nella leggenda ebraiche. Così fu detto di Samuele nel Vecchio Testamento, chè fino dalla infanzia aveva avuto una rivelazione divina ed il dono della profezia (1 Sam., 3). Quanto a Mosè, sulla cui infanzia tace il Vecchio Testamento, la tradizione posteriore, seguita da Giuseppe e Filone, seppe narrare singolari prove del di lui precoce sviluppo. Se nel racconto evangelico il fanciullo Gesù mostra un' intelligenza superiore alla età sua, lo storico Giuseppe, secondo la leggenda, riferisce altrettanto di Mosè [1]). Se Gesù si allontana dal vano tumulto della città tutta in moto per la festa, e s' egli trova nel tempio, fra i dottori, il trattenimento che meglio gli si addice, il fanciullo Mosè era parimente attirato, non dai giuochi infantili, ma dalle occupazioni serie, e bisognò dargli per tempo de' maestri, a cui ben presto egli si mostrò superiore come il dodicenne Gesù.

Secondo la costituzione speciale degli uomini nell'Oriente, e secondo il costume giudaico, il dodicesimo anno era uno stadio di sviluppo a cui compiacevasi apporre particolari manifestazioni del genio che si desta. Fino da quest'età infatti, come da noi all'età di quattordici

[1]) Giuseppe, *Antic.*, 2, 9, 6: Egli aveva una intelligenza superiore alla sua età: *σύνεσις δὲ οὐ κατὰ τὴν ἡλικίαν ἐφύετο αὐτῷ*, κ. τ. λ.

[2]) Filone, *De vita Mos.*, Opp. ed. Mangey, vol. 2, pag. 83 e seg.: Egli si compiaceva come gli altri fanciulli nei giuochi, nelle risa, negli scherzi: ma, dando prova di pudore e di posatezza, intendeva ad ascoltare ed a vedere ciò che doveva essere utile alla sua anima. Maestri di varii luoghi vennero a lui: ma in poco tempo ei sorpassò il loro sapere, prevenendo l'insegnamento mercè della sua felice natura: *Οὐχ οἷα κομιδῇ νήπιος ἥδετο τωθασμοῖς καὶ γέλωσι καὶ παιδιαῖς.... ἀλλ' αἰδοῖ καὶ σεμνότητα παραφαίνων, ἀκούσμασι καὶ θεάμασιν, ἃ τὴν ψυχὴν ἐμελλεν ὠφελήσειν προσεῖχε. Διδάσκαλοι δ' εὐθὺς ἀλλαχόθεν ἄλλοι παρῆσαν.... ὧν ἐν οὐ μακρῷ χρόνῳ τὰς δυνάμεις ὑπερέβαλεν εὐμοιρίᾳ φύσεως φθάνων τὰς ὑφηγήσεις.*

Digitized by Google

anni all' incirca, il giovane consideravasi siccome già uscito dal periodo dell'infanzia [1]). Quindi la tradizione ammise, riguardo a Mosè, che all'età di dodici anni egli avesse lasciato la casa paterna per divenire un organo indipendente delle divine rivelazioni [2]). Samuele, del quale il Vecchio Testamento non determina in quale età gli venisse comunicato il dono della profezia, aveva, secondo la tradizione posteriore, profetizzato fino dal dodicesimo anno [3]). La tradizione volle eziandio che Salomone e Daniele (1 Reg. 3, 23 seg.; Susann., 45 seg.) pronunciassero i loro savi giudizi sino dal dodicesimo anno di loro età [4]). Potrebbe darsi che nella prima comunità cristiana si fosse fatto il seguente ragionamento: Se, in questi grandi uomini del vecchio testamento, lo spirito che li animava diede prove d'attività fino dal dodicesimo anno, esso non può essere rimasto nascosto in Gesù per un tempo maggiore: e se Samuele, Daniele e Salomone, i due primi, profeti ispirati da Dio, e l'ultimo, un re savio, fino da quella età si mostrarono ciò che furono in appresso, Gesù parimenti deve essersi fino d'allora mostrato nel suo carattere di figlio di Dio e di istruttore dell' umanità: carattere che ebbe di poi. Difatti Luca, come appare visibile, non omette alcuna fase dei primi tempi della vita di Gesù senza adornarla di un riflesso divino e di segni caratteristici prenunzi dell'avvenire. Or come egli tratta in questo stile il racconto della nascita, il breve cenno sulla circoncisione, e sopratutto l' episodio della pre-

[1]) Chagiga, in Wetstein su questo passo: A XII anno filius censetur maturus. Ugualmente Joma, pag. 82, 1. Berachoth, pag. 24, 1; invece Bereschith Rabba, 63 (in Wetstein) indica il tredicesimo anno come l'anno decisivo.

[2]) Schemoth R. in Wetstein: Dixit R. Chama: Moses duodenarius avulsus est a domo patris sui, etc.

[3]) Giuseppe, *Antic.*, 5, 10, 4: *Samuele, raggiunti i 12 anni, profetizzò:* Σαμουήλος δὲ πεπληρωκὼς ἔτος ἤδη δωδέκατον προεφήτευε.

[4]) Ignat. Epist. interp. *ad Magnes*, c. 3: Ma Salomone.... essendo in trono nell'età di dodici anni, fece questo terribile e difficile giudizio fra le donne pei figli.... Daniele, il saggio, in età di dodici anni, fu invaso dallo Spirito divino, e convinse quei vecchi sicofanti che agognavano la beltà di una donna ed avevano invano i capelli bianchi: Σολομὼν δὲ.... δωδεκαετὴς βασιλεύσας, τὴν φοβερὰν ἐκείνην καὶ δυσερμήνευτον ἐπὶ ταῖς γυναιξὶ κρίσιν ἕνεκα τῶν παιδίων ἐκρίνατο.... Δανιὴλ ὁ σοφὸς δωδεκαετὴς γέγονε κατόχος τῷ θείῳ πνεύματι, καὶ τοὺς μάτην τὴν πολιὰν φέροντας πρεσβύτας συκοφάντας καὶ ἐπιθυμητὰς ἀλλοτρίου κάλλους ἀπήλεγξε. Questo particolare trovasi, in vero, in uno scritto cristiano: ma, paragonandolo coi dati precedenti, si può credere ch'esso sia stato tolto da una più antica leggenda giudaica.

Digitized by Google

sentazione al tempio, così si può dire che Luca abbia eziandio voluto avvolgere di addicevoli adornamenti l'ultima fase di sviluppo che, giusta il costume ebraico, la vita di Gesù presentavagli ancora [1]). E come potremmo noi scorgere in questo racconto altra cosa, se non un abbellimento mitico di questa fase della vita di Gesù, abbellimento che, ripetiamolo, nulla ci apprende del suo reale sviluppo [2]), ma solo ci offre un indizio dell'alta opinione che avevasi nella prima comunità cristiana del precoce sviluppo intellettuale di Gesù?

Pur molti non sanno comprendere come questo racconto si possa annoverare fra i miti. Perciocchè, dice Heydenreich [3]), esso reca un carattere puramente storico (il che è prima da provarsi) e l'impronta della massima semplicità (come ogni leggenda popolare nella sua forma primitiva); nulla contiene di maraviglioso, ciò che pur forma il carattere essenziale di un mito (non però di ogni mito); è spoglio di ogni abbellimento per modo che il colloquio di Gesù coi dottori non vien quasi neppur riferito (basterebbe alla leggenda la singolare espressione *seduto in mezzo ai dottori*, καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων, e, come sentenza, quella del v. 49 era la sola importante: perciò ad essa si passa immediatamente); e non solo non è riferito quel colloquio, ma le stesse parole scambiate tra Gesù e la madre sua sono date soltanto a mo' di frammento e come aforismo (indizio di lacuna non ve n'è); finalmente, soggiungesi, un semplice inventore avrebbe fatto parlare diversamente Gesù con Maria, e non gli avrebbe posto in bocca parola alcuna che potesse interpretarsi come indizio di poco rispetto o di indifferenza verso di lei. In quest'ultima osservazione s'accorda anche Schleiermacher; il quale anzi, nel contegno di Gesù verso sua madre, che facilmente si presta a mala interpretazione, trova un sicuro indizio contro l'opinione che il racconto possa essere stato inventato per aver qualche cosa di notevole intorno a Gesù, anco in questo punto di sua vita, in cui per la prima volta gli furono schiusi i santuari del tempio e della legge [4]). All'obbiezione, che un sem-

[1]) Tale è l'opinione di Kaiser, *Bibl. Theol.*, 1, 254.

[2]) E quindi nulla eziandio di ciò che Hase (*Leben Jesu*, § 37) vorrebbe trovarvi, che cioè questo racconto, col mostrare quella stessa intimità di rapporti con Dio che fu più tardi l'ideale della vita di Gesù, miri ad indicare che la sua successiva sublimità non formava contrasto con traviamenti anteriori, ma derivava da un non interrotto sviluppo della sua libertà.

[3]) *Über die Unzulässigkeit, etc.*, 1, pag. 92.

[4]) *Über den Lukas*, pag. 39 e seg.

Digitized by Google

plice inventore difficilmente avrebbe attribuito a Gesù quel contegno verso sua madre, noi non abbiamo d'uopo di rispondere adducendo l'*Evangelo* apocrifo di *Tommaso* che pone in bocca al giovanetto Gesù le seguenti parole al di lui padre adottivo: *insipientissime fecisti* [1]), perocchè negli stessi evangeli canonici, storia o leggenda che sia, noi abbiamo analoghi tratti. Nel racconto delle nozze di Cana si trova il duro linguaggio alla madre: *Che v'è fra te e me, o donna?* τί ἐμοὶ καὶ σοί γύναι (Giov. 2, 4); e nel racconto della visita fatta a Gesù da sua madre e da' suoi fratelli, pare che a lui non premesse punto d'aver notizia di que' suoi parenti (Matt. 12, 46 seg.). O questi sono fatti reali, e la leggenda da essi fu indotta storicamente a riferire un fatto analogo anche sulla prima giovinezza di Gesù; o essi stessi non son altro che leggende, e sono allora la più splendida prova che non mancò occasione all'invenzione di simili fatti. Dove giacesse siffatta occasione, si scorge di leggieri. Perocchè sul fondo oscuro delle sue limitate circostanze di famiglia la figura di Gesù dovea spiccare viepiù chiara col mostrar di sovente quanto poco i suoi genitori fossero in grado di comprendere il suo spirito elevato e col far si ch'ei medesimo manifestasse talvolta la coscienza di questa sua superiorità, in quanto ciò fosse compatibile colla subordinazione figliale che nello stesso nostro racconto (v. 51) viene esplicitamente constatata.

§ 42.

Sull'esistenza esterna di Gesù sino al principio della sua vita publica.

In quali condizioni esterne visse Gesù dal tempo della scena testè menzionata sino al suo primo entrare nella vita publica? Su di ciò trovasi appena un indizio nei nostri evangeli canonici.

Vediamo dapprima qual fosse la sua residenza. Intorno a ciò, una sola cosa si ha di positivo, che cioè Gesù risiedette in Nazaret così

[1]) Cap. 5: Anche nel testo greco la lezione più verosimile è: καὶ μάλιστα οὐ σοφός. Vedi Thilo, pag. 287.

Digitized by Google

al principio come alla fine di questo oscuro periodo. Secondo Luca (2, 51) Gesù in età di dodici anni vi fece ritorno coi suoi genitori, e secondo Matteo (3, 13), Marco (1, 9) Gesù in età di trent'anni (confr. Luca 3, 23) parti per farsi battezzare da Giovanni. Essi sembrano adunque supporre che Gesù in quell'intervallo di tempo siasi rimasto in Galilea, e precisamente a Nazaret. Ben inteso, ciò non esclude i viaggi, come per esempio in occasione delle feste di Gerusalemme.

L'occupazione di Gesù negli anni della sua adolescenza e della sua giovinezza, secondo le indicazioni dei nostri evangeli, sembra venisse determinata dal mestiere del di lui padre, ch' essi designano come τέκτων (Matteo 13, 55). Questa parola greca, adoperata per indicare la condizione di Giuseppe, è presa comunemente nel significato di *faber lignarius*, legnaiuolo [1]): alcuni soltanto, per motivi mistici, vi scorsero un fabbro ferraio, *faber ferrarius*, un lavoratore d'oro, *aurarius*, ed anche un muratore, *cæmentarius* [2]). I lavori in legno che narrasi egli eseguisse, variano di grandezza secondo i vari autori: secondo Giustino e l'*Evangelo di Tommaso* [3]), erano *aratri* e *gioghi*, ἀροτρα καὶ ζυγά, quindi lavori di carradori; secondo il *Vangelo arabo dell' infanzia* erano porte, vasi per latte, vagli e cofani [4]); una volta egli fa anche un trono per il re; sono quindi opere, ora da falegname, ora da bottaio. Per lo invece, il *Protevangelo di Giacomo* lo suppone lavoratore negli *edifizi*, οἰκοδομαῖς, e ne fa quindi un legnaiuolo [5]). Ora Gesù, secondo un' espressione di Marco, sembra partecipasse a questa occupazione del padre: poichè quando i Nazareni domandano: chi è questo Gesù, Marco non pone già in loro bocca, come Matteo nel suo passo parallelo, la domanda: *Non è questi il figlio del legnaiuolo?* οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; ma bensì la domanda: *Non è questi il legnaiuolo?* Οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων (6, 3). Vero è che se Celso asserì per motteggio che il dottore dei cristiani era *legnaiuolo di mestiere*, τέκτων ἦν τὴν τέχνην, Origene rispose aver Celso senza dubbio dimenticato che in

[1]) Da ciò il titolo di un apocrifo arabo (secondo la traduzione latina in Thilo 1, pag. 3): *Historia Josephi fabri lignarii.*

[2]) Vedi Thilo, *Cod. Apocr. N. T.* pag. 368 e seg., not.

[3]) Giustino, *Dial. c. Tryph.*, 88: egli fa eseguire questi lavori da Gesù, non v'ha dubbio, sotto la direzione di Giuseppe. Nel vangelo di Tommaso, c. 13, è Giuseppe che li eseguisce.

[4]) Cap. 38 e seg., pag. 112 e seg. in Thilo.

[5]) C. 9 e 13.

Digitized by Google

nessuno degli evangeli accettati dalla Chiesa, Gesù vien chiamato egli stesso legnaiuolo, ὅτι ὑδαμοῦ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερομένων εὐαγγελίων τέκτων αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀναγέγραπται [1]). Il passo di Marco sovracitato ha infatti per variante, *il figlio del legnaiuolo*, ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς; così deve aver letto Origene, se pur questo passo non gli è completamente sfuggito; e così leggono alcuni critici moderni [2]). Ma già Beza ha con ragione osservato su tale riguardo: *Fortasse mutavit aliquis, existimans, hanc artem Christi majestati parum convenire*; mentre che niuno potè avere interesse ad adottare la lezione contraria [3]). Anche alcuni padri della Chiesa e alcuni apocrifi supposero, dietro questa indicazione di Marco, che Gesù avesse aiutato il padre nel di lui mestiere. Giustino attribuisce speciale importanza all'aver Gesù fabbricato aratri, gioghi o piatti da bilancia, come simboli della vita attiva e della giustizia [4]). Secondo l'*Evangelo arabo dell'infanzia*, Gesù recasi con Giuseppe nei luoghi ove questi aveva del lavoro, e lo ajuta in questo modo, che quando Giuseppe fa qualche oggetto troppo lungo o troppo corto, Gesù col solo toccarlo o distendervi sopra la mano rende all'oggetto la giusta lunghezza, genere di ajuto che riusciva assai comodo per il padre putativo di Gesù: perocchè, secondo l'ingenua osservazione dell'apocrifo, *egli non fosse un operaio abilissimo, nec admodum peritus erat artis fabrilis* [5]), come se, anche per lui, questo mestiere fosse stato troppo volgare.

Indipendentemente da queste descrizioni apocrife, molte ragioni inducono a credere che tale fosse di fatti l'occupazione della giovinezza di Gesù. Ciò concorda eziandio col costume giudaico, secondo cui un uomo destinato ad una carriera scientifica, od, in generale, ad un'occupazione intellettuale, doveva apprendere in pari tempo un mestiere. Così l'apostolo Paolo, allievo dei rabbini, era simultaneamente *fabbricatore di tende*, σκηνοποιὸς τὴν τέχνην (A. Ap., 18, 3). E siccome, al punto cui ci hanno condotti le nostre ricerche, noi non abbiamo alcuna

[1]) *C. Cels.*, 6, 36.

[2]) Fritzsche, *in Marc.*, pag. 200.

[3]) Vedi Wetstein e Paulus su questo passo: Winer, *Realwörterbuch*, 1. p. 665. Anm.; Neander, *L. J. Ch.* pag. 546 e seg. Anm.

[4]) L. cit.; Essendo fra gli uomini, egli fece lavori da falegname, aratri e bilancie, mostrando così i simboli della giustizia e della vita attiva: Ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὢν, ἄροτρα καὶ ζυγά, δι' ἃ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα ἐδίδασκεν, καὶ ἐνεργὴ βίον.

[5]) Cap. 38.

Digitized by Google

conoscenza storica delle speranze e dei progetti straordinari che i genitori di Gesù avessero potuto concepire riguardo al loro figlio, così nulla più naturale dello ammettere che Gesù per tempo si fosse applicato al mestiere del padre suo. I cristiani inoltre avevano piuttosto interesse a respingere che non ad inventare cotesta opinione sulla prima occupazione del loro Messia, poichè essa non di rado attirò loro i motteggi degli avversari. Così Celso, come sopra vedemmo, non può astenersi dal fare un'osservazione su di ciò; per lo che Origene pretende che il nuovo testamento non abbia in nessun luogo qualificato Gesù per *legnaiuolo*, τέκτων: e si sa qual fosse la derisoria domanda di Libanio intorno al figlio del legnaiuolo, domanda a cui il solo avvenimento diede una risposta tanto forte e ricisa [1]). Veramente qui potrebbesi obiettare, che la supposizione che Gesù facesse lavori da legnaiuolo, τεκτονικὰ ἔργα, non riposa su di altro che su di una semplice induzione dal mestiere del padre al mestiere del figlio, il quale poteva benissimo aver imparato un altro mestiere; e forse anche tutto ciò che si disse sul mestiere di Gesù e di Giuseppe proviene da quel significato simbolico che Giustino attribuì al lavoro delle loro mani. Tuttavia la qualifica di legnaiuolo data a Giuseppe è nei nostri vangeli netta e ricisa: nè in alcun luogo del nuovo testamento essa viene adoperata in modo allegorico, o più precipuamente determinata. Non si può dunque contestare che Giuseppe sia stato legnaiuolo; quanto a Gesù, rimarrà indecisa la questione s'egli esercitasse o no questo mestiere.

In quale stato di fortuna trovavansi Gesù ed i suoi genitori? Molte dissertazioni furono consacrate a questo oggetto. Alcuni teologi ortodossi sostennero aver Gesù vissuto in una povertà completa, e lo sostennero per motivi dogmatici ed estetici: da un lato volevasi avere, anche su questo punto, lo *status exinanitionis*, e d'altro lato si voleva rendere affatto singolare il contrasto tra la *forma di Dio*, μορφὴ Θεοῦ, e la *forma di schiavo*, μορφὴ δούλου. Ma questa antitesi espressa dall'apostolo Paolo (Fil. 2, 6, seg.) e l'espressione dello stesso apostolo, che il Cristo *fu mendicante*, ἐπτώχευσε (2, Cor. 8, 9), caratterizzano soltanto, come è oramai constatato, la vita oscura e penosa alla quale egli si sottopose dopo la sua celeste preesistenza, invece di assumere la parte di re attribuita al Messia dall'immaginazione dei giudei [2]). Pro-

[1]) Theodoret. *H. E.* 5, 25.

[2]) Vedi Hase, *Leben Jesu*, § 70; Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, 1, pag. 665.

Digitized by Google

babilmente le stesse parole di Gesù (Matteo 8, 20), non aver egli un luogo *su cui adagiare la testa*, ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ, altro non significano che il volontario sacrificio ch' ei fece del tranquillo godimento dei beni, per dedicarsi alla sua vita errante di Messia. Non resta più dunque che un solo indizio (Luca 2, 24), l'offerta di colombe da parte di Maria per la sua purificazione: or questo sacrificio, secondo 3, Mos., 12, 8, è il sacrificio dei poveri; e ciò prova per lo meno che l' autore di questo capitolo non raffigurossi i genitori di Gesù in una brillante posizione [1]). Ma chi ci assicura che questo autore non sia stato egli pure determinato da motivi non istorici a supporli nella povertà? D'altro lato, la proposizione inversa, che cioè Gesù si trovasse nell'agiatezza, non riposa neppur essa su indizi che si possano sostenere; per lo meno noi non invocheremo la veste inconsutile [2]) di cui parla Giovanni (19, 23) prima d'aver meglio esaminato che cosa ne fosse di questa veste.

§ 42.

Sviluppo intellettuale di Gesù.

Se i dati che si avevano intorno all'esterna esistenza di Gesù durante la sua giovinezza erano in sommo grado incompleti, essi mancano quasi assolutamente per ciò che riguarda il suo sviluppo intellettuale. Poichè la frase vaga che più volte riscontrasi in Luca, nella storia dell'infanzia, sui progressi intellettuali di Gesù e sul suo crescere in saggezza, nulla ci apprende che noi non avessimo potuto supporre già prima. Quanto alle speranze che i suoi genitori avevano di lui concepito prima della sua nascita, e ai sentimenti che sua madre in ispecie aveva espressi in tale occasione, nulla se ne può concludere, poichè quelle pretese speranze ed espressioni sono prive di carattere storico. Più positiva sembra essere la notizia data da Luca (2, 41), che i genitori

[1]) Winer, l. cit.
[2]) Come fanno i due nominati teologi.

Digitized by Google

di Gesù si recassero ogni anno per le feste di Pasqua a Gerusalemme; nel qual viaggio si può supporre che Gesù, dal dodicesimo anno in poi, li abbia accompagnati. Ma non vuolsi far troppo calcolo su questo dato incidentale di Luca, preceduto com'è da un racconto mitico, e che inoltre suppone forse un legame religioso troppo stretto tra la Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν e Gerusalemme. Si può però sempre ammettere che Gesù abbia colto di sovente l'occasione offertagli dalle feste di Pasqua nella capitale giudaica per potere, fra il concorso di giudei e giudaizzanti d'ogni paese e di ogni opinione, sviluppare il suo spirito, imparare a conoscere lo stato del suo popolo ed i falsi principii de' maestri farisaici e distendere lo sguardo oltre i limitati confini della Palestina [1]).

Se ed in quanto Gesù abbia ricevuto un'istruzione da rabbino, i nostri evangelii canonici non dicono. Da passi come quello di Matteo (7, 29) ove è detto che Gesù insegnava ***non come gli scribi***, οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς, bisogna semplicemente conchiudere ch'egli non si appropriò il metodo dei dottori della legge; ma con ciò non è detto che egli non avesse ricevuto l'istruzione di uno *scriba*, γραμματεύς. D'altra parte, Gesù è chiamato ῥαββεῖ e ῥαββουνί, ***maestro mio***, non soltanto da' suoi discepoli (Matt. 26, 25. 49; Marco 9, 5. 11, 21. 14, 45; Giov., 4, 31. 9, 2. 11, 8. 20, 16. confr. 1, 38. 40. 50) e da quelli che implorano il suo ajuto (Marco 10, 51), ma lo stesso *capo* farisaico ἀρχῶν Nicodemo (Giov. 3, 2) non gli rifiutò questo titolo. Questa però non è una ragione per credere ch'egli abbia ricevuto l'istruzione scolastica da un rabbino [2]), poichè il saluto di ῥαββεῖ, maestro mio, ed il diritto di far lezione nella sinagoga (Luca 4, 16 seg.), circostanza questa invocata del pari, non era solo il privilegio dei rabbini graduati, ma apparteneva ad ogni maestro che avesse dato prova di sè [3]). I nemici di Gesù, ed egli non li contraddice (Giov. 7, 15), gli fecero rimprovero ***di non essere stato istrutto nelle lettere***, γράμματα μὴ μεμαθηκώς; e a giudicarne dallo stupore che dimostrano i Nazareni (Matt. 13, 54 seg.) nello scorgere in lui tanta saggezza, si giudicherebbe non fosse lor noto ch'egli avesse fatto studio di sorta. A queste ragioni non si può guari opporre ciò che Gesù disse di sè stesso, rappresentandosi come il modello di un ***dottore della scrittura***, γραμματεὺς, formato pel regno di Dio (Matt. 13, 52) [4]);

[1]) Paulus, *Exeget. Handbuch*, 1, a, pag. 273 e seg.
[2]) Paulus. l. cit., pag. 275 e seg., si appoggia su questa circostanza.
[3]) Confr. Hase, *Leben Jesu*, § 58; Neander, *L. J. Ch.* pag. 45 e seg.
[4]) Paulus, l. cit.

Digitized by Google

poichè questa espressione significa un dottore della scrittura in generale e non un dottore formato alla scuola. Infine, egli è vero che Gesù dimostra, nel discorso della montagna (Matt. 5 seg.), e nel discorso contro i farisei (Matt. 23), una cognizione esatta delle tradizioni dottrinali dei rabbini e dei loro abusi [1]), ma questa cognizione egli potè acquistarla dai frequenti discorsi de' farisei al popolo, senza percorrere presso di loro un corso di lezioni. Laonde dai dati attinti agli evangeli ed uniti insieme, risulta, in ultima analisi, che Gesù non aveva formalmente percorso i gradi d'una scuola rabbinica. Vuolsi però considerare che fu nell'interesse della leggenda cristiana il rappresentare Gesù indipendente dalle terrestri dottrine; questi dati del nuovo testamento sono dunque, alla loro volta, soggetti a dubbi, e si può benissimo supporre che Gesù non fosse stato così completamente alieno, come si volle far credere, all'educazione del suo popolo: ma in mancanza di dati autentici la domanda deve rimanere indecisa.

Varie ipotesi, più o meno indipendenti dai dati somministrati dal nuovo testamento, furono fatte così nei tempi antichi che nei moderni, sullo sviluppo intellettuale di Gesù; esse si dividono in due classi principali ed opposte, secondo che appartengono all' opinione naturale od alla sopranaturale. L' opinione sopranaturale riguardante la persona di Gesù, ha bisogno di raffigurarlo come affatto unico nel suo genere, indipendente da ogni influenza esterna ed umana, solo precettore di sè stesso o meglio istruito da Dio. Laonde ogni supposizione tendente a far credere ch' egli avesse appreso qualcosa da altri dovette essere positivamente respinta, e bisognò mettere sempre più in evidenza le difficoltà che si opposero allo sviluppo naturale di Gesù [2]); anzi per escludere con maggior sicurezza ogni idea di apprendimento, si procurò segnalare il più presto che fosse possibile in Gesù una spontaneità quale noi la ritroviamo in lui nell'età matura. Questa attività spontanea è duplice: teorica e pratica. Quanto alla parte teorica, cioè saggezza e conoscenza, la tendenza a farla spiccare il più presto possibile in Gesù si manifesta nei passi apocrifi da noi in parte già citati e giusta i quali Gesù, assai prima del suo dodicesimo anno, aveva oltrepassati i suoi maestri: poichè, secondo uno di quei libri, fin dalla culla egli aveva parlato ed erasi manifestato per figlio di

[1]) Schœttgen invoca questi passi: *Christus rabbinorum summus*, nelle *Horæ* 2, pag. 890 e seg.

[2]) È quanto dice, per es., Reinhard nel suo libro intitolato *Piano di Gesù*,

Digitized by Google

Dio [1]). Ma eziandio la parte pratica, cioè quell'attività di un ordine superiore che fu attribuita a Gesù negli anni susseguenti, e che consiste nel compimento dei miracoli, è supposta dai vangeli apocrifi nella sua prima infanzia e nella sua gioventù. Il *vangelo di Tommaso* apre, col quinto anno dall'età di Gesù, il racconto de' suoi miracoli [2]), ed il *Vangelo arabo dell'Infanzia* riempie il viaggio d'Egitto d'una gran quantità di miracoli, operati dalla madre di Gesù col mezzo delle fascie del fanciullo o dell'acqua che servì a lavarlo [3]). I miracoli compiuti, secondo questi apocrifi, da Gesù fanciullo ed adolescente, sono gli uni analoghi a quelli del nuovo testamento, guarigioni di ammalati e risurrezioni di morti: gli altri interamente diversi dal tipo dominante negli evangeli canonici, poichè sono castighi estremamente ripugnanti, che colpiscono di paralisia oppure di morte chiunque osi in checchessia contrariare il fanciullo Gesù [4]): altri infine sono fantasie assolutamente strane, per esempio il dar la vita a passeri composte di creta [5]).

L'opinione naturale ebbe un interesse opposto che ben presto si manifestò fra gli avversari giudaici e pagani dal cristianesimo, e fu di spiegare l'apparizione di Gesù conformemente alle leggi della causalità per via di apparizioni anteriori e contemporanee, e in conseguenza di rilevare tutto ciò da cui Gesù ebbe a dipendere, e tutto ciò ch'ei ricevette.

Nei primi secoli dell'era cristiana, il terreno spirituale era ancora, così fra i pagani che fra i Giudei, un terreno sopranaturale. E però a quest'epoca, lorchè rimproveravasi a Gesù di dovere le sue cognizioni e le sue facoltà, in apparenza miracolose, non a sè medesimo od a Dio, ma ad una comunicazione esterna, non si pretendeva già ch'egli avesse ricevuta da altri uomini, per la via ordinaria dell'istruzione, un'abilità e saviezza affatto umana [6]); non era questa la forma che l'imputazione poteva assumere allora; ma all'azione divina e sopranaturale si con-

[1]) *Evangel. infant. arab.*, c. 1, pag. 60 e seg. in Thilo, ed i passi di questo stesso vangelo e del vangelo di Tomaso; citati al § 40.

[2]) Cap. 2, pag. 278. Thilo.

[3]) Cap. 10 e seg.

[4]) Per es., *nell'Evangelo di Tommaso*, c. 3 - 5; *nell'Evangelo arabo dell'infanzia*, c. 46 e seg.

[5]) *Evangelo di Tommaso*, c. 2. *Evangelo arabo dell'infanzia*, c. 36.

[6]) Pur si hanno esempi di questa interpretazione. Vedi Semler, *vor* Baumgartens *Glaubenslehre*, 1, pag. 22. Anmerk, 8.

Digitized by Google

trapponeva una azione mostruosa e diabolica, invece d'una naturale ed umana: e si faceva rimprovero a Gesù di avere nella sua giovinezza imparata la magia per operare i suoi miracoli. Questa imputazione si fondò assai per tempo sul viaggio de' suoi genitori in Egitto, antica patria della magia e delle scienze occulte, e la si trova, in vero, sotto tal forma, così in Celso che nel Talmud. Celso fa dire ad un Ebreo, fra l'altre cose, che Gesù si era posto in Egitto ad un servizio salariato, che ivi egli aveva imparato alcuni artificii di stregoneria, e che al suo ritorno egli volle orgogliosamente farsi credere un Dio [1]). Il Talmud ne fa l'allievo d'un membro del Sinedrio ebraico, e suppone ch'egli viaggiasse in Egitto con quest'uomo, e di là riportasse in Palestina alcune formule di magia [2]).

La spiegazione puramente naturale dello sviluppo intellettuale non poteva essere concepita che nei tempi moderni. Ora, Gesù si è egli formato esclusivamente su uno degli elementi di coltura somministratigli dall'epoca, ovvero è egli surto dall'azione simultanea di tutti questi elementi riuniti? Di fronte a questa influenza esterna si deve o no tener conto delle facoltà interne e della vocazione spontanea di Gesù? Questi sono i punti essenziali su cui diverge la spiegazione naturale.

In ogni modo, base dello sviluppo intellettuale di Gesù furono le scritture sacre del suo popolo. I discorsi conservati nei vangeli attestano ch'egli le aveva studiate con zelo ed a fondo. La coscienza di Messia sembra si sviluppasse originariamente in lui collo studio di Isaia e di Daniele. Furono principalmente le scritture dei profeti, ed i salmi, che trasportarono la sua mente verso una religione spirituale e che la inalzarono al di sopra del particolarismo della maggior parte dei Giudei.

[1]) Orig., *C. Cels.* 1, 28: Καὶ (λέγει) ὅτι οὗτος (ὁ Ἰησοῦς) διὰ πενίαν εἰς Αἴγυπτον μισθαρνήσας, κἀκεῖ δυνάμεών τινων πειραθεὶς, ἐφ' αἷς Αἰγύπτιοι σεμνύνονται, ἐπανῆλθεν, ἐν ταῖς δυνάμεσι μέγα φρονῶν, καὶ δι' αὐτὰς θεὸν αὐτὸν ἀπηγόρευσε.

[2]) Sanhedr. pag. 107, 2: - *R. Josua f. Perachja et* ישו *(Jesus) Alexandriam Ægypti profecti sunt.... ישו (Jesus) ex illo tempore magiam exercuit, et Israëlitas ad pessima quæris perduxit.* (È un considerevole anacronismo: poichè questo Josua Ben Perachja visse un secolo avanti. Vedi Jost, *Gesch. der Isr.* (Storia degli Israeliti) 2, pag. 80 e seg. e 142 *der Anhänge*). Schabbath, pag. 104, 2: *Traditio est, R. Elieserem dixisse ad viros doctos: Annon f. Satdæ (id est Jesu) magiam ex Ægypto adduxit per incisionem in carne sua factam?* Vedi Schœttgen, *Horæ*, 2, pag. 697 e seg.; Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum* (Giudaismo rivelato) 1, pag. 149 e seg.

Digitized by Google

Fra gli elementi d'istruzione che trovavansi allora nella patria di Gesù è duopo annoverare le tre sette in cui era divisa la vita spirituale de' suoi contemporanei. I farisei, combattuti in appresso con tanta energia da Gesù, pare si debbano considerare per lui quale un mezzo di coltura negativo; tuttavia allato al loro attaccamento alle tradizioni, al loro pedantismo legale, al loro bigottismo ed alla loro ipocrisia, che tanto ripugnavano a Gesù, essi avevano la credenza negli angioli e nell'immortalità: ammettevano uniformemente uno sviluppo continuo della religione giudaica anche dopo Mosè: ed erano questi per Gesù altrettanti punti di appoggio. Ma queste opinioni non erano proprie dei Farisei se non che nella loro opposizione ai Saducei; chè del resto esse erano comuni a tutti i Giudei ortodossi: quindi converrà limitarsi a supporre che l'influenza della setta farisaica sullo sviluppo di Gesù fosse essenzialmente negativa.

Da ciò che ne' suoi discorsi Gesù mostra minor opposizione al saduceismo, si accorda con esso nel rifiutare la tradizione e l'ipocrisia dei Farisei, alcuni dotti s'indussero a scorgere in questa setta una scuola per lui [1]). Ma questo accordo nel combattere le aberrazioni de' Farisei è puramente negativo, e parte, in Gesù, da ben altro principio che da quello dei Saducei. D'altronde esso svanisce totalmente innanzi al contrasto che formano le opinioni di Gesù e la sua maniera di considerare il mondo, con la freddezza religiosa de' Saducei e colla loro incredulità riguardo all'immortalità dell'anima ed all'esistenza degli spiriti. Vero è che una polemica contro i Saducei non ritrovasi negli Evangeli, ma di ciò è facile il rendersi ragione; quella setta esercitava poca influenza sui circoli coi quali Gesù era immediatamente a contatto; ella aveva i suoi seguaci nelle sfere più elevate della società [2]).

Una sola delle sette giudaiche in allora esistenti può far sorgere sul serio la questione se non sia da attribuirsi a lei un'influenza decisiva sullo sviluppo di Gesù e sulla di lui comparsa: la setta cioè degli Essenj [3]). Nel secolo passato, la derivazione del cristianesimo dall'essenismo era in voga assai: nè solamente deisti inglesi e fra i tedeschi Bahrdt e Venturini, ma eziandio dei teologi come Stäudlin, condivisero siffatta

[1]) Per es. Des Côtes, *Schutzschrift für Jesus von Nazareth*, pag. 128 e seg.
[2]) Neander, *L. J. Ch.*, pag. 39 e seg.
[3]) Vedi Giuseppe, *B. j.* 2, 8, 2 13 *Antiq.* 18, 1, 5. Confr. Filone: *Quod omnis probus liber*, ed il suo libro: *De vita contemplativa*.

Digitized by Google

opinione [1]). Al tempo della frammassoneria e degli ordini segreti, si amò collocare in questa stessa categoria l'antico cristianesimo. Nulla invero sembrava più adatto del mistero di una loggia essenia per ispiegare la subitanea scomparsa di Gesù dopo le scene brillanti della sua infanzia e della sua gioventù, e, più tardi, dopo la sua risurrezione. Così, oltre il precursore Giovanni Battista, consideraronsi quali membri della confraternita essenia i due uomini che apparvero sul monte della trasfigurazione, nonchè gli angeli bianco vestiti che si mostrarono sulla sua tomba e che apparvero sulla montagna dell'ascensione; e così pure si spiegarono varie guarigioni operate da Gesù e dagli Apostoli colle tradizioni mediche degli Essenii. Indipendentemente da queste idee favorite del tempo andato, v'hanno in realtà alcuni tratti essenziali che sembrano indicare una relazione più stretta fra l'essenismo ed il cristianesimo. In primo luogo vogliono essere poste la proibizione del giuramento e la comunanza dei beni. Alla prima riferivansi precipuamente la fedeltà, lo spirito di pace e l'obbedienza ad ogni autorità: alla seconda, il dispregio delle ricchezze ed il costume di viaggiare senza provvisioni di sorta. Questi ed altri tratti, come i pasti sacri fatti in comune, l'esclusione dei sacrifici sanguinarii e della schiavitù, hanno tale rassomiglianza col cristianesimo, che Eusebio considerava già siccome cristiani i Terapeuti egiziani analoghi agli Essenii [2]). D'altro lato, tuttaviavi hanno differenze essenzialissime che non bisogna trascurare; non annovereremo fra queste, se si vuole, il disprezzo pel matrimonio, ὑπεροψία γάμου, poichè Giuseppe non lo attribuiva che ad una parte degli Essenii; ma il loro ascetismo, il rigore col quale essi celebravano la festa del sabbato, le purificazioni ed altri superstiziosi usi, l'importanza da essi data al nome degli angeli, e principalmente il mistero che essi affettavano, il loro spirito monastico, limitato ed escluso, tutto questo era estraneo ed anche opposto alle tendenze di Gesù. Oltracciò, in nessun luogo del nuovo testamento è fatta parola degli Essenii. La influenza di questa setta sullo sviluppo di Gesù vuol essere adunque limitata all' azione incerta che le relazioni qua e là probabilmente avute da Gesù con Essenii, dovettero esercitare su di lui [3]).

[1]) Questa opinione è sviluppata accuratamente da Stäudlin, *Geschichte der Sittenlehre Jesu* (Storia della morale di Gesù) 1, pag. 570 e seg.; e in modo romanzesco nella *Storia del gran profeta di Nazareth*, vol. 1.

[2]) *H. E.* 2, 16 e seg.

[3]) Confr. Bengel, *Bemerkungen über den Versuch, das Christenthum aus dem*

Digitized by Google

Sopra Gesù non agirono per avventura anche elementi non giudaici o per lo meno estra-palestini? Dai pagani residenti nella Galilea dei gentili Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, era ben difficile che vi fosse cosa alcuna ad apprendere, tranne la pazienza, quando si avevano frequenti rapporti con loro. Ma, alle feste di Gerusalemme, si trovavano non solo dei Giudei stranieri che, come gli Alessandrini ed i Cirenaici, vi avevano sinagoghe (A. Ap., 6, 9), ma anche dei pagani molto pii (Giov., 12, 20): e che il conversare con questi ultimi abbia contribuito ad ingrandire l'orizzonte di Gesù ed a spiritualizzare le sue idee, è cosa conforme, come più sopra notammo, ad ogni storica verosimiglianza [1]).

Ma perchè, in mancanza di dati positivi, cercare a stento alcune tracce incerte d'una influenza che gli elementi di cultura esistenti ai tempi di Gesù hanno potuto sopra di lui esercitare? e, perchè, dall'altra parte, evitar con tanta cura codeste ricerche? È sempre necessario che il genio lasci cadere una scintilla per infiammare la materia e fonderne le diverse parti in un tutto uniforme ed armonico; e qualunque siasi la massa di materiali spirituali preparata già prima, quella scintilla non sarà nè più facile a spiegarsi nè di merito meno grande. Quand'anche Gesù avesse esaurite tutte le sorgenti d'istruzione del suo tempo, non è perciò men vero che, nei grandi uomini, la recettività comprensiva altro non è che il rovescio della loro potente facoltà di azione. Ch'egli debba all'essenismo, all'alessandrinismo, a qualunque scuola e tendenza che si voglia, ben più di quello che noi possiamo indicare (ed ancora con tanta incertezza), niuno però di questi elementi bastava, nemmeno per ombra, a produrre una rivoluzione nel mondo; ed il lievito necessario ad una sì grande opera Gesù non lo potè attingere che nel profondo dell'animo suo [2])

Ma ancor non si è fatta parola dell'apparizione di un uomo che, secondo i nostri vangeli, influì nel modo più decisivo sullo sviluppo della

Essenismus abzuleiten (Osservaz. sul tentativo di derivare il cristianesimo dall'essenismo) in *Flatt's Magazin*, 7, pag. 126 e seg.; Neander, *L. J. Ch.* p. 41 e seg.

[1]) Questo dato è esagerato in Bahrdt', *Briefe über die Bibel*, (lettere sopra la Bibbia) 2 vol., lettera 18, 20 e seg. 4 vol., lettera 49.

[2]) Confr. Paulus, l. cit. 1, a, 273 e seg.; Planck, *Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung* (Storia del cristianesimo nel suo primo periodo) 1, pag. 84; De-Wette, *Bibl. Dogmat.* § 212; Hase ,*Leben Jesu*, § 38; Winer, *Bibl. Realwört.*, pag. 677 e seg.; Neander, *L. J. Ch.*, pag. 38 e seg.

Digitized by Google

attività di Gesù, voglio dire di Giovanni Battista. Or come negli evangeli non è fatta menzione di quest'uomo se non che al momento del battesimo e dello apparire di Gesù sulla scena pubblica, così ciò che riguarda la di lui persona ed i di lui rapporti con Gesù, resta estraneo a questa prima sezione e fornirà il principio della seconda [a]).

NOTE CRITICHE AL CAPITOLO QUINTO.

Il primo fatto della vita di Gesù; di che trattasi in questo quinto capitolo, vien rapportato dal Vangelo di Luca nel capo II nel modo seguente:

« E il fanciullo cresceva, e si fortificava in ispirito, essendo ripieno di sapienza, e la grazia di Dio era sopra lui.

« Or suo padre e sua madre andavano ogni anno in Gerusalemme, nella festa della Pasqua.

« E come egli fu *d'età* di dodici anni, essendo essi saliti in Gerusalemme, secondo l'usanza della festa;

« Ed avendo compiuti i giorni *d'essa* quando se ne tornavano, il fanciullo Gesù rimase in Gerusalemme, senza la saputa di Giuseppe, nè della madre d'esso.

« E stimando ch'egli fosse fra la compagnia, camminarono una giornata: ed allora si misero a cercarlo fra i *lor* parenti, e fra i *lor* conoscenti.

« E non avendolo trovato, tornarono in Gerusalemme, cercandolo.

« Ed avvenne che, tre giorni appresso, lo trovarono nel tempio, sedendo in mezzo ai dottori, ascoltandoli, e facendo loro delle domande.

« E tutti coloro che l'udivano stupivano del suo senno, e delle sue risposte.

« E quando essi lo videro, sbigottirono. E sua madre gli disse: Figliuolo, perchè ci hai fatto così? Ecco, tuo padre ed io ti cercavamo, essendo in gran travaglio.

« Ma egli disse loro: Perchè mi cercavate? non sapevate voi ch'egli mi conviene attendere alle cose del Padre mio?

« Ed essi non intesero le parole ch'egli aveva lor dette.

Dal quale racconto si deduce che Giuseppe e Maria si accorsero di avere smarrito Gesù dopo il cammino di una giornata.

Digitized by Google

Lo Strauss ed altri con esso condannano questa condotta di Giuseppe e di Maria di trascuraggine, di negligenza e di dimenticanza dei proprii doveri. E certamente ove il fatto si consideri superficialmente, il rimprovero ha luogo; ma noi pensiamo essere in tutto ciò la mano della Provvidenza che disponeva le cose in modo da doverne risultare una rivelazione della missione di Gesù, una nuova prova della sua Divinità. Che Giuseppe e Maria potessero non accorgersi di ciò che era avvenuto, il Vangelo stesso ci dà la ragione; perciocchè essi lo credevano fra la compagnia dei viaggiatori; che potessero star sicuri sul conto di Gesù, possiamo dedurlo da ciò, che essi sapevano esser egli figliuolo di Dio; ciò non toglie però che accortosi della mancanza di lui non dovessero addolorarsene, perciocchè anco la privazione della vicinanza di Gesù doveva tornar loro dolorosissima. Le parole della madre: *Figliuolo, perchè ci hai fatto così? ecco, tuo padre ed io ti cercavamo, essendo in gran travaglio;* non esprimono timore, bensì dolore, ed il travaglio morale che li cruciava vuol essere inteso in questo senso. L'argomento dello Strauss, che Giuseppe e Maria non fossero tanto sicuri da non aver nulla a temere, non ha fondamento quando alla interpretazione data da lui alle parole di Maria si sostituisca l'interpretazione nostra, che ci sembra la più vicina al significato delle parole.

Veniamo ora alla risposta di Gesù alla Madre, che fu questa: *Perchè mi cercavate? Non sapevate voi ch'egli mi conviene attendere alle cose del Padre mio?* Lo Strauss si meraviglia che Giuseppe e Maria, secondochè narra il Vangelo, non intesero le parole che Gesù aveva lor dette, e la sua conclusione è, che o Giuseppe e Maria non avevan prima conosciuta la missione messiaca di Gesù, ciò che contraddirebbe a molti fatti precedenti, o che essi dovevano intender bene ciò che Gesù loro rispondeva. A noi non pare necessario che il non intendere quella risposta equivalga al non intendere o al non aver mai inteso la missione messiaca di Gesù; ma pensiamo che accenni al non vedere quale relazione passasse fra il fermarsi di Gesù nel tempio e le cose del Padre suo. Giuseppe e Maria che conoscevano Gesù esser figlio di Dio, potevano non conoscere come egli adempisse alla sua missione nel tempio in mezzo ai Dottori, e quale relazione questo fatto si avesse con la missione generale che egli doveva compiere sulla terra. Ci par questo il significato delle parole del Vangelo. Dove poi si voglia vedere un più arcano significato, noi troviamo in quelle parole una delle rivelazioni fatte dallo stesso Gesù circa la sua origine divina.

La questione che lo Strauss muove sul modo come stesse Gesù nel tempio, se in mezzo o ai piedi dei Dottori, non ci pare questione seria; niuno infatti ci contrasta di credere che Gesù sulle prime si stesse come gli altri

Digitized by Google

ai piedi dei Dottori, e che poi data prova della sua sapienza, fosse fatto sedere in mezzo a loro perchè tutti potessero udirlo.

Che diremo poi dell'altra questione mossa sullo sviluppo precoce della mente di Gesù? È certo che Gesù, semplice uomo, non poteva a quell'età aver tanta sapienza da disputar coi Dottori; ora Gesù, uomo-Dio, aveva sapienza infinita sin dalla sua nascita, cioè sin dall'istante in cui la persona del Verbo si unì alla natura umana; lo sviluppo del corpo era necessario non per acquistare la scienza, ma per dimostrarla agli uomini coi mezzi dell'uomo; e a noi pare che a dodici anni si sia in grado di aver voce e forza sufficiente per manifestare i propri pensieri.

Quanto alla vita di Gesù nella sua infanzia, e negli anni che precedettero la sua predicazione; quanto al mestiere di Giuseppe, ed a quello di Gesù, noi ammettiamo solamente ciò che il Vangelo ne dice, e lasciamo agli scrittori cattolici la responsabilità di aver gittato il ridicolo o l'inverisimile in cosa tanto seria qual è la vita di Gesù.

Digitized by Google

Digitized by Google

SEZIONE SECONDA

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO PRIMO.

RELAZIONI DI GESÙ CON GIOVANNI BATTISTA.

§ 44.

Rapporto cronologico fra Giovanni Battista e Gesù.

Tutti gli evangeli parlano della parte sostenuta da Giovanni Battista. Il secondo ed il quarto non ne fissano l'epoca. Il primo dà una data inesatta, il terzo, una che sembra assai precisa.

Secondo Matteo (3, 1) Giovanni Battista mostrasi quale predicatore di penitenza *in quei giorni* ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, cioè, se con tutto rigore si volesse riferire questa indicazione a quanto vien detto immediatamente prima (2, 23), verso l'epoca in cui i genitori di Gesù si stabilirono a Nazaret ed in cui Gesù era ancora fanciullo. Da ciò che è detto in appresso noi rileviamo che Gesù andò da Giovanni Battista per farsi battezzare; quindi, fra la prima comparsa di Giovanni Battista, che coinciderebbe coll'infanzia di Gesù, e l'epoca in cui questi fu da lui battezzato, bisognerebbe intercalare una serie di anni durante i quali Gesù sarebbe giunto ad età abbastanza matura per prender parte al battesimo di Giovanni. Ma la descrizione della persona e della attiva di Giovanni Battista è così breve in Matteo, se gli attribuisce una posizione così poco indipendente, il suo agire ha così evidentemente per termine Gesù, che non fu certo nell'intento dell'evangelista il supporre che, per una lunga serie di anni, Giovanni Bat-

Digitized by Google

tista avesse predicato la riforma religiosa. Incontestabilmente, Matteo intende dire che Giovanni Battista trovò ben presto lo scopo ed il termine della sua missione nel battesimo dato a Gesù. In questa guisa, tra la comparsa di Giovanni Battista ed il battesimo di Gesù, cioè fra il versetto 12 ed il 13 del terzo capitolo di Matteo, non ci è permesso supporre il lungo intervallo, di cui, in ogni modo, si avrebbe qui bisogno. Altro non ci rimane che porre questo lasso di tempo tra la fine del secondo capitolo ed il principio del terzo, cioè fra lo stabilirsi dei genitori di Gesù a Nazaret e la comparsa di Giovanni Battista. Si può supporre con Paulus che Matteo abbia qui intercalato un frammento di un racconto relativo a Giovanni Battista, ove si parlava delle circostanze della sua vita pubblica, ed in cui, a tutta ragione, continuavasi colle parole *in quei giorni* ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις: formola di transizione che Matteo avrebbe conservato pur togliendo tutto che vi si riferiva [1]); ovvero con Süskind, si ponno riguardare queste parole come indicanti non l'epoca dello stabilirsi dei genitori di Gesù a Nazaret, ma la continuazione del loro soggiorno in quel luogo [2]): ovvero, infine, puossi spiegare con verosimiglianza l'espressione *in quei giorni*, come la corrispondente espressione ebraica, ימים ההם per esempio nel 2 Mos. 2, 11, e riferirla all'epoca dello stabilirsi a Nazaret, di maniera che prendendo in un largo significato le parole *in quei giorni*, possano esse intendersi di cose avvenute trent'anni dopo [3]). Sta però sempre, qualunque sia la spiegazione che si adotti, che Matteo, non ci offre, sull'epoca della comparsa di Giovanni Battista, che un solo dato assolutamente indeciso, aver essa cioè avuto luogo nell'intervallo compreso fra l'infanzia e la virilità di Gesù.

Luca ci offre vari sincronismi sull'epoca della comparsa di Giovanni Battista, ponendola al tempo dell'amministrazione di Pilato in Giudea, al tempo del governo di Erode Antipa, di Filippo e di Lisania, nelle altre parti della Palestina, al tempo infine del gran sacerdozio di Anna e di Caifa: ma la pone in modo preciso nel quindicesimo anno del regno di Tiberio, che, calcolando dalla morte di Augusto in poi, corrisponde al ventesimottavo e ventesimonono anno dell'èra nostra (3,

[1]) *Exeget. Handbuch.* 2, a. pag. 46. La sua opinione è divisa da Schneckenburger, *über den Ursprung der ersten kanon. Evang.* pag. 30.

[2]) *Vermischte Aufsätze*, pag. 76 e seg. Confr. Schneckenburger, l. cit.

[3]) De-Wette e Fritzsche su questo passo.

Digitized by Google

1, 2)[1]). Quest'ultima data, che è assai precisa, corrisponde a tutte le altre date somministrate in precedenza e di minor precisione; compresa quella in cui, allato a Caifa, Anna è designato qual gran sacerdote; poichè, secondo Giovanni 18, 13 e gli *Atti degli Apostoli* 4, 6, questo antico gran sacerdote conservò, anche dopo la sua deposizione, una influenza affatto speciale, principalmente da che il suo genero Caifa ebbe assunta la carica. Avvi una sola eccezione, riguardo a Lisania, indicato come tetrarca di Abilene al tempo di Erode Antipa e di Filippo. Giuseppe, invero, parla di un'Abila di Lisania Ἄβιλα ἡ Λυσανίου, e cita un Lisania signore di Calcide alle falde del Libano: a cui prossimo essendo il territorio di Abila, senza dubbio Lisania sarà stato anche di questo il signore; ma trentaquattro anni prima della nascita di Cristo, egli era stato messo a morte per le istigazioni di Cleopatra: e nè Giuseppe nè alcun altro degli autori che scrissero su quest' epoca, parlano d' un altro Lisania [2]). Il regno di questo Lisania cadrebbe quindi non solo più di sessant'anni innanzi il quindicesimo anno di Tiberio, ma precederebbe d'assai anche gli altri periodi posti da Luca in un rapporto sincronico con questo quindicesimo anno. Epperò si suppose che qui Luca parlasse di un discendente di quell'antico Lisania, di un Lisania posteriore che sotto Tiberio avrebbe posseduto il territorio d' Abilene, del quale però in Giuseppe a motivo della sua poca rinomanza, non sarebbesi fatta menzione [3]). Vero è non potersi provare, come Süskind desidera per confutare siffatta spiegazione, che Giuseppe avrebbe parlato necessariamente di questo Lisania posteriore se un tale personaggio avesse esistito: tuttavia vuolsi dire che questo storico ebbe più di un' occasione per farlo, come dimostrò Paulus in modo soddisfacente. Per esempio, quando Giuseppe, giungendo ai tempi del primo e del secondo Agrippa, indica Abila per *l'Abila di Lisania* ἡ Λυσανίου, avrebbe per lo meno dovuto ricordarsi ch' egli non aveva parlato che del

[1]) Vedi Paulus, l. cit., pag. 336.

[2]) Riunisco qui tutti i passi di Giuseppe relativi a Lisania ed al suo territorio con i passi paralleli di Dione Cassio: *Antiq.* 15, 16, 3. 14, 3, 2. 7, 8. — *Antiq.* 15, 4, 1. *B. j.* 1, 13, 1 (Dione Cassio 49, 32), — *Antiq.* 15, 10, 1 - 3. *B. j.* 1, 20, 4 (Dione Cassio 54, 9). — *Antiq.* 17, 11, 4. *B. j.* 2, 6, 3. — *Antiq.* 18, 6, 10. *B. j.* 2, 9, 6 (Dione Cassio 59, 8). — *Antiq.* 19. 5, 1. *B. j.* 2, 11, 5. — *Antiq.* 20, 5, 2. 7, 1. B. j. 2, 12, 8.

[3]) Süskind, *Vermischte Aufsätze*, pag. 15 e seg. 93 e seg.

Digitized by Google

primo Lisania, e che nulla aveva ancor detto del secondo del quale l'Abilene aveva il soprannome perchè appunto governata in allora da quel principe [1]). Se adunque il secondo Lisania non è altro che una finzione istorica, il primo che si suppose in sua vece [2]), riducesi a nulla più che a una finzione filologica. Infatti dapprima è detto: *Essendo Filippo.... tetrarca dell'Iturea,* Φιλίππου..... τετραρχοῦντος τῆς Ἰτουραίας κ. τ. λ. poi è detto in seguito: *ed essendo Lisania tetrarca dell'Abilene,* καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος. Ora è impossibile interpretar questo passo come se Filippo avesse regnato eziandio sull'Abilene: poichè in tal caso, la parola *essendo tetrarca* τετραρχοῦντος non sarebbe stata ripetuta [3]) e l'articolo τῆς avrebbe dovuto essere posto innanzi a Λυσανίου se l'autore non voleva essere male inteso. Quindi altro non rimane a credere se non che l'autore stesso siasi ingannato. Siccome l'Abilene era anche in un tempo posteriore denominato *l'Abilene di Lisania* ἡ Λυσανίου, dal nome dell'ultimo re della dinastia precedente, l'autore avrà conchiuso che vi fosse ancora un principe di questo nome mentre che, in fatto, l'Abilene o apparteneva a Filippo od era soggetta all'immediata dominazione dei Romani [4]).

Il dato cronologico che si desume dal passo del nostro evangelista

[1]) Tholuck crede aver trovato in Tacito un esempio del tutto corrispondente. Questo storico (Ann. 2, 42) dopo aver narrata la morte di un Archelao re dei Cappadoci, (anno di G. C. 17), parla nuovamente (Ann. 6, 41) di un Archelao, Cappadocio, sovrano dei Cliti (anno di G. C. 36). Qui adunque bisognerebbe, dice Tholuck, fare «la stessa conghiettura istorica», che cioè: vi siano stati due Archelai Cappadoci (pag. 203). Ma quando lo stesso storico, dopo aver narrata la morte di un uomo, parla in appresso di un altro che porta lo stesso nome e gli dà anche una diversa posizione, non è più conghiettura, è un fatto chiaramente storico che vi ebbero due personaggi dell'egual nome. Ben diverso è il caso di Lisania. Due diversi scrittori nominano ciascheduno un Lisania, e lo pongono in due epoche distinte. È dunque una conghiettura l'ammettere che vi siano stati due Lisania; conghiettura tanto meno storica, quanto più manifestamente è inverosimile che l'uno dei due scrittori avrebbe taciuto sul secondo Lisania, se davvero avesse esistito.

[2]) Michælis, Paulus *su questo passo;* Schneckenburger in *Ullmans und Umbreit's Studien,* 1833, 4 fasc. pag. 1056, e seg.; Tholuck. pag. 201 e seg.

[3]) Perocchè il sopprimere, fondandosi sull'autorità di un solo manoscritto, come fanno Schneckenburger ed altri, il secondo τετραρχοῦντος, egli è un permettersi una troppo evidente violenza contro il testo.

[4]) Paragonisi con questa spiegazione, l'*Allg. Lit. Ztg.,* 1803, n. 344, pag. 552; De-Wette, *Exeget. Handb.,* z. d. St.

Digitized by Google

non riguarda immediatamente che Giovanni Battista. Quando Luca viene in appresso a parlare (v. 21 seg.) di Gesù, non si trova più un simile dato: soltanto è detto di Gesù che al momento del suo ingresso nella vita pubblica, ἀρχόμενος, egli era in età di circa trent'anni, ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα. L'evangelista tace sulla data, come pure, per un' inversa omissione, non è a questo punto indicata l'età di Giovanni Battista. Quand'anche Giovanni avesse cominciato a predicare nel quindicesimo anno del regno di Tiberio, non ne potremmo, ci sembra, fare induzione di sorta sull'epoca dell'esordire di Gesù: poichè in niun luogo è detto da quanto tempo Giovanni Battista battezzasse, all'epoca in cui Gesù venne a ritrovarlo sulle sponde del Giordano; e reciprocamente, quantunque noi sappiamo che Gesù, quando fu battezzato, aveva trent'anni all' incirca, non per questo sappiamo quale età avesse Giovanni all' epoca in cui cominciò a battezzare. Tuttavia, riferendoci a Luca 1, 26, ove è detto che Giovanni Battista era maggiore di sei mesi di Gesù, e richiamando in nostro aiuto la circostanza che gli usi giudaici non permettevano di sostenere prima dei trent'anni una parte pubblica, potremmo supporre che Giovanni Battista non fosse comparso sulle sponde del Giordano che sei mesi prima dell'arrivo di Gesù, epoca in cui solamente egli aveva raggiunta l'età necessaria per un tale officio. Ma non vi era una legge positiva che stabilisse questo termine e a buon diritto si chiese [1]) se alla più libera azione di un profeta fosse applicabile la disposizione che determinava, per i sacerdoti ed i leviti, il trentesimo anno come il principio del regolare servizio (4, Mos. 4, 3, 47; confrontisi d'altronde 2, *Paralip.*, 31, 17 in cui è indicato il ventesimo anno). Supponendo adunque che fra Giovanni Battista e Gesù esistesse il suindicato rapporto, ciò non toglierebbe che il primo avesse cominciata alquanto prima del secondo la sua pubblica missione. Ma tale non è, senza dubbio, l'intenzione dell' evangelista; poichè il precisare con un tale eccesso di accuratezza l'esordire del precursore, per poi lasciare indeterminato quello del Messia stesso, la sarebbe un po' troppo marchiana [2]); e noi non possiamo a meno di supporre in lui l' intenzione di fissare il tempo dell' esordire di Gesù, fissando quello dell'esordire del Battista; ciò che può stare solo in quanto egli abbia voluto dire che, pochissimo tempo dopo l'esordire di Giovanni, Gesù

[1]) Vedi Paulus, pag. 294.
[2]) Vedi Schleiermacher, *Über den Lukas*, pag. 62.

Digitized by Google

andò a ritrovarlo sulle sponde del Giordano, e cominciò immediatamente egli stesso ad insegnare [1]). Si pretese, è vero, che quella data precisa appartenesse al principio di un brano su Giovanni Battista, intercalato da Luca nel suo vangelo; ma ciò è poco probabile, perchè una tale esattezza cronologica sembra piuttosto appartenere a colui che *seguì ogni cosa fino dal principio*, παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς, e che cercò pure di determinare in simile modo l'epoca della nascita di Gesù.

Ora, che Giovanni abbia preceduto soltanto di così breve tempo Gesù, come da quel racconto apparirebbe, non è cosa sì facile a imaginarsi. A ragione si trovò inverosimile che l'azione di Giovanni Battista avesse avuto così breve durata: poichè egli ebbe un considerevole numero di discepoli (Giov. 4, 1) e non solo di quelli che si erano fatti battezzare da lui, ma eziandio scolari da lui specialmente istrutti, (Luc., 11, 1), e lasciò inoltre dopo di sè un partito (*Act. Ap.*, 18, 25, 19, 3): cosa che non potè essere al certo l'opera di alcuni mesi. Dovette quindi trascorrere, osservossi, un certo lasso di tempo, prima che Giovanni Battista fosse conosciuto per modo che lo si venisse a cercare nel fondo del deserto; e bisognò del tempo perchè la sua dottrina fosse compresa; del tempo perchè questa dottrina, che pure urtava le idee in corso fra i Giudei, si aprisse la strada e potesse stabilirsi; e, sopratutto, l'alta e durevole considerazione che Giovanni si era acquistato fra i suoi compatriotti, al dire di Giuseppe [2]) e degli evangeli (Matt. 14, 2. 21, 26), non poteva essere il frutto d'un intervallo sì breve [3]).

Ma se il fin qui detto suppone ed esige un maggior lasso di tempo nell'attività del Battista, questo non prova che gli evangeli abbiano torto restringendo in così breve durata la sua azione prima dell'esordire di Gesù; poichè probabilmente quel che manca dapprima essi lo aggiungono in seguito, prolungando relativamente, dopo l'esordire di Gesù, la predicazione di Giovanni Battista.

Ma d'una simile prolungazione del ministero di Giovanni Battista, non trovasi, da questo lato alcuna traccia, almeno nei due primi evangeli; poichè non solo non dicono più nulla di Giovanni dopo il battesimo di Gesù,

[1]) Questa è pur l'opinione di Bengel, *Ordo temporum*, pag. 204 e seg. e 2.

[2]) *Antiq.* 18, 5, 2.

[3]) Così Cludius, *Über die Zeit und Lebensdauer Johannis und Jesu*, in Henke's Museum, 2, 3, 502 e seg.

Digitized by Google

se ne togli la missione dei due discepoli, che Giovanni Battista invia dal fondo della sua prigione; ma da quanto leggesi in Matteo stesso 4, 12 e in Marco 1, 14, sembra che l'arresto di Giovanni Battista abbia avuto luogo durante o poco dopo il soggiorno di quaranta giorni di Gesù nel deserto, e che in seguito a quell'arresto Gesù siasi portato in Galilea per cominciarvi la sua predicazione pubblica. Veramente Luca, (4, 14), non parla dell'arresto di Giovanni Battista come occasione della predicazione di Gesù in Galilea, e dal modo con cui narra l'invio dei due discepoli di Giovanni parrebbe che questa missione si fosse compita mentre il precursore era ancora libero (7, 18 seg.) Il quarto evangelo pronunciasi in termini ancor più precisi contro la supposizione che Giovanni venisse incarcerato subito dopo il battesimo di Gesù; poichè esso nota espressamente (3, 24) che Giovanni esercitava ancora liberamente il suo ministero dopo la prima festa di Pasqua alla quale Gesù intervenne durante la sua vita pubblica. Ma, da una parte, la predicazione di Giovanni Battista non può aver continuato a lungo dopo il principio delle predicazioni di Gesù, poichè sembra ch' egli venisse giustiziato molto tempo prima di quest'ultimo (Luca 9, 9; Matt., 14, 1, seg.; Marco 14, 16); e, d'altra parte, se si crede non potersi spiegare l'influenza di Giovanni Battista e la durata della sua scuola, altrimenti che colla prolungazione del suo pubblico ministero, si guadagnerà ben poca cosa ponendo questa prolungazione dopo l'esordire di Gesù, dal quale Giovanni fu totalmente ecclissato (Giov., 3, 26 seg. 4, 1).

Una sola via d'uscita qui si aprirebbe, col fare una distinzione fra il battesimo di Gesù ed il suo pubblico esordio, e dire: Gesù, fino dai primi sei mesi del ministero di Giovanni, fu difatti talmente attratto dalla di lui fama, che si sottomise ad essere da lui battezzato: ma da quel momento egli continuò per qualche tempo ancora a far parte del seguito di Giovanni Battista ovvero si ritrasse nella propria casa: e solo molto tempo dopo assunse egli stesso una parte indipendente. In questo modo, si guadagnerebbe da un lato un intervallo più considerevole, durante il quale Giovanni Battista avrebbe esercitato il suo ministero prima dell'esordire di Gesù e senza essere da lui ecclissato, e dall'altro, i nostri evangeli avrebbero ragione di collocare l'uno si presso l'altro l'esordire di Giovanni Battista ed il battesimo di Gesù. Ma la supposizione d'un tale intervallo fra il battesimo di Gesù ed il principio del suo pubblico ministero è assolutamente estranea agli scrittori del nuovo testamento. Però che, come risulta dalla discesa dello spirito e della voce celeste, essi considerino il battesimo di Gesù come

Digitized by Google

la sua consacrazione alla vocazione messiaca; il solo intervallo da essi ammesso dopo il battesimo è il digiuno di sei settimane nel deserto; ma dopo questo digiuno, Gesù, cominciò a predicare in Galilea, secondo Luca (4, 14) immediatamente, secondo Matteo e Marco dopo l'arresto di Giovanni Battista eseguito del resto probabilmente in quell'intervallo di tempo. Luca (3, 23) indica, secondo la spiegazione più verosimile, il battesimo di Gesù come un *esordio* ἄρχεσθαι, come il suo ingresso in funzioni: e (*Atti degli Ap.*, 1, 22) pone Gesù, dopo il battesimo dato da Giovanni βάπτισμα Ἰωάννου, in costanti relazioni co'suoi discepoli. Evidentemente adunque egli ha voluto rappresentare il battesimo di Gesù eseguito da Giovanni ed il principio del suo pubblico ministero quale un solo ed unico atto, e non ha supposto fra l'uno e l'altro alcun intervallo, eccetto le sei settimane di digiuno.

La narrazione dei vangeli si oppone dunque decisamente all'ipotesi che Gesù sia andato più tardi a farsi battezzare, od abbia ancora ritardato, per qualche tempo dopo il suo battesimo, il principiare del suo pubblico ministero; ipotesi entrambe alle quali noi dobbiamo essere proclivi, se pur vogliamo guadagnar tempo per la predicazione influente di Giovanni Battista. Ma d'altra parte, si comprende di leggieri come e perchè gli scrittori del nuovo testamento abbian potuto, anche senza dati storici, essere indotti a rappresentare le cose in tal guisa. Deciso che si ebbe, come accadde nella prima comunità cristiana (*Atti degli Ap.*, 19, 4), di considerare il ministero di Giovanni Battista, non più quale un ministero indipendente, ma quale preparazione al Cristo, l'immaginazione non si arrestò molto tempo alla sola azione del precursore, ma affrettossi a giungere alla comparsa di colui al quale egli doveva aprire le vie. L'interesse che doveva avere la primitiva tradizione cristiana, anche senza un motivo storico, di sopprimere ogni intervallo fra il battesimo di Gesù ed il principio del suo pubblico ministero, è ancora più manifesto: poichè lo ammettere che col suo battesimo Gesù si fosse aggregato a Giovanni ed avesse per qualche tempo vissuto con lui nei rapporti di discepolo a maestro, ripugnava all'interesse religioso della nuova comunità, interesse che esigeva un fondatore istrutto, non dagli uomini ma da Dio medesimo. Laonde, quand'anche Gesù fosse stato veramente discepolo di Giovanni, si sarebbero di buon'ora accomodate le cose come se il battesimo di Gesù per opera di Giovanni avesse segnalato, non già l'accesso del primo alla scuola che formavasi attorno al secondo, ma la sua consacrazione ad un ministero indipendente.

La divergenza delle fonti evangeliche non ne impedisce pertanto di

Digitized by Google

accettare la ipotesi a cui la cosa stessa per forza ne conduce: che cioè il Battista esercitasse il suo ministero molto tempo prima dello esordire di Gesù.

Ciò posto, ammettendo con Luca, 1, 26 e 3, 23 che Gesù, minore di Giovanni di soli sei mesi, entrasse nella vita publica al suo trentesimo anno, Giovanni dovrebbe avere pubblicamente esordito fino dal ventesimo anno dell' età sua. Di vero, come sopra fu detto, nessuna legge ebraica opponevasi ad una così precoce azione d' un profeta; nè io trovo — al pari di Cludius — molto inverosimile che un predicatore così giovane abbia potuto destare impressione ed essere riguardato quale un profeta dell'antichità, quale un Elia [1]): ma qui mi basta il richiamare, essere nel corso ordinario delle cose, che, di due uomini, colui che è entrato per il primo in un pubblico ministero, abbia un vantaggio d' età corrispondente: tanto più se gli effetti e lo spirito della sua attività corrispondono così pienamente ad una età più matura, come la predicazione di Giovanni. Vero è che di questa regola si hanno non poche eccezioni; ma per ammettere un'eccezione nel caso presente, non ci basta la notizia di Luca che Giovanni fosse di soli sei mesi maggiore di Gesù, poichè tale notizia è interamente dettata nell' interesse della leggenda, e deve quindi essere lasciata da banda dinanzi alla menoma improbabilità.

Il risultato della nostra critica sui dati cronologici di Luca 3, 1. 2. confr. v. 23, e 1, 26, è quindi il seguente: Se è vero che Gesù, come sembra sia opinione di Luca, esordì publicamente nel 15° anno del regno di Tiberio, l'esordire di Giovanni non può aver avuto luogo in quell'anno soltanto, sibbene in un tempo anteriore: dietro di che, difficilmente si può ammettere che il Battista fosse di soli sei mesi maggiore in età.

[1]) Cludius, l. cit.

Digitized by Google

§ 44.

Esordio e scopo di Giovanni Battista. Sue personali relazioni con Gesù.

Giovanni, Nasireeno, cioè votato a Dio, come dalle nostre fonti rilevasi, (Matteo, 3, 4. 9, 14. 11, 18; Luca 1, 15) e partecipante eziandio, secondo le congetture di parecchi teologi [1]) alla setta degli Essenj, fu, al dire di Luca (3, 2) chiamato a comparire in pubblico da una voce di Dio, *ῥῆμα θεοῦ*, che si fece udire a lui nel deserto. Non avendo più qui sott'occhi la dichiarazione di Giovanni Battista medesimo, noi non accettiamo per completo il dilemma posto da Paulus, non potersi cioè sapere se Giovanni abbia interpretato un fatto interno od esterno come una chiamata di Dio, ovvero se egli abbia intesa la voce di un altro uomo [2]; e bisogna aggiungere, come terza possibilità, che forse furono i suoi adepti i quali magnificarono la vocazione del loro maestro, improntandola con quella espressione che ricorda gli antichi profeti.

Mentre, dal racconto di Luca, parrebbe che Giovanni Battista avesse inteso la voce divina *nel deserto* soltanto, *ἐν τῇ ἐρήμῳ*, e di là si fosse poi recato, per insegnare e battezzare nei *dintorni del Giordano*, *περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* (v. 3), — Matteo (3, 1 seg.) fa del deserto stesso della Giudea il teatro della predicazione e del battesimo di Giovanni, come se il Giordano, nel quale ei battezzava, attraversasse questo deserto. Vero è che, secondo Giuseppe, questo fiume scorre, prima del suo sbocco nel Mar Morto, *traverso un grande deserto*, *πολλὴν ἐρημίαν* [3]): ma questo non è, propriamente parlando, il deserto della Giudea, situato assai più al

[1]) Staüdlin, *Geschichte der Sittenleere Jesu* (Storia della dottrina di Gesù), 1, pag. 580. Paulus, *Exeget. Handb.* 1, a, pag. 136. Confr. anche Creuzer, *Symbolik*, 4, pag. 413 e seg.

[2]) Loc. cit.. pag. 347.

[3]) *Bell. jud.* 3, 10. 7.

Digitized by Google

sud [1]). E però si volle qui trovare un errore del primo evangelista il quale, sedotto dall'analogia della profezia, *voce di colui che grida nel deserto*, φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, avrebbe posto nel *deserto della Giudea*, ἔρημος Ἰουδαίας, donde proveniva Giovanni, il ministero di predicazione e di battesimo di cui realmente era stata il teatro la fiorente vallata del Giordano [2]). Tuttavia, se si dà un'occhiata più avanti al vangelo di Luca, l'apparenza la quale induceva a credere, che secondo questo vangelo, Giovanni avesse lasciato il deserto dopo intesa la chiamata, scompare; poichè, quando Giovanni Battista invia i suoi discepoli presso Gesù, questi, secondo Luca, domanda loro: *Che foste a vedere nel deserto?* τί ἐξεληλύθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; (7, 24). Ora, la vallata del Giordano, nelle vicinanze del Mar Morto, in cui bisogna collocare l'esercizio delle funzioni di Giovanni Battista, era realmente, meno l'angusta zona che formava i margini del fiume, un'arida pianura [3]). Di modo che, non rimarrebbe forse che un errore proprio di Matteo, in quanto egli indica questa arida pianura pel *deserto della Giudea* ἔρημος τῆς Ἰουδαία; a meno che non vogliasi ammettere che Giovanni, passando dalle predicazioni di penitenza al battesimo, abbia lasciato il deserto della Giudea per le rive del Giordano [4]), ovvero che l'arida piaggia attigua alle rive del Giordano, essendo una continuazione del deserto della Giudea, sia stata chiamata collo stesso nome [5]).

Il battesimo di Giovanni non può essere considerato quale derivazione del battesimo giudaico dei proseliti, battesimo il quale, senza dubbio, è posteriore al principio del cristianesimo [6]). Esso ha piuttosto analogia colle lustrazioni religiose quali esistevano fra i Giudei, e principalmente fra gli Essenj. Pare ch'esso fosse principalmente fondato sulle espressioni allegoriche di parecchi profeti, le quali in seguito vennero prese in un significato proprio. Secondo queste espressioni, Dio esige dal popolo d'Israele, perchè questo rientri in grazia, dei bagni

[1]) Vedi Winer, *bibl. Realwörterbuch*, art. *Wüste* (deserio). Schneckenburger, *über den Ursprung des ersten Kanonischen Evangeliums*, pag. 39.

[2]) Scheckenburger, *Über der Ursprung*, n. s. f. pag. 38 e seg.

[3]) Vedi, oltre il citato passo di Giuseppe, Winer, *bibl. Realworterbuch*, 1, pag. 708.

[4]) Winer, l. cit. pag. 691.

[5]) Paulus l. cit., pag. 301.

[6]) Vedi lo scritto di Schneckenburger: *Über das Alter der jüdischen Proselytentaufe* (Sull'antichità del battesimo giudaico dei proseliti).

Digitized by Google

e delle abluzioni che purghino le sue sozzure, e promette eziandio di purificarlo coll'acqua (Is., 1, 16; Ezech., 36, 25; confr. Gerem., 2, 22). Aggiungasi l'opinione invalsa fra i Giudei che il Messia ed il suo regno non sarebbero giunti se non che quando gl'Israeliti facessero penitenza [1]) e vedrassi con quale facilità siasi potuto giungere ad una combinazione di idee, secondo la quale un'abluzione, simbolica immagine della resipiscenza e del perdono dei peccati, doveva precedere la venuta del Messia.

Le varie relazioni non s'accordano completamente sul significato del battesimo di Giovanni. Tutte per vero, convengono in questo, che la *penitenza*, μετάνοια, ne era un'essenziale condizione; poichè, anche l'espressione di Giuseppe, secondo cui Giovanni Battista invitava i giudei, *esercitanti la virtù, giusti gli uni verso gli altri e pietosi verso Dio, a presentarsi al battesimo*, ἀρετὴν ἐπασκοῦντας, καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους βαπτισμῷ συνιέναι [2]), significa, sotto forma greca, la stessa cosa. Ma Luca (3, 3), e Marco (1, 4), indicando il battesimo di Giovanni pel *battesimo di penitenza*, βάπτισμα μετανοίας, aggiungono: *Per la remissione dei peccati*, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Matteo, in vero, non ha questa aggiunta; tuttavia, egli dice, come Marco, che coloro i quali si facevano battezzare, nello stesso tempo si *confessavano dei loro peccati*, ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν (3, 6). Sembra invece che Giuseppe voglia dire precisamente il contrario quando afferma essere opinione di Giovanni Battista, *che il battesimo è aggradito da Dio, non quando si chiede perdono dei propri falli, ma quando si purifica il proprio corpo dopo avere dapprima purificata l'anima colla giustizia*, οὕτω γὰρ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ (τῷ Θεῷ) φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης. Qui si potrebbe credere che le parole, *per la remissione dei peccati*, εἰς ἄφεσιν ἁπαρτιῶν, secondo gli Atti degli Ap. 2, 38, ed altri passi, fossero una frase solamente usata per indicare il battesimo cristiano, e venisser in conseguenza riferite in modo non istorico anche al battesimo di Giovanni. Ma già nel passo citato di Ezechiello l'abluzione raffigurava il simbolo non solo della resipiscenza, ma

[1]) Sanhedr. pag. 97, 2: R. Elieser dixit: Si Israelitæ pœnitentiam agunt, tunc per Goëlem liberantur; sin vero, non liberantur. In Schœttgen, *Horæ*, 2, pag. 780 e seg.

[2]) *Antiq.*. 18, 5, 2.

Digitized by Google

anche del perdono dei peccati; laonde il dire degli evangelisti fondasi su buone basi. Inoltre le parole di Giuseppe, esaminate più da vicino, si possono accordare coi dati evangelici, quando per esse vogliasi intendere che il battesimo di Giovanni operava la purificazione non solo di singole macchie, d'altronde meramente levitiche, ma dell'uomo intero, e che questa purificazione dovevasi effettuare non col mezzo immediato e misterioso dell'acqua, ma mediatamente per via dell'atto morale della resipiscenza [1]).

Un'altra differenza manifestasi circa la relazione che i diversi racconti intorno a Giovanni stabiliscono fra il suo battesimo ed il *regno dei cieli*, *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Secondo Matteo, la breve esortazione ch'egli aggiungeva al suo battesimo consisteva in questo: Pentitevi, *poichè prossimo è il regno dei cieli*, *μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (3, 2). Secondo Luca, Giovanni Battista parla dapprima soltanto del *pentimento*, *μετάνοια*, e *della remissione dei peccati*, *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, ma non già del regno dei cieli, e solo quando il popolo crede che egli possa essere il Messia, egli lo rinvia al Messia come a quegli che deve venire dopo di lui (3, 15 seg.). In Giuseppe, invece, nulla si trova sul rapporto che avrebbe esistito fra il ministro di Giovanni Battista e l'idea messiaca.

Tuttavia, ancor qui, la divergenza dei racconti non autorizza punto a conchiudere che Giovanni Battista non siasi mai attribuito da sè alcun rapporto col regno del Messia, e che solo la leggenda cristiana abbia per la prima immaginato codesto rapporto; poichè il suo battesimo, dacchè non lo si vuol derivare dal battesimo giudaico dei proseliti, non si può ben concepire, ove non si ricorra colla mente alla lustrazione espiatoria del popolo che più innanzi menzionammo, e che era aspettata pel tempo del Messia. Lo storico Giuseppe evita tutte le idee messiache che poterono collegarsi al ministero di Giovanni; ma questa è in lui un'abitudine che spiegasi colla condizione del suo popolo rispetto ai Romani. Del resto le parole che egli adopera, *l'adunarsi pel battesimo*, *βαπτισμῷ συνιέναι*, le *riunioni d'uomini*, *συστρέφησθαι*, ed il timore che ha Antipa di una *rivolta*, *ἀπόστασις*, provocata da Giovanni, di cui Giuseppe parla in appresso, tutto questo indica una società religiosa e politica quale potevano suscitarla speranze messiache.

Vi sarebbe motivo a stupire che Giovanni Battista avesse annunciata con tanta precisione la prossimità del regno del Messia; e, senza

[1]) Così Paulus, l. cit. pag. 314 e 371. Ann.

Digitized by Google

fermarsi a Luca, il quale parla d'una rivelazione e d'una chiamata della divinità, si potrebbe supporre che forse il narratore cristiano, vedendo in realtà come quegli da lui riguardato pel Messia si fosse manifestato immediatamente dopo, avesse dato al linguaggio di Giovanni Battista una precisione che in origine non vi era; si potrebbe supporre che Giovanni Battista avesse detto soltanto, di conformità colla giudaica opinione sopracitata, *pentitevi acciocchè venga il regno dei cieli*, μετανοειτε, ἵνα ἔλθῃ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, e che la narrazione posteriore avesse mutato l'*acciocchè*, ἵνα, in *poichè*, γάρ. Ma tale ipotesi non è necessaria; con una mente così eccitabile come la sua, Giovanni potè agevolmente, nell'epoca agitata in cui visse, credere di scoprire alcuni segni che gli annunciassero l'avvicinarsi del regno messiaco; fino a qual punto fosse prossimo questo regno, gli è quanto ei lasciava ancora indeciso.

Secondo i nostri evangelisti, la venuta *del regno dei cieli*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, era riferita da Giovanni ad un personaggio messiaco al quale egli attribuiva, in opposizione al suo battesimo coll'acqua, *un battesimo per via dello Spirito Santo e del fuoco*, βαπτίζειν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί (Matt. 3, 11 ed i passi paralleli); e infatti l'effusione dello Spirito Santo, riputavasi per un carattere essenziale dei tempi messiaci (Joel. 3, 1-5; Atti Ap., 2, 16 e seg.). Questo stesso personaggio doveva inoltre fare nel popolo una scelta, come fa il vaglio che separa il buon grano: forse il fuoco che consuma ha qualche relazione con questa idea della scelta che i profeti avevano già attribuita ai tempi messiaci, benchè sotto altre imagini (Zacar. 13, 9; Malach., 3, 2. 3). I sinottici presentano qui la cosa come se Giovanni Battista, fin d'allora, intendesse precisamente indicare Gesù di Nazaret, per questo personaggio messiaco. Secondo Luca le madri di questi due uomini erano parenti e sapevano le future relazioni dei loro figliuoli. Fino nel seno materno Giovanni Battista erasi mosso come per venire incontro a Gesù. Quindi, secondo l'andamento dato al racconto, bisogna supporre che entrambi avessero assai per tempo imparato a conoscere le loro reciproche relazioni, determinate in antecedenza da una comunicazione divina, e si fossero penetrati della loro posizione rispettiva. In vero, Matteo nulla riferisce su queste relazioni di famiglia fra Giovanni e Gesù; ma quando quest'ultimo vuol farsi battezzare, Matteo pone in bocca del primo alcune espressioni che sembrano supporre un'antecedente conoscenza; poichè Giovanni si meraviglia che Gesù venga da lui, mentre egli, Giovanni, avrebbe piuttosto bisogno di essere battezzato da Gesù; il quale stupore non si può

Digitized by Google

spiegare se non in quanto Gesù fosse precedentemente noto a Giovanni o venisse a lui rivelato in quell'istante da una comunicazione celeste: ma nulla havvi che indichi una comunicazione di questo genere, poichè il segno del carattere messiaco di Gesù, il segno sensibile alla vista ed all'udito, non vien dato che in appresso. Laonde il primo ed il terzo vangelo (il secondo accorcia la cosa tanto che non si scorge chiaramente la sua opinione su questo riguardo) si accordano nel dire che Giovanni e Gesù non erano stati prima del battesimo estranei l'uno all'altro; nel quarto vangelo invece (1, 31, 33), Giovanni Battista sostiene chiaramente che Gesù non eragli noto prima della apparizione celeste, la quale, secondo i sinottici, manifestossi al momento del suo battesimo. La cosa, presa a prima giunta, sembrerebbe una contraddizione. L'antecedente conoscenza di questi due grandi uomini, in Luca, è un fatto esterno; in Matteo un'involontaria confessione sfuggita all'attonito Giovanni. Ma nel quarto vangelo, quando Giovanni dice di non avere per lo addietro conosciuto Gesù, lo è con affermazione che sembra premeditata e che non ha altra garanzia tranne il soggetto stesso che la fa. Quindi fu facile all'autore dei frammenti di Wolfenbüttel il porre la contraddizione a carico di Giovanni e di Gesù, supponendo cioè che in fatto essi si fossero conosciuti e concertati da molto tempo, ma che innanzi alla gente e per meglio giungere al loro scopo, essi fingessero di essere stati fino allora l'uno all'altro estranei, e che così l'uno naturalmente testificasse sull'eccellenza dell'altro [1]).

Ma non si volle lasciar pesare cotesta contraddizione, come una premeditata dissimulazione, sopra Giovanni e mediatamente anche sopra Gesù; laonde si cercò, per via dell'esegesi, di negarne la esistenza. Quello che Giovanni dovette apprendere dal segno celeste, si è che Gesù era il Messia (Gio. 1, 33 seg.); per cui le parole: *ed io non lo conosceva*, κἀγὼ οὐκ ἤδειν αὐτὸν, devono significare: non è la persona ma il carattere messiaco di Gesù che mi era ignoto [2]). Ammettiamo la possibilità di questa interpretazione, quantunque nè le parole in sè

[1]) Frammento sullo scopo di Gesù e de' suoi discepoli, pubblicato da Lessing, pag. 133 e seg.

[2]) Così reputa Semler, nella risposta ch'egli fa al citato frammento; così si esprimono la maggior parte dei moderni: Plank, *Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung* (Storia del cristianesimo nel periodo della sua introduzione) 1, 7; Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, 1, pag. 691.

Digitized by Google

stesse, nè il loro legame nel quarto vangelo non dovessero condurvici: rimarrà sempre a chiedersi se Giovanni, avendo conosciuto Gesù nel modo che suppone il racconto di Matteo e di Luca, potè conoscere la sua persona senza conoscere il suo carattere messiaco. Se Giovanni conobbe Gesù per i rapporti di famiglia che Luca ci dice aver esistito fra di loro, è impossibile che egli per tempo non fosse informato del solenne annuncio che aveva rivelato il carattere messiaco di Gesù prima della sua nascita e durante la medesima. Egli non avrebbe adunque potuto asserire in appresso di non averne saputo nulla fino all'apparizione d'un segno celeste, ma avrebbe dovuto dichiarare non aver egli prestato fede al racconto degli antichi segni, uno dei quali erasi operato su lui medesimo [1]). Dopo questo, non si può a meno di riconoscere che la frase citata del quarto Evangelo suppone nel Battista la ignoranza non solo del carattere messiaco di Gesù, ma anche della di lui persona. Si cerca in vero di conciliare con questa ignoranza il primo capitolo di Luca, dicendo che le due famiglie vissero l'una dall'altra assai lontane, lontananza che impedì loro di avere ulteriori relazioni [2]). Ma se, per Maria fidanzata, il viaggio di Nazaret nelle montagne della Giudea, non fu troppo lungo, come lo sarebbe stato pei due figliuoli cresciuti in età giovanile? Quale colpevole indifferenza non dovrebbesi supporre nelle due famiglie, dopo le superiori comunicazioni che essi avevano ricevute e infine qual altro mai sarebbe stato lo scopo di queste comunicazioni, se esse non dovevano regolare la vita ulteriore dei due fanciulli [3]).?

Si accorderà che il quarto vangelo non esclude che una sola cosa, cioè, che Giovanni Battista conoscesse la messianità di Gesù; che il

[1]) Il lettore giudichi da sè stesso se l'argomentazione di Neander non sia forzata: « Quand'anche Giovanni Battista, dietro quanto egli aveva appreso « dalle circostanze della nascita di Gesù, avesse già potuto sperare (dicasi in- « vece, avesse dovuto di necessità sapere) ch'era quegli il Messia, il segno « celeste a lui stesso manifestatosi prevalse di troppo nell'interno del suo « spirito ad ogni altra esterna comunicazione; sicchè, allato a quanto ei rico- « nobbe allora nella luce divina, tutto ciò che prima erasi stato detto gli parve « oscurità ed ignoranza (pag. 68) ».

[2]) Lücke, *Commentar zum Evangelium Johannis*, 1, pag. 362.

[3]) A causa disperata, Osiander risponde che queste comunicazioni divine ben potevano racchiudere indicazioni perchè si tenessero i due fanciulli separati! (pag. 127).

Digitized by Google

terzo vangelo al contrario non suppone che una cosa sola, che cioè Giovanni Battista conoscesse la sua persona; questo non basta ancora a risolvere la contraddizione degli evangeli. Poichè in Matteo, Giovanni, nel momento in cui sta per battezzare Gesù, parla come se lo conoscesse, non solo personalmente, ma eziandio positivamente nel suo carattere di Messia. Egli infatti rifiuta di battezzarlo e gli dice: *io ho bisogno di essere da te battezzato e tu vieni a me*, ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με (3, 14). Si cercò, gli è vero, spiegare queste parole nel senso dell'armonistica, dicendo che Giovanni volle soltanto esprimere l'alta eccellenza di Gesù, e non già la sua dignità di messia [1]). Ma qual si fosse la sublimità morale che Giovanni Battista poteva riconoscere in Gesù, era per lui impossibile, in quanto avesse considerato Gesù per un uomo peccatore, lo esimerlo dal dovere di sottomettersi al suo battesimo; chè anzi lo stesso diritto di distribuire la lustrazione che preparava al regno del Messia non poteva ottenersi semplicemente con un'alta superiorità morale; era necessaria una vocazione particolare quale Giovanni l'aveva ricevuta e quale non poteva cadere, secondo le idee giudaiche, che su di un profeta, ovvero sul Messia e sul suo precursore (Gio. 1, 19 seg.). Se dunque Giovanni attribuiva a Gesù la qualificazione necessaria per battezzare, ei dovette non solo considerarlo, in generale, per un uomo eccellente, ma eziandio in particolare ritenerlo per un profeta; e, poichè lo considerava come degno di battezzare lui medesimo, per un profeta maggiore di lui, Giovanni. Ora, essendosi egli attribuita la parte di precursore del Messia, quest'uomo superiore a Giovanni non poteva essere che il Messia medesimo. Aggiungasi che Matteo aveva poco prima riferito (2, 11) un discorso di Giovanni Battista, in cui quest'ultimo attribuisce al Messia che si avvicina un battesimo più potente del suo. Come potremo noi adunque comprendere le parole ch'egli indirizza subito dopo a Gesù, se non che in questa guisa: a che ti servirà il mio battesimo d'acqua, o Messia! piuttosto son io che avrei bisogno del tuo battesimo spirituale [2])?

La contraddizione non può essere tolta: bisogna quindi, se pure non la si vuol riguardare come un inganno volontario e porla a carico delle persone interessate, trasportare il torto sui narratori; e tanto

[1]) Hess, *Geschichte Jesu*, 1, pag. 117 e seg.; Paulus, l. cit., pag. 566.
[2]) Paragonisi la spiegazione dell'autore dei frammenti, l. c.

Digitized by Google

minori si troveranno gli ostacoli, quanto più chiaro apparirà il come l'uno o l'altro abbia potuto giungere ad un'inesatta esposizione. In Matteo la sola cosa che si opponga alla sua concordanza con Giovanni è il posto che occupa il discorso del precursore, il quale vorrebbe impedire a Gesù di farsi battezzare da lui. Questo linguaggio, tenuto prima che alcun segno sopranaturale si fosse manifestato, sembra supporre che Giovanni fin da prima conoscesse il carattere messiaco di Gesù. Ora, nell'evangelo degli Ebrei citato da Epifanio, la domanda che fa Giovanni Battista di essere piuttosto battezzato da Gesù, è narrata qual risultato della celeste apparizione [1]). In questi ultimi tempi, si considerò questo racconto pel racconto primitivo, che l'autore del nostro primo vangelo avrebbe acconciato, ponendo in pari tempo, per accrescere l'effetto della scena, sin da prima giunta un rifiuto in bocca di Giovanni Battista, colle parole sopracitate [2]). Ma nell'evangelo degli Ebrei, il racconto non è sotto la sua forma originale: lo si vede dalla strascicante ripetizione della *voce celeste* e da tutto ciò che vi ha di prolisso nella narrazione; al contrario, esso è un racconto assai deviato dalla sua fonte, ed il rifiuto di Giovanni non fu già posto in seguito all'apparizione ed alla voce celeste per evitare la contraddizione col quarto vangelo, il quale non dovette essere riconosciuto nel circolo di que'cristiani ebioniti; ma sibbene fu posto in quel luogo con quella stessa intenzione che a torto si attribuisce a Matteo, quando si pretende aver egli invertito l'ordine delle circostanze della scena per accrescerne l'effetto. Un semplice rifiuto per parte di Giovanni Battista parve troppo poco; bisognava almeno che vi fosse una genu-

[1]) Hær., 30, 19: E quando egli uscì dall'acqua, i cieli si aprirono, e si vide lo Spirito Santo di Dio sotto forma di colomba, ecc., ed una voce si fece sentire, ecc., e subito il luogo fu rischiarato da una gran luce, alla vista della quale Giovanni disse a Gesù: « Chi sei, Signore? » E di nuovo una voce ecc.; e subito Giovanni cadendo ai suoi piedi gli disse: Io ti prego, Signore, battezzami ». Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κτλ., καὶ φωνὴ ἐγένητο κτλ., καὶ εὐθὺς περιέλαμψε, τὸν τόπον φῶς μέγα, ὃν ἰδών, φησιν, ὁ Ἰωαννης λέγει αὐτῷ. σὺ τίς εἶ, Κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ κτλ. καὶ τότε φησιν, ὁ Ἰωάννης πεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σου, Κύριε, σύ με βάπτισον.

[2]) Bleek l. cit. Schneckenburger, *Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums* (Sull'origine del 1° evang. canonico), pag. 121; Lücke, *Comm. z. Ev. Joh.* 1, pag. 361. Confr. Usteri, *über den Täufer Joannes*, ecc. *Studien*, 2, 3, pag. 446.

Digitized by Google

flessione inanzi al Messia, προσκύνησις; ora, questa genuflessione non poteva essere meglio motivata che dalla celeste apparizione, la quale fu quindi posta in principio. Non è adunque per questa via che si riuscirà a comprendere come Matteo siasi posto in contraddizione con Giovanni; ed il racconto derivato che contiensi nel vangelo degli Ebrei non va neppur tant'oltre da concordare con quanto Luca ha raccontato sulle relazioni di famiglia fra Giovanni e Gesù. Tutto si spiega senza difficoltà quando solamente si consideri che la importante relazione fra Giovanni e Gesù dovette sembrare esistente ognora, per quella proprietà inerente all'immaginazione popolare di rappresentare le cose essenziali come godenti di una preesistenza indefinita. In quel modo che l'anima, dal momento che la si riconosce nella sua essenza, è concepita, chiaramente od oscuramente, siccome preesistente; così pure una simile preesistenza è accordata nel pensiero popolare ad ogni rapporto fecondo di importanti conseguenze. Quindi è che Giovanni, essendo entrato, pel battesimo che egli diede al Messia Gesù, in una così significativa relazione con lui, dovette fin da prima averlo conosciuto nella qualità di Messia; conoscenza che è narrata in modo breve e poco preciso in Matteo, ma più distesamente in Luca laddove ci riferisce che le lor madri si conobbero e che i loro figliuoli ancora nel materno seno, si avvicinarono l'uno all'altro [1]).

Tutto ciò manca nel quarto vangelo, secondo il quale Giovanni Battista esprime un'opposta asserzione; non ci arrischieremo a decidere se per motivi istorici o perchè un altro interesse prevalse al suindicato. Di vero, quanto meno Giovanni Battista aveva per lo addietro conosciuto Gesù, da lui poscia tanto esaltato, tanto più la scena meravigliosa che gli rivela Gesù cresceva in gravità ed importanza, e tanto più le sue relazioni con quest'ultimo perdevano un carattere naturale, per assumere il carattere di un miracolo operato immediatamente da Dio medesimo.

[1]) Confr. De-Wette, *Exeget. Handbuch*, l. a., pag. 33.

Digitized by Google

§ 46.

Gesù fu egli riconosciuto da Giovanni quale Messia? ed in qual senso?

Alla domanda se Gesù fosse da Giovanni conosciuto prima ancora del battesimo collegasi quest'altra: Quale idea Giovanni Battista si formasse in generale di Gesù e del suo carattere di Messia? Secondo tutti i racconti evangelici, Giovanni, prima che Gesù se ne venga a lui, dichiara nel modo più preciso che ben presto dovrà venire un altro col quale egli sarà in rapporto di subordinazione. La scena poi del battesimo manifestamente gli designa Gesù come colui di cui egli è il precursore, e noi dobbiamo supporre, secondo Marco e Luca, ch'egli prestasse fede al celeste segno. Secondo il quarto vangelo (1, 34) egli ne dà espressa testimonianza e pronuncia inoltre alcune parole che provano come il suo sguardo penetrasse profondamente nella natura e nella vocazione superiore di Gesù (1, 29 e seg. 36. 3, 27 e seg.); secondo il primo vangelo egli ne era convinto già prima del battesimo di Gesù. Ora, in contraddizione con tutto ciò che precede, Matteo (11, 2 e seg.) e Luca (7, 18 e seg.) riferiscono che in appresso Giovanni Battista, alla notizia del ministero che Gesù esercitava, spedisse presso lui alcuni suoi discepoli, incaricati di domandargli se egli fosse il promesso Messia, o se si dovesse attendere un altro.

A prima giunta tale domanda sembra esprimere un' incertezza di Giovanni Battista sulla realtà del carattere messiaco di Gesù, e in tal modo essa fu pure interpretata di buon'ora [1]); ma un simile dubbio sta nella più formale contraddizione con tutte le altre circostanze

[1]) Per es., Tertull. *Adv. Marcion.*, 4, 18. Confrontinsi i più estesi dettagli sui diversi significati di questo passo in Bengel, *Osservazioni storiche esegetiche su Matteo*, 11, 2-19. *Archiv.*, 1, 3, pag, 754 e seg.

Digitized by Google

che gli evangeli ci raccontano. Sotto il punto di vista psicologico, si trova inconcepibile, ed a ragione, che colui il quale, convinto e fortificato nella sua credenza dal segno a lui manifestatosi al momento del battesimo di Gesù e da lui riguardato per una manifestazione divina, sino d'allora si espresse con tanta precisione sulla vocazione messiaca e sull'alta natura di Gesù; costui, diciamo, divenisse d'un tratto vacillante nella sua persuasione. Egli avrebbe assomigliato in tal caso ad una canna agitata in vari sensi dal soffio del vento, paragone di cui Gesù, in questo stesso luogo (Matt. 11, 7) respinge l'applicazione a Giovanni Battista, mentre tesse l'elogio di questi. Invano si cerca un motivo di questa incertezza nella condotta di Gesù, ovvero nella posizione che egli occupava in allora; poichè la notizia *delle opere del Cristo*, ἔργα τοῦ Χριστοῦ, le quali, secondo Luca, erano miracoli, ancor meno di tutto il resto poteva eccitar dubbi nell'animo di Giovanni; e fu appunto dietro quella notizia che egli inviò il messaggio riferito più sopra. Da ultimo si avrebbe ragione di maravigliarsi che in seguito (Joh. 5, 33 e seg.) Gesù facesse appello con tanta fiducia alla testimonianza di Giovanni Battista, se si fosse saputo che Giovanni aveva finito a dubitare egli stesso del carattere messiaco di Gesù [1]).

Si procurò adunque di presentare la cosa in modo che Giovanni facesse fare la domanda, non per sè stesso nè per confermare la sua convinzione divenuta titubante, ma per i suoi discepoli e per toglier loro dei dubbi a cui egli, personalmente, era rimasto inaccessibile [2]).

Così senza dubbio le indicate difficoltà si risolvono: e in ispecie, sembra apparir chiaro come Giovanni Battista, precisamente alla notizia dei miracoli di Gesù, si decidesse a spedire il messaggio; egli sperava cioè che i suoi discepoli, i quali non credevano alle sue parole su Gesù, fossero alla fine per convincersi, vedendo le opere straordinarie di quest'ultimo, che egli Giovanni aveva ragione di inviarli a Gesù come al Messia. Ma Giovanni come poteva egli sperare che i suoi inviati trovassero accidentalmente Gesù occupato nel far miracoli? Veramente, narra Matteo, essi nol trovarono occupato in tal guisa: e Gesù (v. 4 e seg.) non fece richiamo che a quanto essi avevano potuto udir raccontare in tutti i dintorni. Luca, il cui racconto è evi-

[1]) Vedi Paulus, Kuinœl, su questo passo; Bengel, l. cit., pag. 763 e seg.
[2]) Per es. Calvino, *Comm. in harm. ex Matt., Marc. et Luc.*, P. 1, pag. 258, ed. Tholuk.

Digitized by Google

dentemente di seconda mano [1]), è il solo che prenda abbaglio sulle parole di Gesù a tale da credere che Gesù non avrebbe potuto pronunciarle ove i discepoli di Giovanni non l'avessero trovato intento a dar prove del sopranaturale suo potere. Che se d'altronde Giovanni Battista voleva convincere i suoi discepoli collo spettacolo delle opere di Gesù, non era bisogno di incaricarli di una domanda colla quale non altro sembravasi chiedere che una risposta a voce, un'autentica dichiarazione di Gesù. Però che una dichiarazione di colui del quale appunto egli revocava in dubbio il carattere messiaco, non aveva alcuna probabilità di convincere i suoi discepoli, che non erano stati convinti delle sue stesse dichiarazioni, d'ordinario così perentorie per loro. Comunque sia, Giovanni Battista sarebbesi condotto in modo ben strano prestando l'autorità delle sue parole ai dubbi altrui, e compromettendo in tal guisa, come Schleiermacher osserva a ragione, la ripetuta testimonianza da lui prima già data in favore di Gesù. E Gesù di fatto riguarda la domanda che gli è mossa dal messaggero quale proveniente da Giovanni stesso (*riferite a Giovanni*, ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ, Matt. 11, 4), ed indirettamente lagnasi della sua incertezza lodando coloro che non si scandalizzano di lui, Gesù (v. 6) [2]).

Rimane adunque accertato da una parte che Giovanni fece dirigere la domanda non pe' suoi discepoli, ma per sè stesso; e d'altra parte, l'anteriore convinzione di Giovanni esclude in lui dei dubbi sorti così improvvisamente sul carattere messiaco di Gesù: laonde più non resta che abbandonare il lato negativo della domanda, coglierne il lato positivo, e interpretarla come se il dubbio che vi si trova espresso venisse soltanto a coprire un vero linguaggio d'incoraggiamento [3]). Secondo questa spiegazione, Giovanni Battista nella sua carcere trova troppo lungo il tempo che Gesù lasciò trascorrere senza pubblicamente dichiararsi pel Messia; quindi spedisce i suoi discepoli per do-

[1]) Così noi qualifichiamo, con Schleiermacher (*Über den Lukas*, pag. 106 e seg.), il racconto del terzo vangelo: 1. per la oziosa ripetizione delle parole di Giovanni Battista, v. 20; 2. per l'errore, v. 18 e 21, di cui bentosto si parlerà e di cui sembra trovarsi ancora l'analogo, v. 29, 30.

[2]) Paragonisi Calvino su questo passo, e Bengel, l. cit., pag. 753, e seg.

[3]) Questa spiegazione è adottata dalla maggior parte degli interpreti attuali: Paulus e Kuinoel su questo passo; Bengel nella citata memoria; Hase, *Leben Jesu*, § 88; Theile, *zur Biograph. Jesu*, § 22. Fritzsche stesso, *Comm. in Matth.*, pag. 397, trova ciò *aliquanto verosimilius*, e qui si arresta.

Digitized by Google

mandargli fino a quando egli farassi aspettare, fino a quando egli esiterà a guadagnare a sè la miglior parte del popolo proclamandosi per il Messia, ed a lanciare contro i nemici della sua causa un colpo decisivo che forse libererebbe lui pure, Giovanni, dalla sua prigione. Ma se Giovanni Battista, appunto, perchè in Gesù riguardava Gesù il Messia, attendeva da lui la sua liberazione, forse miracolosa, e a lui la chiedeva, egli non poteva avvolgere in un dubbio una preghiera che sorgeva dalla sua fede nel carattere messiaco di Gesù. Ora la domanda nel nostro testo è tutta dubitativa, e per potervi trovare una espressione d'incoraggiamento bisognerebbe introdurvela. Quale estrema contorsione ne verrebbe al senso delle parole, ben rilevasi dal significato che Schleiermacher impone loro di conformità con questa spiegazione. La indecisa domanda: *Sei tu quegli che deve venire?* Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, egli la trasforma in proposizione precisa: *Tu sei proprio colui che deve venire.* La seconda ancor più imbarazzante: *Ovvero dobbiamo attenderne un altro?* ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν, egli la rende assolutamente irriconoscibile trasformandola in questo modo; perchè mai (giacchè tu fai sì grandi cose) dobbiamo noi aspettare ancora e non vuoi che per nostro mezzo Giovanni imponga senz'altro indugio con tutta la sua autorità a coloro che si sono fatti battezzare da lui, di obbedirti come al Messia e di stare attenti a' tuoi segni! Neander volle rendere possibile questo mutamento di senso rinunciando ad ammettere che le parole di Gesù ci siano qui state fedelmente trasmesse: ma anche la semplice intimazione indirizzata a Gesù non accordasi con l'idea che Giovanni Battista si era formata di lui, e che egli aveva precedentemente già espressa; non si accorda nella forma, poichè, se Giovanni non dubitò del carattere messiaco e dell'alta natura di Gesù, egli non poteva neppur dubitare che Gesù dovesse conoscere meglio di ogni altro il momento e il modo di manifestarsi per il Messia: si accorda ancor meno nella sostanza, poichè Giovanni Battista non poteva menomamente scandalizzarsi di quella che si chiama esitanza di Gesù ad assumere il ministero di Messia, nè invitarlo ad agire più rapidamente, ov'egli avesse conservato la sua prima persuasione sulla destinazione di Gesù. E questa persuasione era (Joh. 1, 29): *Gesù essere l' agnello di Dio che toglie i peccati del mondo*, ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, quindi il Messia sofferente; era adunque impossibile che Giovanni pensasse ad un colpo col quale Gesù dovesse abbattere i suoi nemici, ed in generale a violenze coronate da una vittoria esterna; ma la pacifica via che seguiva Gesù doveva giustamente sembrargli la

Digitized by Google

vera via, la sola conforme alla sua destinazione di agnello. E però quand'anco la domanda di Giovanni avesse contenuto un semplice invito, egli avrebbe per ciò solo contraddette le sue anteriori convinzioni.

Ridotti al nulla tutti questi espedienti, noi ritorniamo alla primitiva spiegazione, vale a dire ritorniamo a interpretar domanda come l'espressione di un dubbio sorto nell'animo stesso di Giovanni Battista sulla dignità messiaca di Gesù: ipotesi ritenuta anche da Neander siccome la più naturale [1]). Questo teologo cerca spiegare in Giovanni Battista il momentaneo oblio delle sue prime attestazioni piene di fede, dicendo che, nella sua oscura prigione, l'uomo di Dio ebbe un'ora crudele di dubbio; e adduce in prova l'esempio di uomini i quali, perseguitati per la fede cristiana o per altre convinzioni, dopo aver resa per molto tempo, senza timore della morte, testimonianza del vero, finirono a soccombere nel loro carcere alla debolezza umana e ad abjurare la loro fede. Più dappresso riguardando tuttavia, non si trova alcuna somiglianza fra i due casi; alcuni cristiani perseguitati nei primi secoli, e più tardi un Berengario. un Galileo, vennero bensì meno alle opinioni per le quali furono imprigionati, e colla abjura delle quali speravano essere salvi: ma Giovanni Battista, per essere loro paragonato, avrebbe dovuto fare ammenda onorevole del biasimo da lui pronunciato sulla condotta di Erode e non già vacillare nelle sue attestazioni sul Cristo, le quali non avevano alcuno rapporto colla sua prigionia.

Ma quand'anco ciò fosse, il modo con cui viene qui esposta la cosa non lascia supporre che i dubbi fossero stati preceduti da certezza di sorta. Si è già detto della difficoltà sollevata dal racconto di Matteo, ove narra che Giovanni inviasse i due discepoli, *per avere udite le opere del Cristo*, ἀκούσας τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, o perchè secondo Luca, i suoi discepoli gli *avevano annunciate tutte quelle cose*, ἀπήγγειλαν περὶ πάντων τούτων, mentre immediatamente prima troviamo fatta menzione della risurrezione di un morto e della guarigione d'un infermo. Se dunque già per lo addietro, anzi ancor prima che Gesù desse prove del suo carattere messiaco, Giovanni era convinto della messianità di Gesù, come mai — ora appunto che Gesù cominciò con miracoli, quali sòltanto si potevano aspettar dal Messia, a legittimarsi per tale —

[1]) *L. J. Chr.*, pag. 86 e seg.; Olshausen, in questo luogo.

Digitized by Google

dovevano sorgere dubbi nell'animo di Giovanni? [1]) Ciò è così contrario ad ogni possibilità psicologica, che mi meraviglio come al dottor Paulus o a qualch'altro interprete, versato nella psicologia e forte nella *critica* esegetica, non sia caduto in mente che in Matt. v. 2 potesse essere omessa per caso una negazione e che propriamente si dovesse leggere: Giovanni poi non avendo udito nella prigione le opere del Cristo ecc., ὁ δὲ Ἰωαννης οὐκ ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα του Χριστοῦ κ. τ. λ. Allora tutto il racconto si verrebbe a interpretare così: Giovanni era bensì fin da prima persuaso del carattere messiaco di Gesù; ma siccome nella sua prigione non eragli giunta all'orecchio novella alcuna delle opere di Gesù, ed egli lo credeva perciò inoperoso, sorsero dubbi in lui. Certo, se Giovanni avesse già antecedentemente riconosciuto in Gesù il Messia, soltanto la mancanza di notizie sui di lui miracoli poteva dargli motivo a dubitare; ma siccome è appunto la notizia di questi miracoli che cagiona la di lui incertezza, così non può darsi che in Giovanni esistesse precedentemente la convinzione del carattere messiaco di Gesù.

Ma in qual senso poteva egli essere ora incerto sul carattere messiaco di Gesù, posto che egli non vi avea già prima prestato fede? Certamente non nel senso ch'ei cominciasse ora a sospettare che Gesù potesse non essere il Messia; ma nel senso ch'ei cominciasse a credere che l'autore di tali opere poteva essere il Messia. Qui adunque non trattasi d'una certezza che si dilegua, ma di una certezza che sorge: con che tutto si spiega e diviene d'un tratto evidente nei passi sovracitati. Per lo addietro, Giovanni non sapeva null'altro di Gesù, se non che egli aveva ricevuto il battesimo come tanti altri, ed era forse rimasto per qualche tempo nel circolo de' suoi discepoli; soltanto dopo l'incarceramento del Battista, Gesù si diede a divedere maestro ed operatore di miracoli. Questo udì Giovanni, e come egli avea prima annunciato prossimo il regno del Messia, così sorse in lui la dubbia speranza che quel Gesù potesse essere Colui pel quale dovea realizzarsi l'idea del regno de'Cieli. Così concepite le cose, l'invio dei discepoli da parte del Battista esclude le sue precedenti testimonianze sul carattere messiaco di Gesù; poichè se egli si è realmente espresso in quel modo all'atto del battesimo, egli non può aver rivolto in seguito, per mezzo de' discepoli, quella domanda a Gesù; e

[1]) Anche Bengel è colpito da questa difficoltà. Vedi l. cit., pag. 769 e seg.

Digitized by Google

viceversa. Noi dobbiamo pertanto confrontare queste due ipotesi contraddittorie, e veder quale delle due rechi in sè maggiori traccie di falso o di vero.

I dati più precisi intorno all'antecedente testimonianza del Battista sul carattere messiaco di Gesù si ritrovano nel quarto vangelo: e qui ci si presentano innanzi due distinti quesiti: 1. è concepibile che Giovanni abbia effettivamente avuto una simile idea del Messia? 2. è verosimile che egli abbia creduto realizzata questa idea in Gesù?

Quanto al primo punto, l'idea che Giovanni Battista si forma del Messia, secondo il quarto vangelo, ha per carattere una passione espiatoria ed una preesistenza celeste. Vero è che si cercò interpretare le espressioni con cui Giovanni Battista (1, 29 e 36) dirige i suoi discepoli a Gesù, in modo da far scomparire questa idea di espiazione: Gesù, si disse, non è paragonato ad un agnello che a motivo della sua dolcezza e della sua pazienza: il *tollere peccatum mundi*, αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, si riferisce o alla pazienza colla quale ei sopportò la malvagità del mondo, o ad un tentativo per togliere i peccati del mondo migliorandolo; e le parole di Giovanni Battista esprimono quanto sia commovente il vedere questo dolce e tenero Gesù sottomettersi ad ufficio così duro e così grave [1]). Ma i migliori interpreti dimostrarono che se, in vero, il *tollere*, αἴρειν, ammetteva una simile spiegazione, la parola *agnello*, ἀμνὸς, non solo con l'articolo, ma coll'aggiunta *di Dio*, τοῦ Θεοῦ, significava non già un agnello in genere, ma un determinato agnello sacro. E se questo passo, conformemente alla spiegazione più verosimile, si riferisce all'agnello di Isaia (53, 7), le parole: *tollere peccatum*, αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν, non potranno essere spiegate che coll'ajuto del corrispondente passo del profeta; ora, quivi è detto del servitore di Dio, paragonato ad un agnello, *che egli porta i nostri peccati e soffre per noi*, τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται, (v. 4, LXX); dunque si tratterebbe di un soffrire espiatorio [2]). Ma in questi ultimi tempi si trovò dubbio assai che Giovanni Battista riferisse questo passo del profeta al Messia, e quindi riguardasse

[1]) Gabler, *Meletem. in loc. Joh.* 1, 29, ne' suoi *Opus. acad.*, pag. 544 e seg.; Paulus, *Leben Jesu*, 2, a., la traduzione di questo passo e il commento dell'evangelo di Giovanni, su questo passo medesimo.

[2]) De-Wette, *De morte Christi expiatoria*, ne' suoi *Opus. theolog.*, pag. 77 e seg.; Lücke, *Comm. zum Ev. Joh.*, 1, pag. 347 e seg.; Winer, *Bibl. Realwörterb.*, 1, pag. 695, Anm.

Digitized by Google

il Messia come paziente [1]); poichè almeno secondo la opinione allora invalsa una tale idea del Messia era così strana che i discepoli di Gesù, per tutto il tempo delle loro relazioni con lui, non poterono famigliarizzarvisi; e dopo la sua morte, realmente avvenuta, dubitarono al tutto del suo carattere di Messia (Luca 24, 20 e seg.). Come mai adunque Giovanni Battista il quale, secondo la stessa dichiarazione di Gesù (Matteo 11, 11) era di molto inferiore ai cittadini del celeste regno, nel novero dei quali stavano già gli apostoli; come mai, diciamo, Giovanni Battista collocato più al basso di loro, avrebbe egli compreso, molto tempo prima della passione di Gesù, la necessità di questa passione pel Messia, mentre il solo avvenimento potè farla comprendere ai discepoli immediati? Oppure, se Giovanni aveva veramente concepita cotesta opinione, e se egli l'aveva espressa ai suoi aderenti, come mai non trovò essa, per mezzo di coloro che dalla scuola di Giovanni passarono nella compagnia di Gesù, un adito presso quest'ultima? E come, sopratutto mercè l'autorità di che godeva Giovanni Battista, non avrebbe essa attenuato, anche in un circolo più esteso di discepoli, i dubbi cagionati dalla morte di Gesù? [2]) Scorriamo inoltre tutti i dati che abbiamo intorno a Giovanni Battista, dal quarto vangelo in fuori, in nessun luogo noi troviamo che egli abbia espresso simili opinioni sul destino del Messia. A tacere dello storico Giuseppe, leggiamo nei sinottici aver Giovanni Battista parlato bensì di un Messia che veniva dietro di lui, ma limitandone tutta l'opera al battesimo spirituale ed alla scelta del popolo. Tuttavia, rimane pur sempre possibile che, prima ancora della morte di Gesù, un uomo dallo sguardo penetrante come Giovanni Battista si formasse, coi passi e coi tipi ritrovati nel vecchio testamento, un'idea del Messia sofferente, senza che i suoi discepoli ed i suoi contemporanei comprendessero le sue oscure allusioni a questo riguardo.

Poichè, come scorgesi, il risultato di queste prime indagini ci lascerebbe ancora nell'incertezza, passiamo alle manifestazioni sulla preesistenza e sull'origine divina del Messia, procurando rispondere alla domanda, se il Battista *potesse* realmente avere avuto di simili idee. Per vero, soltanto un arbitrio dogmatico può escludere l'idea della preesistenza dalle parole di Giovanni (1, 15, 27, 30): *Colui che vien dietro di me mi è stato anteposto*

[1]) Gabler e Paulus, luoghi citati; e De-Wette, l. cit. pag. 75 e seg., pag. 80 e seg.

[2]) De Wette, l. cit., pag. 76.

Digitized by Google

perchè egli era prima di me, ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν: e basta a convincersene gettare un semplice sguardo ad interpretazioni come quella di Paulus: Colui che è venuto dietro di me si è fatto tale ***innanzi ai miei occhi*** (ἔμπροσθέν μου) ***che*** (ὅτι - ὥστε, motivo - conseguenza!) per il suo grado e la sua posizione merita di essere chiamato il primo [1]). Con ben maggior fondamento, interpreti più scevri da prevenzioni spiegarono questo passo dicendo che l'essere Gesù posto avanti (ἔμπροσθεν) al Battista, quantunque venuto dopo di lui, aveva per motivo, agli occhi dell'evangelista Giovanni, la sua preesistenza riguardo al Battista medesimo (πρῶτός μου ἦν) [2]). Noi pertanto abbiamo qui chiaramente il dogma giovannico dell'eterna preesistenza del λόγος, quale esso era di certo presente alla mente dell'autore del vangelo; ma, e a quella del Battista no? questa è un' altra questione. Il nuovo interprete del quarto vangelo ammette che il senso in cui l'evangelista prende il πρῶτός μου sarebbe stato estraneo al punto di vista del Battista. Ma egli opina che nella mente del Battista quelle parole non si collegassero già coll'idea del λόγος, come ci farebbe credere l'evangelista, ma solo si riferissero, giusta l'opinione popolare degli Ebrei, alla preesistenza del Messia, quale soggetto delle Teofanie dell' antico testamento [3]). Di questa opinione ebraica si trovano per vero le traccie non solo negli scritti del quarto evangelo, ma anche in Paolo (per es. 1. Cor. 10, 4. Col. 1, 15 e seg.) e nei Rabbini [4]); e quand'anco essa fosse originariamente alessandrina, come objetta Bretschneider contro il passo in questione [5]), resta pur sempre a chiedersi se ancor prima del tempo di Cristo la teologia giudaico-alessandrina non abbia potuto influire sulle idee della madre patria [6]).

Il passo citato non basta quindi ancora a risolvere la questione; però cominciano a sorgere dei dubbi, quando al Battista, d' altronde non noto che per aver messo in rilievo la parte pratica dell' idea del regno messiaco, al Battista diciamo, veggonsi attribuite dal ***solo*** quarto vangelo due idee che a quell'epoca, fuor di dubbio, non appartenevano certamente se non alle più profonde speculazioni sul Messia. L'espressione di queste due idee reca inoltre così chiara l'impronta dell'autore del

[1]) Paulus, *Leben Jesu*, 2, a, la traduz., pag. 29. 31.
[2]) Tholuk e Lücke, su questo passo.
[3]) Lücke, l. cit.
[4]) Vedi *Bertholdt, Christologia Judæorum Jesu apostolorumque ætate*, §§ 23 - 25.
[5]) Probabilia, pag. 41.
[6]) Vedi Gfrörer, *Philo und die alexandr. Theosophie*, 2, 1[illegible] pag. 250 in avanti.

Digitized by Google

quarto vangelo, che per lo meno la forma delle medesime vuol essere posta a carico di quell' evangelista.

Un risultato più preciso si otterrà prendendo ad esame il passo di Giov. 3, 27-36, dove il Battista risponde al lamento mossogli da vari de'suoi discepoli, sul numero crescente degli aderenti di Gesù, in modo che pone tutti gl'interpreti in imbarazzo. Dopo aver dichiarato come, secondo la loro situazione rispettiva, oltre la quale ei non desidera andare Gesù, deve crescere ed egli diminuire, il Battista continua, dal v. 31 in appresso, colle identiche formule con cui il quarto evangelista fa di solito parlare Gesù medesimo ed esprime i propri pensieri intorno a Gesù: anzi, come il più recente interprete confessa [1]), questo discorso di Giovanni Battista non sembra che un eco del precedente colloquio di Gesù con Nicodemo [2]). Le espressioni di questo discorso prestato a Giovanni Battista, come ***suggellare***, σφραγίζω, ***testimonianza***, μαρτυρία, la antitesi ***da alto***, ἄνωθεν e ***da terra***, ἐκ τῆς γῆς, la frase ***avere la vita eterna***, ἔχειν ζωὴν αἰώνιον, appartengono in particolar modo alla fraseologia di Giovanni l'evangelista; laonde domandasi: è più verosimile che tanto l'evangelista quanto Gesù, in bocca del quale di sovente ricorrono queste espressioni, le abbiano tolte da Giovanni Battista, o viceversa che l'autor del vangelo le abbia attribuite al Battista, del quale soltanto, almeno per ora, voglio qui far parola? Si risolverà questa domanda notando che per lo appunto le idee che Giovanni Battista esprime appartengono in tutto al dominio del cristianesimo, e, più specialmente, del cristianesimo di Giovanni l'evangelista. La stessa antitesi *da alto* e ***da terra***, l'indicazione di Gesù ***come venuto dall'alto***, ἄνωθεν ἐρχόμενος, come colui che ***è inviato da Dio***, ὃν ἀπέστειλεν ὁ Θεὸς, e che

[1]) Lücke, l. cit. pag. 500.

[2]) Si paragoni in ispecie *Giov.* 3, 11, (Gesù che parla a Nicodemo): Ἀμὴν, ἀμὴν, λέγω σοι, ὅτι ὃ οἴδαμεν, λαλοῦμεν, καὶ ὃ ἑωράκαμεν, μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. V. 18: ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων, ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Giov., 3, 32 (Giovanni Battista): Καὶ ὃ ἑώρακε καὶ ἤκουσε, τοῦτο μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει. V. 36: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.

Paragonisi pure il versetto 31 del discorso di Giovanni Battista con Giov. 3. 6. 12 seg. 8, 23; v. 32 con 8, 26; v. 33 con 6, 27; v. 34 con 12, 49, 50; v. 35 con 3, 22. 27. 10, 28 e seg. 17, 2.

Digitized by Google

quindi *pronuncia le parole di Dio*, τὰ ῥήματα τοῦ Θεοῦ λαλεῖ, il rapporto di Gesù con Dio quale suo *figlio*, υἱὸς, cui il padre *predilige*, ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ, — che cosa vi sarebbe di più caratteristico nelle dottrine di Cristo e di Giovanni, se queste idee nol sono? e tali idee doveva averle già avute il Battista? quale *Cristianismus ante Christum!* E infine, secondo la giusta osservazione di Olshausen, come sta che Giovanni Battista, il quale, al dire dello stesso quarto vangelo, visse separato da Gesù, parla qui della benedizione concessa a colui che segue Gesù con fede? (v. 33 e 36).

La è pertanto cosa certa e riconosciuta dalla maggior parte dei moderni interpreti, che Giovanni Battista non può aver pronunciato le parole che sono nei versetti 31 - 36. Or dunque, conchiusero i teologi, l'evangelista non può averle poste in bocca di Giovanni Battista: ma è l'evangelista medesimo che dopo l'indicato versetto prende la parola [1]). Ciò sarebbe ammissibile se ci si mostrasse in qual modo l'evangelista abbia separato la propria aggiunta dal discorso di Giovanni Battista; ma invano si cerca la traccia di questa separazione. Vero è che colui che parla cominciando dal versetto 31, esprimesi nel designar Giovanni Battista in terza persona, e non, come al versetto 30, in persona prima. Ma qui Giovanni Battista non è più indicato in un modo diretto ed individuale, bensì è compreso in una intiera classe; e quindi ci doveva sussistere la terza persona, quantunque egli medesimo parlasse. Non iscorgesi adunque demarcazione di sorta ed il discorso passa insensibilmente dalle frasi che lo stesso Giovanni Battista potrebbe aver pronunciate a quelle che non possono assolutamente convenirgli. Notisi eziandio che, anche dopo il versetto 30, si continua a discorrere di Gesù in tempo presente; gli è così infatti che l'evangelista poteva far parlare Giovanni Battista, vivente ancora Gesù; ma non così che egli poteva scrivere in suo proprio nome, dopo che Gesù era morto: e ben vediamo che laddove egli emette proprie riflessioni intorno a Gesù, l'evangelista suole adoperare il tempo passato [2]). Grammaticalmente adunque è Giovanni Battista che parla dal versetto 31 in poi, e tuttavia, istoricamente, egli non può avere pronunciate le parole che seguono quel versetto: contraddizione la quale

[1]) Paulus, Olshausen su questo passo.

[2]) Per es., mentre qui è detto v. 32; Τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει, nel prologo è detto v. 11; Καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. Confrontisi Lücke, l. cit. pag. 501.

Digitized by Google

diviene al tutto insolubile se si aggiunge che, dogmaticamente, l'evangelista non può aver posto in bocca di Giovanni Battista parola alcuna che questi non abbia realmente pronunciata. Ora noi non vogliamo contraddire le chiare regole della grammatica nè i sicuri *dati* della storia, per soddisfare al preteso dogma dell'ispirazione: e poste tali premesse, conchiuderemo, coll'autore dei *Probabilia*, che a torto l'evangelista ascrive a Giovanni Battista e gli pone in bocca la propria cristologia, della quale il Battista nulla poteva ancor sapere. In modo eguale, non però così francamente, Lücke confessa [1]), che frammischiate al discorso del Battista, sì da più non potersi esattamente discernere, ma in proporzione predominante, qui si trovano le riflessioni proprie dell'evangelista. Di vero, il tenore del testo, esaminato d'appresso, lascia bensì agevolmente discernere codeste riflessioni; ma non vi troviamo però alcuna traccia dell'intimo pensiero del Battista, quando non si voglia cercarvela con uno speciale buon volere, che è la prevenzione medesima, e che noi dobbiamo perciò rigettare.

Avendo noi pertanto nel passo testè esaminato una prova che l'evangelista era poco scrupoloso nell'attribuire a Giovanni Battista idee messiache ed altre che questi non poveva avere, noi dobbiamo, anco in riguardo ai passi esaminati più sopra, adottare per certo ciò che sinora, per quanto verosimile, avevamo tuttavia dovuto lasciare in sospeso: che cioè le idee quivi espresse, intorno a un Messia paziente e preesistente, appartengono non già al Battista, ma all'evangelista medesimo.

Esaurita così la prima delle due quistioni da noi poste più sopra, noi abbiamo, a vero dire, implicitamente risolta la seconda che ne rimarrebbe ancora: poichè se il Battista non aveva avute quelle idee intorno al Messia, egli non poteva neppur riferirle alla persona di Gesù. Ma a porre in viemaggiore evidenza il risultato già ottenuto, non torneranno inutili le altre considerazioni che seguono.

Secondo il quarto vangelo, Giovanni Battista appone a Gesù tutti gli accennati attributi messiaci. Se egli ciò fece sotto l'influenza di un'ispirazione divina, e in modo così esplicito e così ripetuto come leggiamo in Giovanni l'evangelista, è impossibile che egli sia stato da Gesù escluso *dal regno dei cieli*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Matt. 11, 11)

[1]) L. cit.

Digitized by Google

e che il più piccolo di questo regno venisse anteposto a lui. Poichè confessioni come quella del Battista, che chiama Gesù il *figlio di Dio, che fu prima di lui*, υἱὸς τοῦ Θεοῦ, opinioni così illuminate sulla economia messiaca, quali appaiono dall' attributo dato dal Battista a Gesù di *agnello di Dio che toglie i peccati del mondo*, ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, confessioni ed opinioni siffatte non caddero in mente neppure allo stesso Pietro: e tuttavia, non solo Gesù ammette Pietro nel regno celeste a motivo della sua confessione (Matt. 16, 16), ma ne fa eziandio la pietra sulla quale sarà fondato questo regno. La difficoltà di comprendere va ancora più in là. Giovanni nel quarto vangelo (1, 31) dichiara scopo del suo battesimo *il manifestare Gesù ad Israello come Messia*, ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ, e riconosce quale volontà della Provvidenza, dover egli diminuire innanzi al crescere di Gesù (3, 30). Ciò nonostante, mentre Gesù fa già battezzare da' suoi apostoli, Giovanni continua egli pure a battezzare (3, 23). Ora perchè mai, s'egli sapeva che coll'apparire in iscena di Gesù lo scopo del suo battesimo era compiuto, e se egli già indirizzava i propri discepoli a Gesù come al Messia, (1, 36 e seg.), perchè mai non si unì egli pure a Gesù? Perchè continuò ad amministrare egli stesso il battesimo? [1]) Ciò non aveva più scopo; perchè l' osservazione di Lücke, che in quei luoghi almeno ove Gesù non era comparso per battezzare, il battesimo del Battista ne teneva le veci, viene da Lücke medesimo ridotta al nulla quand'egli osserva che, per lo meno nell'epoca a cui si riferisce Giov. 3, 22 e seg., Gesù ed il Battista dovevano aver battezzato non lungi l'uno dall'altro; prova di che lo stesso accorrere dei discepoli del Battista a Gesù. Ma anzi contraria allo scopo appare la continuazione del battesimo da parte di Giovanni, se suo scopo era quello soltanto di segnalare Gesù qual Messia. Perocchè in tal guisa egli tratteneva nei limbi del regno messiaco una moltitudine di uomini, e ritardava od impediva del tutto il loro passaggio a Gesù; e questo per colpa sua, non di loro [2]); rendendo egli inefficaci, colla contraddizione del proprio esempio, le parole con cui dirigeva i discepoli a Gesù. Noi troviamo infatti il partito dei discepoli di Giovanni esistente ancora al

[1]) De Wette, *De morte Christi expiatoria*, ne' suoi *Opusc. theol.*, pag. 81; lo stesso, *Bibl. Dogmatik*, pag. 209; Winer, *Bibl. Realwörterb.*, 1, pag. 692.

[2]) Neander, pag. 75. A torto questo autore (pag. 61) pretende trovare una

Digitized by Google

tempo dell'apostolo Paolo (Atti Ap. 18, 24 e seg. 19, 1 e seg.); e se è vero quanto sul proprio conto asseriscono i così detti Zabei [1]) questa setta esiste ancora oggidì. Certamente, se si suppone che Giovanni avesse avuto intorno a Gesù le convinzioni che gli sono attribuite, sarebbe stato naturale ch'egli si unisse a lui, o per lo meno si ritirasse: ma egli non si è nè unito a Gesù nè ritirato; dunque noi conchiudiamo ch'egli non ha potuto avere quelle convinzioni [2]).

Ma sopratutto vuolsi notare che il carattere e la persona medesima del Battista rendono impossibile l'ipotesi ch'egli siasi posto con Gesù in que' rapporti che ci indica il quarto vangelo. Egli, l'uomo del deserto, il severo asceta che si nutriva di cavallette e di miele selvatico, e che anco a' suoi discepoli prescriveva rigorosi digiuni; egli, il cupo e minaccioso predicatore di penitenza, animato dallo spirito di Elia, come poteva amicarsi con Gesù, ch'era il suo contrapposto in ogni cosa? Certo egli dovette al pari de' suoi discepoli scandalizzarsi (Matt. 9, 14) dei modi liberali di Gesù, e ciò dovette impedirgli di riconoscere in Gesù il Messia. Nulla è più rigido dei pregiudizi ascetici; colui che come il Battista reputa atti di pietà il digiunare e castigare il corpo, non riconoscerà giammai come più altolocato nelle cose celesti un uomo che trascuri quelle pratiche ascetiche. Un punto di vista così limitato, qual era quello di Giovanni, non avrebbe mai

prova che Giovanni Battista realmente dirigesse i suoi discepoli a Gesù in un passo degli atti degli Apostoli laddove è detto di Apollo: *Egli insegnava esattamente tutte le cose del Signore, non conoscendo che il battesimo di Giovanni* Ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Κυρίου, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου. (Atti Ap. 18, 24). Paragonando infatti con questo passo il capitolo che segue, si vede che Paolo è obbligato a far conoscere ai discepoli di Giovanni, che per *colui che deve venire* ἐρχόμενος e in nome del quale Giovanni Battista battezzava, bisogna intendere Gesù. Dal che risulta chiaro che la dottrina del Signore, Κύριος, che Apollo nella sua semplice qualità di discepolo di Giovanni sapeva già esattamente spiegare, era la dottrina messiaca depurata da Giovanni, la quale consisteva nell'aspettazione del futuro salvatore. Ma l'istruzione ch'eiricevette tosto dopo dai cristiani Aquila e Priscilla gli fece conoscere più precisamente che questa aspettazione era stata compita nella persona di Gesù.

[1]) Vedi Gesenius, *Probeheft der Ersch-und Gruber'schen Encyclopädie* artic. Zabei.

[2]) Bretschneider, *Probab.* pag. 406 e seg. Confr. Lücke l. cit. pag. 495 e seg.; De-Wette, *De morte Christi expiatoria*, opusc. theol. pag. 81: *Bibl. Dogm.* § 209; *Exeg. Handb.* 1, 1, pag. 107; 1, 3, pag. 29.

Digitized by Google

potuto abbracciare il punto di vista superiore, al quale ponevasi Gesù; bensì può chi dà più alto riguarda percorrere l'inferiore orizzonte. Laonde Gesù potè benissimo apprezzare e riconoscere il Battista nella sua posizione, ma il secondo non potè di certo esaltare di tanto il primo, come apparirebbe dal quarto vangelo. Odesi di sovente lodare il passo in cui il Battista (Giov. 3, 30) determina la posizione propria, dicendo dover egli diminuire innanzi al crescere di Gesù, quale un esempio della più nobile e più elevata rassegnazione [1]). Che quella frase sia bella ammettiamo, che sia vera no. E' sarebbe l'unico esempio nella storia, che un uomo di fama mondiale abbandoni così volonterosamente le redini di quella parte della storia, ov'egli dominò fino a quel giorno, a quegli che viene dopo di lui per oscurarlo e renderlo inutile. Un simile atto non è meno inconcepibile negli individui che nol sia nei popoli; e ciò non solo dipendentemente da un vizio, come l'egoismo e l'ambizione, nel quale caso si potrebbe, sebbene per mera prevenzione, fare un'eccezione in favor del Battista; ma in conseguenza di quella innocente limitazione di vedute, che, come si notò più sopra, è propria di qualsiasi meno elevato punto di vista in rapporto al punto di vista superiore, e che tanto più pertinace dimostrasi quanto più l'individuo che da lei dipende (come in tal caso il Battista) è d'indole rozza e dura. Soltanto il concetto della divinità è il punto di vista di uno storico prammatico-religioso poteva ispirare il linguaggio riferito dal quarto vangelo, e in fatti l'evangelista con quelle parole ha posto in bocca del Battista, circa il rapporto providenziale di questi con Gesù, lo stesso pensiero che il redattore del libro di Samuele espone come osservazione sua propria riguardo al rapporto corrispondente di Saulle con Davide [2]). Auterevoli scrittori hanno recentemente riconosciuto che, riguardo al carattere del Battista, corre tra i sinottici e l'evangelista Giovanni una differenza da porsi a carico di quest'ultimo [3]); e questo giudizio viene determinato ed avvalorato da quanto fu detto più sopra, che cioè l'autore del quarto vangelo ha fatto del Battista tutt'altro uomo da quello che

[1]) Vedi per tutti, Greiling, *Leben Jesu von Nazareth*, pag. 132 e seg.

[2]) Sam. 3, 1: *Davide si andava fortificando e la casa di Saulle si andava indebolendo.*

Giov. 3, 30. *Convien ch'egli cresca ed io diminuisca.*

[3]) Schulz, *die Lehre vom Abendmahl*, pag. 145 e seg.; Winer, *Realwörterbuch*, 1, pag. 695.

Digitized by Google

appare nei sinottici e nello storico Giuseppe; di un pratico predicatore di penitenza ch'egli era, un cristologo speculativo, di un' indole dura ed inflessibile, un carattere molle e rassegnato. Anche la descrizione delle scene tra Giovanni e Gesù (Giov. 1, 29 e seg.; 35 e seg.) appare dovuta in parte alla libera creazione della fantasia, in parte alle esagerazioni del racconto sinottico. Per quanto riguarda il primo punto, vediamo, al v. 35, Gesù aggirarsi in prossimità di Giovanni, e, al v. 29 venirsene anzi a quest' ultimo; eppure nè l' una nè l' altra volta troviamo fatta menzione di un convegno dei due. Avrebb' egli Gesù appositamente evitato un convegno col Battista, per togliere, secondo che opina Lampe, ogni apparenza di un'azione concertata? Ma tale ipotesi si fonda su riflessioni assai moderne, le quali erano estranee all'epoca ed alle circostanze in cui trovavasi Gesù. Oppure avrebbe il narratore tralasciato, sia per isbaglio, sia a bella posta, di parlare di questo convegno tra Giovanni e Gesù? Ma su ciò appunto egli dovea pur avere qualcosa d' interessante a raccontarci [1]); sicchè il suo silenzio appare qui enimmatico, come Lücke medesimo confessa. Riguardando la cosa dal nostro punto di vista, l'enimma si scioglie. Il Battista aveva, secondo l' opinione dell' evangelista, indicato Gesù per il Messia. Preso ciò nel senso materiale, Gesù doveva, per rendere possibile la cosa, passare dinnanzi o venirsene a Giovanni; questo particolare venne quindi posto nel racconto, l'altro invece riguardante il convegno di Gesù e di Giovanni venne omesso, perchè non se ne aveva bisogno. Ma che poi, in seguito alla designazione di Gesù da parte del Battista alcuni discepoli di quest'ultimo passassero al primo (1, 37 e seg.) lo si può riguardare come un'alterazione del racconto sinottico dell'invio dei discepoli di Giovanni dal fondo della sua prigione. Poichè in quella guisa che al dir di Matteo (11, 2) e di Luca (7, 18.) Giovanni manda due discepoli a Gesù colla domanda dubitativa se egli sia colui che ha da venire ἐρχόμενος, così, secondo il quarto vangelo, egli manda a Gesù due discepoli, ma colla precisa indicazione che Gesù è *l'agnello di Dio*, ἀμνὸς θεοῦ; e come ai primi, poich'ebbero adempiuta la loro missione, Gesù risponde: Andate e riferite a Giovanni le cose che avete vedute ed ascoltate ἃ εἴδετε καὶ ἠκούσατε; così ai secondi, che lo interrogano sul luogo di sua dimora, egli dice: *Venite e vedetelo*, ἔρχεσθε καὶ ἴδετε: mentre però, nei sinottici, i due

[1]) L. cit. pag. 380.

Digitized by Google

discepoli inviati se ne ritornano a Giovanni, nel quarto vangelo essi rimangono definitivamente con Gesù.

Quanto impossibile è lo ammettere — giusta il sin qui detto — che il Battista abbia ritenuto Gesù per il Messia e pubblicamente riconosciutolo per tale, altrettanto facile è il dimostrare in qual modo siffatta opinione abbia potuto per via non istorica formarsi. Secondo gli Atti degli Ap. (19, 4) l'apostolo Paolo dichiara, come sembra bastantemente confermato dalla storia, aver Giovanni battezzato in nome di colui *che doveva venire*, εἰς τὸν ἐρχόμενον, e questo vegnente Messia, a cui egli si riferisce, secondo che aggiunge lo stesso Paolo, fu appunto Gesù : τοῦτέστιν εἰς χριστὸν Ἰησοῦν. La era questa una interpretazione *post eventum* delle parole del Battista; poichè Gesù erasi annunciato presso un gran numero de'suoi connazionali quale il Messia preconizzato da Giovanni. Ma da questo fatto alla credenza che il Battista medesimo intendesse già per l'ἐρχόμενος la persona di Gesù — qual breve tratto corresse — appare dalla parola τοῦτέστιν κ. τ. λ. (*cioè* ecc.); e quella credenza per quanto non istorica fosse, pure dovea tanto più adescare gli antichi cristiani quanto più essi bramavano appoggiare il carattere messiaco di Gesù sull'autorità di Giovanni, tenuta in alto pregio fra la società giudaica d'allora [1]). Altro motivo a ciò si aggiungeva, riposto nell'antico testamento. L'antenato del Messia, Da-

[1]) Il quarto vangelo si occupa particolarmente nel porre Giovanni Battista in un rapporto più favorevole con Gesù di quello che non si possa istoricamente supporre. Questa preoccupazione riceve forse qualche schiarimento dal passo succitato degli Atti degli apostoli. Secondo questo passo (v. 1 e seg.), trovavansi in Efeso individui, i quali non conoscevano che il battesimo di Giovanni, e che quindi furono ribattezzati in nome di Gesù dall'apostolo Paolo. Ora, secondo un'antica tradizione, il quarto vangelo fu scritto in Efeso (*Irenæus, adv. hær.* 3, 1), il che noi possiamo ammettere; e ad ogni modo, indicando in generale una località greca pel luogo in cui questo vangelo venne redatto, la tradizione aponesi di certo al vero. D'altra parte, conformemente all'allusione che racchiudono gli Atti degli apostoli, noi dobbiamo considerare Efeso qual residenza d'un certo numero di discepoli di Giovanni Battista, i quali senza dubbio non saranno stati tutti convertiti da Paolo. Il desiderio di attirarli a Gesù spiegherebbe l'importanza speciale che il quarto vangelo pone alla *testimonianza di Giovanni*, μαρτυρία Ἰωάννου. Questo punto fu già notato e spiegato da Storr, *Über den Zweck der Evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis* (Sullo scopo della storia evangelica e delle epist. di Giovanni) pag. 5 e seg. 24 e seg. Confr. anche Hug, *Einleitung in das N. T.*, 2, pag. 190 e seg., 3. ediz.

Digitized by Google

vide, aveva avuto egli pure, secondo l'antica leggenda ebraica, una specie di precursore nella persona di Samuele che, per ordine di Jehova, lo unse re d'Israele (1 Sam. 16) e che anche in appresso restò seco lui in un rapporto di testimonianza. Se dunque anche il Messia doveva avere un precursore, cui del resto la profezia di Malachia caratterizzava più precisamente quale un secondo Elia, e se storicamente al tempo di Gesù erasi trovato un Giovanni il cui battesimo poteva facilmente sostituirsi, siccome consecrazione, in luogo dell'unzione, non bisognò un grande sforzo della facoltà inventiva per determinare la posizione del Battista riguardo a Gesù, in base all'analogia della posizione di Samuele rispetto a Davide.

Quale dei due dati inconciliabili, circa i rapporti del Battista con Gesù, si debba lasciare da banda siccome non istorico, la è questione per vero che noi avremmo potuto risolvere con discreta certezza in base a una norma critica generale: che cioè, quando in racconti che mirano ad esaltare una persona od una cosa (tendenza che nei racconti evangelici riscontrasi ad ogni passo) si hanno due notizie contraddittorie, quella che maggiormente risponde a siffatto scopo debba riguardarsi siccome la meno storica; poichè, se la cosa avesse avuto realmente in origine quel prestigio ch'essa le attribuisce, non si comprenderebbe in qual modo fosse sorta l'altra notizia, recante una meno splendida impronta. Così nel caso presente, se Giovanni aveva in realtà riconosciuto così presto Gesù per il Messia, riesce inconcepibile il come siasi formato l'altro racconto, giusta il quale Giovanni sarebbe rimasto ancora per assai tempo in completa ignoranza riguardo a Gesù. Ma ora che l'esame dei due racconti nelle loro singole parti ci ha dimostrato com'essi si contraddicono e si distruggano a vicenda, tale risultato ottenuto indipendentemente dal canone surriferito, viene a conferma del medesimo.

Finora però il risultato delle nostre ricerche consiste in un dato negativo; che quanto cioè si riferisce a quel precoce riconoscimento del carattere messiaco di Gesù da parte del Battista, non può ritenersi come storico; di positivo nulla ancora sappiamo, ove non si voglia scorgere un fondamento di verità nel posteriore invio dei discepoli dalla prigione; noi dobbiam quindi sottoporre ad un separato esame questo secondo lato del racconto. Qui veramente le objezioni addotte contro la verosimiglianza di una così precoce e determinata convinzione nel Battista non escludono la possibilità di una semplice ipotesi, surta in lui più tardi, che Gesù potesse essere il Messia: con

Digitized by Google

che rimarrebbe intatto il fondo essenziale del racconto. Per lo contrario non va scevra da difficoltà la forma stessa del racconto, che cioè il Battista ricevesse nel carcere, ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ la notizia dell'opere di Gesù, che di là gli inviasse i suoi discepoli, e che questi potessero, come è a supporsi, riportare a Giovanni nel carcere la risposta di Gesù.

Secondo Giuseppe [1]) fu il timore di torbidi la causa per cui Erode fece arrestare Giovanni Battista. Gli evangelisti danno un altro motivo di questo arresto; ma quand'anche quello riferito da Giuseppe non fosse che concomitante, rimarrebbe pur sempre difficile ad ammettersi che i discepoli di un individuo, imprigionato per prevenire col suo allontanamento l'esplosione di una rivolta fra i di lui aderenti, avessero libero accesso a lui [2]). Ora Matteo è il solo il quale dica che il messaggio fu inviato dalla *prigione*, δεσμωτήριον; Luca, che narra anch'egli del messaggio, non fa cenno della prigione; potrebbesi adunque considerare, con Schleiermacher, il racconto di Luca siccome il vero, e la *prigione* in Matteo siccome un'aggiunta non istorica. Ma il citato critico ha pur dimostrato in un modo convincente che il racconto di Matteo è il racconto originale, mentre quello di Luca è manipolato [3]): sarebbe adunque sorprendente, che su questo solo punto, il rapporto fosse stato invertito, e che Matteo avesse aggiunto del proprio il δεσμωτήριον che in origine mancava; assai più naturale è lo ammettere che Luca, il quale, in tutto il paragrafo, appare uno scrittore che lavora di seconda mano, abbia soppressa la indicazione della località portata dal racconto originale.

La ricerca dei motivi che poterono indur Luca a ciò, ne conduce all'esame delle diverse epoche in cui i quattro vangeli pongono l'arresto di Giovanni Battista. Matteo, al quale si unisce Marco, lo pone prima della pubblica predicazione di Gesù in Galilea, poichè gli è con questo arresto ch'ei motiva il ritorno di Gesù in quella provincia (Matt. 4, 12; Marc. 1, 14). Luca non determina con precisione la data (3, 19 e seg.), ma pare, secondo lui, che questo arresto venisse eseguito soltanto dopo il messaggio dei due discepoli, poichè nell'occasione di questo messaggio egli non fa cenno alcuno della prigione

[1]) *Antiq.*, 18, 5, 2.
[2]) Schleiermacher, *Über den Lukas*, pag. 109.
[3]) Ibid. pag. 106 e seg.

Digitized by Google

di Giovanni. Al contrario, Giovanni l'evangelista espressamente dichiara l'arresto avvenuto dopo la prima Pasqua a cui assistette Gesù dacchè aveva cominciato la sua pubblica predicazione: *poichè Giovanni non era ancor stato cacciato in carcere,* οὔπω γάρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης (3, 24). Chi dei tre ha ragione? Nella narrazione del primo evangelista havvi qualcosa che ha indotto parecchi interpreti a sacrificarla senz'altro a quella degli ultimi due. E invero non si riesce a comprendere come mai Gesù, alla notizia dell'arresto di Giovanni Battista per ordine di Erode Antipa, si ritirasse, per porsi al sicuro, nella Galilea, cioè appunto nei dominii di questo principe; poichè come osserva a ragione Schneckenburger, era quello il luogo in cui Gesù trovavasi, meno che in ogni altro, al sicuro da un simile destino. Ma quand'anche non si potesse spiegare la parola *ritirossi,* ἀνεχώρησεν, senza aggiungere l'idea accessoria di un cercato rifugio, si avrebbe tuttavia diritto di chiedere se il fatto in sè non possa essere reale, malgrado che sia erroneo il motivo sul quale lo appoggia l'evangelista. Matteo e Marco collegano col viaggio di Gesù in Galilea, dopo l'arresto di Giovanni Battista, il principio della sua predicazione pubblica; e guardando alla cosa in sè non sarebbe inverosimile che questa predicazione avesse cominciato soltanto dopo l'allontanamento di Giovanni Battista ed anzi a cagione di questo allontanamento. Oltrechè ella è la cosa più naturale che l'allontanamento del Battista inducesse Gesù a continuare in sua vece la predicazione del μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, il canone generale stabilito più sopra viene interamente in appoggio di Matteo. Infatti, tra le due versioni: che Giovanni venisse allontanato prima ancora dell'esordire di Gesù, o ch'egli continuasse ancora per qualche tempo a cooperare con lui, la seconda è di certo la più conforme alla tendenza della tradizione ad esaltare gli uomini e le cose. Poichè se colui al quale si sovrappone l'eroe di un racconto, si ritrae dalla scena prima che questo vi entri, si perde la migliore occasione per l'eroe di dimostrare la sua superiorità; superiorità che il racconto evangelico mette nel suo pieno splendore colla similitudine della luna che, ancor sull'orizzonte, tramonta impallidendo a poco a poco, innanzi al sole che sorge. E per lo appunto sotto quest'ultimo aspetto ci si presenta il racconto di Giovanni e di Luca; il primo aspetto invece riscontrasi nelle relazioni di Matteo e di Marco ed ha per sè la probabilità storica, stante la sua minore tendenza a magnificare la cosa.

Nel tempo quindi in cui dovette aver luogo la missione dei due

Digitized by Google

discepoli, il Battista trovavasi già in carcere; e in tale situazione, come più sopra fu detto, assai difficilmente egli poteva inviare o ricevere messaggi. Bensì potè la leggenda trovarsi ridotta ad inventare un simile messaggio, per non lasciare il Battista dipartirsi senza prima aver riconosciuto il carattere messiaco di Gesù; dal che conchiudiamo, che, delle due relazioni evangeliche inconciliabili tra loro, probabilmente nè l'una nè l'altra si può riguardar come storica.

§ 47.

Giudizio degli evangelisti e di Gesù su Giovanni Battista, col giudizio che quest'ultimo pronunciò su sè stesso. Risultato delle ricerche sui rapporti fra questi due uomini.

Gli evangeli applicano parecchi passi del vecchio testamento a Giovanni come a precursore del regno messiaco fondato da Gesù.

Il soggiorno nel deserto del predicatore di penitenza, il ministero suo, il quale consisteva nell'apparecchiare le vie al Messia, dovettero far risovvenire del passo d'Isaia: *Voce che grida nel deserto: Preparate la via del Signore, ecc.*, φωνὴ βοῶντος ἐν ἐρήμῳ· Ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίῳ (40, 3. LXX). Questo passo, nell'originale contesto, non si riferiva al Messia ed al suo precursore, sibbene a Jehova, al quale bisogna apparecchiare, attraverso il deserto, la via vèr la Giudea, perchè ei ritorni dall'esilio col suo popolo. I primi tre evangelisti se ne sono impossessati e lo citano come una profezia compita coll'apparizione di Giovanni Battista (Matt. 3, 3; Marco 1, 3; Luca 3, 4 e seg.). Si potrebbe pensare che questa fosse un'applicazione posteriore e imaginata dai cristiani: tuttavia nulla impedisce di credere, conformemente al quarto vangelo (1, 23) che Giovanni Battista medesimo abbia designata la sua vocazione con quelle profetiche parole.

Come tutti e tre i sinottici hanno tolto da Giovanni Battista que-

Digitized by Google

sta citazione, così Marco toglie da Gesù un'altra citazione dei profeti relativa a Giovanni Battista. Gesù (Matt. 11, 10; Luca, 7, 27) aveva detto: *Questi è colui, del quale sta scritto: Ecco che io mando il mio angelo davanti alla tua faccia, il quale acconcierà il tuo cammino innanzi a te.* Οὗτος γάρ ἐστι περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου. Ora, sul principio del suo vangelo, Marco applica al precursore Giovanni, insieme al passo già citato di Isaia, anche questo passo di Malachia (3, 1,) da lui per errore attribuito parimente ad Isaia. Il passo nel profeta Malachia si riferisce in fatti al Messia; soltanto non è già innanzi al Messia che Jehova vuol mandare un angelo od un messaggere, ma innanzi a sè stesso. Nell'applicazione che ne fa a Giovanni il nuovo testamento, la seconda persona (σου) è posta in luogo della prima יְהוָה, e questo mutamento trovasi uniformemente nei tre evangelisti.

Lo stesso profeta ha pure il seguente passo: *Ecco io manderò Elia il Tesbita, prima che venga il giorno del Signore ecc.*, Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστελῶ ὑμῖν Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην, πρὶν τὴν ἡμέραν Κυρίου, κ. τ. λ. (3, 23 LXX. 4, 4). Appoggiandosi a questo passo gli evangelisti stabilirono una relazione fra Giovanni Battista ed Elia. Secondo Luca (1, 17), era stato predetto, ancor prima della nascita di Giovanni Battista, che quest'ultimo, lavorando *nello Spirito Santo e nella virtù di Elia*, ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου, per il miglioramento del popolo, avrebbe preceduto il Signore visitante il suo popolo nel tempo messiaco. Nel quarto vangelo (1, 21) Giovanni Battista, agli inviati del Sinedrio, che gli chiedono s' egli sia Elia, risponde declinando questa dignità. Secondo la spiegazione ordinaria, per vero, egli la declina soltanto in questo senso, non esser egli, come grossolanamente imaginavasi il popolo, l'antico profeta materialmente redivivo; mentre al contrario egli medesimo avrebbe confessato di essere quello che i sinottici dicono di lui, *un uomo secondo lo spirito di Elia.* Ma sembra nondimeno che se il quarto evangelista avesse avuto realmente a cuore di rappresentare il Battista quale un altro Elia, egli non gli avrebbe fatto rispondere alla suaccennata domanda con un no così asciutto e riciso.

La scena propria del quarto evangelo in cui Giovanni rifiuta il titolo di Elia con parecchi altri titoli, domanda un esame più minuzioso. Bisogna raffrontarla col racconto di Luca (3, 15 e seg.) col quale essa presenta una sorprendente rassomiglianza.

Come, in Luca, la folla raccolta intorno a Giovanni Battista vien

Digitized by Google

chiedendo a sè stessa: *Non sarebbe egli il Cristo?* Μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριστός; così, nel quarto Vangelo, gli inviati del Sinedrio volgono a Giovanni la domanda [1]): *Tu chi sei?* Σὺ τίς εἶ; domanda che, giudicando dalla risposta di Giovanni Battista, significherebbe: Sei tu, come parecchi ti reputano, il Messia [2])? Secondo Luca, Giovanni risponde: *Io vi battezzo coll' aqua; ma vien uno più potente di me, ed io non sono degno di sciogliere il correggiuol delle di lui scarpe:* Ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. Secondo il quarto evangelo, egli replica del pari: *Io battezzo con aqua: ma nel mezzo di voi è presente uno il quale voi non conoscete... ed io non sono degno di sciogliere il correggiuol delle di lui scarpe:* Ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος δὲ ὑμῶν ἕστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε.... οὗ ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος.

A questa dichiarazione si collegano nel quarto evangelista le proposizioni a lui particolari sulla preesistenza di Gesù; Luca invece qui fa menzione del battesimo spirituale messiaco, su cui il quarto evangelista non ritorna che in un'occasione successiva (v. 33).

Tutta questa scena in Luca ha per iscopo e per significato di stabilire il carattere messiaco di Gesù sul rifiuto di Giovanni Battista, il quale declina questo carattere, e lo trasferisce su di un altro che deve venire dopo di lui; lo stesso senso vi si attribuisce, ma con viemaggior peso, nel quarto evangelo. È difficile con due racconti l'uno all'altro così affini, l'ammettere ch'essi non abbiano per base un solo e medesimo avvenimento [3]). Domanderassi adunque quale dei due evangelisti lo riproduca con maggior fedeltà. Osserviamo dapprima che il racconto di Luca non presenta alcuna inverosimiglianza intrinseca; chè anzi facilmente si comprende come la folla, raccolta intorno a Giovanni Battista, potesse, in un momento d' entusiasmo, riguardare come il Messia in persona, l' uomo che annunciava l' avvicinarsi del

[1]) Così viene interpretata in questo passo l'espressione οἱ Ἰουδαῖοι dai migliori esegeti. Confr. *Paulus, Lücke, Tholuk.*

[2]) Vedi Lücke e De-Wette su questo passo.

[3]) Anche Lücke (pag. 339 del suo *Commentario*) confessa che l'opinione la quale considera le due narrazioni come identiche, ha molte apparenze in suo favore; che s'egli (pag. 342) si dichiara per la loro diversità, gli è per il solo desiderio di conservare il loro valore ai due racconti evangelici.

Digitized by Google

regno messiaco, e che dava il battesimo in nome di questo regno. Non così naturale può sembrar che il Sinedrio inviasse da Gerusalemme suoi deputati a Giovanni sulle rive del Giordano per richiederlo, siccome narra l'evangelista, s'egli fosse il Messia. La domanda del Sinedrio non poteva tendere ad altro che ad indagare, com'esso fece più tardi anche con Gesù (Matt. 21, 23 e seg.), d'onde Giovanni avesse la facoltà di impartire il battesimo. E ciò essi facevano certamente (vista la posizione ostile di Giovanni Battista (Matt. 3, 7) rispetto alle sette dei Farisei e dei Saducei, a cui appartenevano que' del Sinedrio) nella supposizione che Giovanni non fosse nè il Messia nè altro Profeta, e che quindi ei non avesse autorità alcuna di battezzare altrui. Ma in tal caso la loro domanda non poteva essere formulata nel modo con cui ce la riferisce il quarto vangelo. Nel passo citato del primo evangelista, i membri del sinedrio interrogano Gesù, nella egual supposizione ch' ei non avesse alcuna autorità profetica, con parole conformi all'intento: *Di quale autorità fai tu queste cose?* ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; in Giovanni invece, essi interrogano il Battista come se realmente supponessero ch'ei fosse il Messia; ed allorchè egli, con loro sorpresa, a quanto sembra, risponde in modo negativo, essi gli presentano ancora uno dopo l'altro gli attributi d'Elia e d'un altro precursore profetico, quasi vivamente bramassero ch' ei si appropriasse un di que' titoli. Non è così che avversarj scrutatori costringono un uomo, a cui essi vogliono male, ad appropriarsi i più elevati gradi; ma solo così può dipinger la cosa un narratore che cerca esaltare la modestia e l'umiltà del Battista e la sua subordinazione a Gesù; naturalmente, perch'ei ripudiasse que' titoli splendidi, bisognava che alcuno cercasse prima farglieli accettare; ma in realtà quella domanda non poteva partire che da persone amiche, in quella guisa appunto che Luca giustamente attribuisce alla moltitudine che seguiva il Battista l'opinione del carattere messiaco di lui.

Ora, perchè mo' il quarto evangelista non attribuì egli pure quelle domande al popolo, in bocca del quale, con lieve modificazione, esse avrebbero suonato così bene? Secondo Giovanni (5, 33), Gesù, trovandosi in Gerusalemme, si appella dinanzi agli increduli Ἰουδαίοις, alla missione da essi inviata al Battista e alla verace testimonianza che quegli avea reso in allora su di lui. Siffatto appello non sarebbe stato possibile se Giovanni si fosse espresso a quel modo sui proprj rapporti con Gesù, solo innanzi alla vulgar moltitudine; perchè Gesù potesse invocare innanzi ai suoi nemici la testimonianza di Giovanni,

Digitized by Google

bisognava che questa fosse stata deposta innanzi ai nemici medesimi; e, così pure, perchè le attestazioni del Battista avessero valore diplomatico, dovevano esse venir motivate da officiale inchiesta d'una deputazione di magistrati. A tale modificazione sembra sia giunto in ajuto il racconto più sopra citato della tradizione sinottica, giusta il quale i principali sacerdoti e i dottori domandano a Gesù, *con che autorità egli faccia quelle cose* (come l'espulsione dei compratori e venditori dal tempio). Anche qui Gesù si riporta a Giovanni e indaga il giudizio de' suoi interlocutori sull'autorità di quest'ultimo; colla sola intenzione negativa, egli è vero, di chiuder loro la bocca quanto ad ulteriori domande sull'autorità propria (Matt. 21, 23 e seg. parall.); ma quanto facile non era il dare a questo negativo richiamo un aspetto positivo? e invece dell'argomentazione: — giacchè voi non sapete qual fosse l'autorità di Giovanni, non avete neppur bisogno di sapere donde sia l'autorità mia, — quanto facile il porre quest'altra: — giacchè voi sapete quel che ha detto Giovanni sopra di me, dovete anche sapere qual sia l'autorità e la dignità mia? Per tal guisa ciò che originariamente era una domanda rivolta a Gesù, venne trasformato in una missione al Battista [1]).

Il giudizio che Gesù pronunciò, dal suo canto, sopra Giovanni Battista, trovasi nei sinottici in due luoghi. Gesù, infatti, dopo la partenza dei messi di Giovanni Battista, ha occasione di fare su questi una dichiarazione (Matt., 11, 7 e seg. ed i passi paralleli); e dopo l'apparizione d'Elia, al momento della trasfigurazione, egli è indotto a parlarne di nuovo da una domanda de'suoi discepoli su Giovanni Battista (Matt., 17, 12 e seg. e passi paralleli). Nel quarto evangelo, Gesù, in presenza dei Giudei, Ἰουδαίων, dopo essersi appoggiato, come si osservò più sopra, sul messaggio da essi inviato al Battista, pronuncia un giudizio onorevole su quest'ultimo (5, 35). In questo passo del quarto evangelo, Gesù chiama Giovanni Battista una lampana lucente ai cui raggi il popolo potè per qualche tempo gioire, senza riceverne impressioni profonde e durevoli. Nel secondo passo dei sinottici egli assicura che Giovanni è l'Elia promesso come precursore del Messia. Nel primo passo sono a distinguersi tre punti: il primo riguarda la

[1]) Se anche la scena antecedente dei discepoli che si lamentano con Giovanni (Giov. 3, 25 e seg.), non sia che una trasformazione della scena corrispondente in Matt. 9, 14 e seg., come cerca dimostrare Bretschneider, *Probab.*, pag. 66 e seg., la è questione tuttora indecisa.

Digitized by Google

natura ed il ministero di Giovanni; la sua fermezza, il suo vigore, il suo carattere elevato, vi si vantano (8, 7-14) quali virtù che lo inalzano al di sopra dei profeti, perocchè egli sia il precursore messiaco predetto da Malachia, e che deve aprire a viva forza il regno celeste (v. 7-14). Il secondo punto stabilisce il rapporto di Gesù e dei cittadini del regno dei cieli, *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, con Giovanni Battista, il quale vien posto in seconda riga; poichè, quantunque superiore a tutti i membri dell'economia del Vecchio Testamento, ei non è tuttavia che il più piccolo di tutti coloro che partecipano alla vita della nuova alleanza (v. 11). Che cosa Gesù intendesse dire con ciò, rilevasi da quanto segue al v. 18, ove lo si confronti con Matt. 9, 16 e seg. Nel primo passo Gesù designa Giovanni come *nè mangiante, nè bevente*, *μήτε ἐσθίων, μήτε πίνων*, e la è appunto questa pratica ascetica introdotta da Giovanni nella sua scuola che viene nel secondo passo annoverata fra *i vestimenti ed i barili vecchi*, *ἱματίοις* ed *ἀσκοῖς παλαιοῖς*, a cui non s'addicono il panno rozzo e il vin nuovo, raffiguranti la dottrina nuova di Gesù. E a che altro si riferisce quel passo, giusta il quale Battista va ascritto tra i minimi del regno del Messia (e con ciò si intende eziandio implicitamente ch'ei non abbia riconosciuto in Gesù il Messia, o che abbia per lo meno dubitato del suo carattere messiaco) — a che altro si riferisce, diciamo, se non a quello spirito di materialità che faceva ancora tutto consistere in digiuni ed altre simili opere esterne, in uno colle pratiche ascetiche più rigorose? Solo infatti nel sollevarsi al disopra di queste consiste il passaggio dalla religione servile alla libera religion dello spirito [1]). Il terzo punto risguarda la posizione così di Giovanni che di Gesù, rimpetto ai contemporanei; si lamenta (v. 16 e seg.) la indifferenza di questi (v. 16 e seg.) a riguardo di ambedue, quantunque al v. 12, si fosse già parlato dello zelo dei violenti, *βιασταὶ* — manifestatosi dopo la comparsa del Battista — per aprirsi la strada al regno del Messia [2]).

[1]) Che il motivo per cui Gesù pose Giovanni fra gli ultimi stia (secondo che opinano certuni) nell'aver questi creduto che il nuovo ordine di cose non si potesse istaurare senza esterna violenza, non risulta da verun passo degli evangeli.

[2]) Una interpretazione discordante ritrovasi in Schneckenburger, *Beiträge*, pag. 48 e seg.

Digitized by Google

Vuolsi dare da ultimo uno sguardo alla gradazione per la quale nuove aggiunte tradizionali sonosi mano mano unite ai semplici tratti storici primitivi del rapporto fra Giovanni Battista e Gesù. Di storico sembra esservi questo, che Gesù attratto dalla fama del battesimo preparatorio di Giovanni Battista, vi si sottomise, e che dopo essere rimasto per qualche tempo fra i discepoli del Battista, ed essersi per mezzo suo famigliarizzato coll'idea dell'approssimarsi del regno del Messia, egli continuò, con modificazioni, in seguito all'arresto del Battista, l'opera di lui, pur professando al medesimo, anche dopo averlo superato, una sincera e inalterata stima.

La prima cosa che a ciò si aggiunse nella leggenda cristiana, si fu che Giovanni dovesse aver conosciuto Gesù per il Messia. Sapevasi infatti che, durante la sua vita publica il Battista, aveva accennato in modo indeterminato ad uno che veniva dopo di lui; or si volle che egli avesse anco inteso designare personalmente Gesù come tale, non foss'altro, a mo' di congettura. A ciò, si disse, poteva averlo indotto la fama delle opere di Gesù che, potente qual era, dovette pur giungere fino al Battista traverso le mura del suo carcere. Così formossi il racconto di Matteo sulle missione dei due discepoli dal carcere di Giovanni; primo, ma ancor confuso, abbozzo di una testimonianza del Battista in favor di Gesù, che fu rivestito delle forme di una domanda dubitativa, poichè una attestazione categorica del Battista su questo riguardo parve ed era cosa interamente inudita.

Ma simile testimonianza tardiva ed a metà non bastava. E tardiva era essa: poichè innanzi ad essa restava pur sempre il battesimo che Gesù avea ricevuto da Giovanni Battista, e pel quale egli erasi in certo modo subordinato a lui; da qui il bisogno di dare al battesimo di Gesù l'interpretazione opposta, di cui più avanti si tratterà; da qui eziandio le scene narrate da Luca, e per le quali Giovanni Battista, prima ancora della sua nascita, è posto, riguardo a Gesù, in un rapporto di subordinazione e di servizio. Ma quella dei due discepoli di Giovanni non la era soltanto una testimonianza tardiva, bensì anco, come sopra fu detto, una testimonianza a metà; perocchè la domanda implicasse ancora una incertezza, e l'ἐρχόμενος (*colui che deve venire*) una indecisione. Perciò il quarto vangelo non fa più questione del carattere messiaco di Gesù, ma offre invece la più sacra attestazione del medesimo; da ciò eziandio le dichiarazioni più precise sulla natura eterna e divina di Gesù e sul suo carattere di Messia paziente.

In una narrazione tendente all'unità, qual è quella del quarto evan-

Digitized by Google

gelo, dichiarazioni così precise non potevansi di certo accordare con quel messaggio dubitativo: e però esso non potè trovarvi luogo che sotto forma interamente mutata. Del resto, esso non accordasi neppure con quanto narrano i sinottici del battesimo di Gesù e de'rapporti anteriori fra quest'ultimo e il Battista: ma nelle loro più libere composizioni, questi evangelisti lasciarono sussistere la seconda leggenda modificata a lato della prima, accordando minore importanza alla domanda di Giovanni Battista che non al discorso di Gesù intorno al medesimo, — discorso che essi vi collegarono [1]).

[1]) Mi si permetta qui di parlare, sotto forma di nota, dei mezzi termini che hanno introdotto, nella considerazione dei rapporti fra Giovanni Battista e Gesù, coloro stessi che cominciarono ad intravedere l'impossibilità di sostenere l'opinione comune. Fra questi teologi non bisogna nemmeno annoverare Planck, *Storia del cristianesimo nel periodo della sua introduzione*, 1, cap. 7; egli ammette come assolutamente storici i racconti su questi rapporti, e tuttavia non può far a meno di sostenere nel modo più formale essere esistito fra questi due uomini un piano concertato.

Ma la memoria di un anonimo, nell'*Henke's Neuem Magazin*, 6, 3, pag. 373 e seg., intitolata *Giovanni e Gesù*, parte dalla convinzione che l'opinione ortodossa la quale considera Giovanni pel semplice precursore di Gesù, e come avente la sua destinazione ed il suo scopo, non in sè stesso, ma in colui che viene dopo di lui, sia insostenibile. Questo autore riconosce in pari tempo che nessuna ragione milita in favore della spiegazione naturale, la quale fa sospettare un concerto fra questi due uomini. Con una grande indipendenza di spirito egli rifiuta l'opinione che ammette aver Giovanni Battista segnalato con precisione Gesù pel Messia, e da questo lato spingesi persino un po' troppo innanzi quando senza fondamento conghiettura che forse Giovanni Battista sulle prime siasi creduto chiamato a sostenere egli stesso il ministero di Messia, ed abbia inteso a crearsi un partito mediante il suo battesimo. Quanto alle ipotesi della spiegazione naturale, egli è ben lungi dal combatterle validamente: non solo egli ammette la parentela, l'età presso a poco uguale ed il precoce legame dei due uomini, ma si compiace a descrivere, in un modo romanzesco, i piani di riforma universale che i due giovani insieme progettarono, la nobile gara surta fra di loro, ognuno di essi giudicando l'altro più degno di rappresentare il Messia, fino a che Giovanni, avendo la coscienza della sua insufficienza, ritirossi, e Gesù fu fortificato da un avvenimento naturale, al momento del suo battesimo, nella convinzione d'esser egli il Messia.

Winer, all'articolo *Giovanni*, nel suo *Bibl. Realwörterb.*, 1, pag. 690 e seg., comprende è vero nettamente la differenza inconciliabile fra il racconto dei sinottici e quello del quarto vangelo riguardante Giovanni Battista; riconosce pure che quest'ultimo racconto porta il colore della gnosi di Giovanni

Digitized by Google

§ 48.

Esecuzione di Giovanni Battista.

Qui collocheremo sotto forma d'appendice quanto ci è noto sulla tragica fine di Giovanni Battista. Secondo le relazioni concordi dei sinottici e di Giuseppe [1]), dopo essere rimasto prigioniero per qualche tempo, fu il Battista giustiziato per ordine di Erode Antipa, tetrarca di Galilea; il nuovo testamento dice decapitato (Matt., 14, 3 e seg.; Marco 6, 17 e seg.; Luca 9, 9).

Sui motivi però del di lui imprigionamento e della di lui esenzione, trovasi una differenza tra Giuseppe e gli evangelisti. Secondo gli evangelisti, il biasimo che Giovanni Battista pronunciò sul matrimonio di Erode con Erodiade moglie del suo fratellastro [2]), fu il motivo del suo

l'evangelista, ma non fa cenno in nessun luogo del carattere in parte leggendario che hanno anche i racconti dei sinottici; suppone, con Luca, la parentela e l'età uguale; con Matteo il precoce legame fra Gesù e Giovanni Battista, e nonostante tali relazioni crede poter comprendere i dubbi susseguenti che si manifestano nel messaggio mandato da Giovanni dal fondo della prigione, e li spiega con l'aiuto delle immagini del vecchio testamento che formavano, nello spirito di Giovanni Battista, l'idea del Messia.

Hase, anch'egli, ai §§ 52, 66, della sua *Vita di Gesù*, trova verosimile che Giovanni Battista sia stato parente di Gesù ed abbia vissuto seco lui in una amicizia basata sulla più alta stima, senza tuttavia conoscere la destinazione messiaca di Gesù prima del suo battesimo; subito che l'ebbe riconosciuta, dice Hase, egli si subordinò a Gesù con una magnanima abnegazione.

Io mi limito a registrare queste diverse opinioni poichè la loro critica trovasi già esposta nella precedente dissertazione.

[1]) *Antiq.* 18, 5, 2.

Questo primo marito di Erodiade è chiamato dagli evangelisti Filippo,

Digitized by Google

arresto: e l'artificio della vendicativa Erodiade fece avvenire l'esecuzione durante una festa di corte. Giuseppe suppone invece qual motivo dell'arresto e della morte di Giovanni Battista, il timore di torbidi che Erode paventava da parte del partito considerevole di lui [1]). Se si ritengono queste due relazioni, come infatti a prima giunta appajono, per divergenti ed inconciliabili, si potrebbe rimanere esitanti sulla preferenza di darsi all'una od all'altra delle due. Poichè qui non è il caso, come per esempio nel rapporto sulla morte di Erode Agrippa (Atti degli apostoli 12, 23), che la relazione del nuovo testamento, coll'introdurre una causa sovrannaturale, laddove Giuseppe ne offre una naturale soltanto, presentisi a prima giunta siccome quella ch'è priva di fondamento storico; chè anzi si potrebbe inversamente accordare alla narrazione evangelica, in ragione della spiccata particolarità de'suoi tratti, la preferenza sulla narrazione di Giuseppe. Pur devesi dall'altro lato osservare che per lo appunto un tale studio di particolari e segnatamente la trasformazione di un motivo politico in un motivo personale, di una azione di Stato in una scena di famiglia, è affatto conforme allo spirito della leggenda, presso un popolo più assuefatto alla vita domestica che non alla vita politica [2]).

Ciò non ostante le due relazioni si ponno benissimo conciliare. E questo si tentò, col supporre che il timore d'una rivolta fosse il vero motivo politico dell'arresto del Battista, ed il suo giudizio men che ossequioso verso il sovrano, fosse non altro che la causa ostensibile dell'arresto stesso [3]). Ma io dubito forte che Erode ponesse deliberatamente in evidenza l'atto scandaloso da Giovanni Battista censurato; anzi, se qui si vuole far distinzione fra motivi segreti e patenti, si dovrebbe supporre, che il biasimo del matrimonio fosse stato la causa segreta, e che la *diceria* del timore di una sollevazione venisse appositamente sparsa per iscusare l'omicidio [4]). Del resto non si ha nemmeno bisogno di questa distinzione. Erode Antipa, appunto a motivo dell'energico biasimo sca-

da Giuseppe Erode. Era figlio di Marianna, figlia del gran sacerdote, e viveva come un semplice privato. Vedi Giuseppe, *Antiq.*, 15, 9, 3. 18, 5, 1, 4. B. j. 1, 29, 2, 30, 7.

[1]) *Antiq.* 18, 5, 4.

[2]) Hase, *Leben Jesu*, § 88.

[3]) Fritzsche, *Comm. in Matt.* su questo passo. Winer, *Bibl. Realwörterb*, 1, pag. 694.

[4]) Così pensano Paulus, Schleiermacher, *Über den Lukas*, pag. 109.

Digitized by Google

gliato sul suo matrimonio contrario alla legge e sul suo modo di vivere, potè temere che Giovanni Battista non eccitasse nel popolo una sollevazione contro di lui.

I racconti evangelici presentano pure una divergenza fra di loro. Primieramente (questa però non è la divergenza essenziale) Marco narra, con le particolarità più estese e più colorite, la scena che avviene durante il convito festivo; Luca, invece, si contenta di un annuncio brevissimo (3, 18—20. 9, 9), e Matteo tiene il mezzo fra i due. Ma il racconto di Marco è essenzialmente diverso da quello di Matteo, quanto ai sentimenti di Erode per Giovanni Battista. Secondo Matteo, Erode desiderava porre a morte Giovanni Battista; ma non poteva riuscirvi, temendo del popolo che lo considerava per un profeta (v. 5). Secondo Marco, è la sola Erodiade che non vuole in vita Giovanni Battista, ma che non può giungere al suo scopo, perocchè il suo sposo riguardasse quest'ultimo per un santo personaggio cui all'occasione prestava volentieri ascolto e di cui seguiva, non di rado, i consigli (v. 19 e seg.) [1]). Qui pure la forma individuale e caratteristica del racconto di Marco indusse gli interpreti a dare alla sua narrazione la preferenza su quella di Matteo [2]). Ma gli è appunto in questi ornamenti e mutamenti di Marco che si crederebbe trovare la traccia della tradizione della leggenda, tanto più che Giuseppe dice soltanto del popolo: *Essi porgevano l'orecchio alla fama dei suoi discorsi*, ἠδέσθαν τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων, e rappresenta Erode come un uomo il quale *avendo concepito dei timori, giudica più conveniente di far perire Giovanni*, δείσας κρεῖττον ἡγεῖται (τὸν Ἰωάννην) ἀναίρειν. Quanto non era egli facile l'immaginare qui un contrasto, il quale dovesse far grandeggiare Giovanni Battista, ed il supporre che il principe stesso contro il quale egli aveva parlato e che lo aveva fatto arrestare per la libera sua parola, avesse tenuto per obbligo di coscienza il rispettarlo, e si fosse lasciato strappare, a suo gran malincuore, il decreto di morte dagli artifici della vendicativa sua moglie! D'altronde, nella relazione di Matteo non vi ha nulla di incompatibile col carattere di Erode Antipa, del quale è detto *che amava la quiete*, ἀγαπῶν τὴν ἡσυχίαν [3]).

[1]) Confr. Fritzsche, *Comm. in Mar.* pag. 225.

[2]) Per es., Schneckenburger, *Sull' origine del primo vangelo canonico*, pag. 86 e seg. L'ἐλυπήθη di Matt. (v. 9) non forma una contraddizione di questo Evangelista con sè stesso. Paragonisi, su questo punto, Fritzsche nel passo di cui si tratta.

[3]) Vedi Winer, *Realwörterbuch*, art. Erode Antipa.

Digitized by Google

La conclusione del racconto evangelico farebbe credere che la testa di Giovanni venisse presentata mentre il principe sedeva ancora a mensa; la prigione avrebbe quindi dovuto trovarsi di là non molto lontana. Dal passo citato di Giuseppe noi rileviamo che Giovanni era prigione a Machærus, fortezza situata sulla frontiera meridionale della Peréa, mentre che la residenza di Erode era a Tiberiade, città lontana da Machærus una giornata di cammino [1]). Da Machærus a Tiberiade la testa di Giovanni non poteva essere portata che in capo a due giorni; quindi essa non poteva venir presentata alla stessa mensa. Fritzche cercò risolvere la contraddizione, che sembra qui riscontrarsi, osservando che nei vangeli non è detto che la testa di Giovanni venisse portata mentre ancora durava il pasto; ma ciò non vien detto espressamente, perchè risulta da tutto il contesto del racconto. Non solo vi si narra, in immediata relazione cogli incidenti del pasto, l'invio del *speculator* e il suo ritorno colla testa del *decapitato*; ma soltanto in quel modo tutta la scena drammaticamente narrata riceve la sua conveniente soluzione; soltanto in quel modo risulta chiaramente il contrasto tra la sentenza sanguinaria ed il giubilo della festa; e finalmente anche il πίναξ, su cui vien recata la testa del giustiziato, la designa siccome il piatto più ricercato che potesse presentarsi a tavola alla snaturata rabbia vendicativa di una donna. Una conciliazione possibile almeno si trova in quanto narra Giuseppe [2]), che cioè in quel tempo Erode Antipa fosse in guerra col re arabo Aretas, e che la fortezza di Machærus giacesse al confine, fra il suo territorio e quello di questo principe: per cui avrebbe potuto darsi che Erode risiedesse in allora colla sua corte in Machærus.

Concludendo diciamo, che la vita di Giovanni, nel racconto evangelico, è, per motivi facili a comprendersi, circondata di un riflesso mitico, principalmente dal lato che si riferisce a Gesù, mentre che dall'altro lato conservò meglio i contorni storici.

[1]) Paragonisi Fritzsche, *Comm. in Matt.*, pag. 491.
[2]) *Antiq.* 18, 3, 1.

Digitized by Google

NOTE CRITICHE AL CAPITOLO PRIMO.

In tutto il paragrafo 44 non pare che lo Strauss trovi nè contradizioni, nè inconvenienze, nè impossibilità. Ma si studia di farle nascere portando la questione sopra un terreno, nel quale, a quanto ne sembra, egli stesso si contradice. La questione è se la predicazione del Battista fosse un ministero indipendente, o preparazione al Cristo. Lo Strauss abbraccia la prima opinione, e spiega nel seguente modo la ragione per cui gli evangeli dicono altro: « Deciso che si ebbe, come accadde nella prima comunità cristiana (atti degli apostoli 19, 4.) di considerare il ministero di Giovanni Battista, non più quale un ministero indipendente, ma quale preparazione al Cristo, l'immaginazione non si arrestò molto tempo alla sola azione del precursore, ma affrettossi a giungere alla comparsa di colui al quale egli doveva aprire le vie. L'interesse che doveva avere la prima tradizione cristiana, anche senza un motivo storico, di sopprimere ogni intervallo fra il battesimo di Gesù ed il principio del suo publico ministero, è ancora più manifesto; poichè lo ammettere che col suo battesimo Gesù si fosse aggregato a Giovanni, ed avesse per qualche tempo vissuto con lui nei rapporti di discepolo a maestro, ripugnava all'interesse religioso della nuova comunità, interesse che esigeva un fondatore istrutto non dagli uomini ma da Dio medesimo. Laonde, quand'anche Gesù

Digitized by Google

fosse stato veramente discepolo di Giovanni, si sarebbero di buon'ora accomodate le cose come se il battesimo di Gesù per opera di Giovanni avesse segnalato, non già l'accesso del primo alla scuola che formavasi attorno al secondo, ma la sua consacrazione ad un ministero indipendente. »

Ma con buona pace dell'autore, diciamo, che per interpretare a questo modo il senso dei vangeli bisognerebbe per lo meno trovare negli evangeli stessi tali contradizioni o prove contrarie da essere autorizzato ad interpretare così: ma tali contradizioni non esistono, lo Strauss non le ha ritrovate; ne pare quindi uno strano ragionamento, e la stranezza cresce in ciò che ora diremo.

Appunto perchè la predicazione del Battista appare prima del battesimo di Gesù, lo Strauss vorrebbe inferire che il Battista fosse maggiore di età a Gesù, assai più che di soli sei mesi, come il vangelo dice. Ma lo Strauss si trova imbrogliato, e confessa che il Battista poteva aver cominciato l'esercizio del suo ministero in età molto giovine. Ecco le sue parole: « Ammettendo con Luca 1, 26 e 3, 23, che Gesù minore di Giovanni di soli sei mesi, entrasse nella vita publica al suo trentesimo anno, Giovanni dovrebbe avere publicamente esordito fino dal ventesimo anno dell'età sua. Di vero, nessuna legge ebraica opponevasi ad una così precoce azione di un profeta, nè io trovo molto inverosimile che un predicatore così giovine abbia potuto destare impressione ed essere riguardato quale un profeta dell' antichità, quale un Elia; ma qui mi basta il richiamare, essere nel corso ordinario delle cose, che di due uomini colui che è entrato per il primo in un publico ministero, abbia un vantaggio di età corrispondente; tanto più se gli effetti e lo spirito della sua attività corrispondono così pienamente ad un'età più matura, come la predicazione di Giovanni. Vero è che di questa regola si hanno eccezioni; ma per ammettere un'eccezione nel caso presente non ci basta la notizia di Luca, che Giovanni fosse di soli sei mesi maggiore di Gesù, poichè tale notizia è interamente dettata nell'interesse della leggenda, e deve quindi essere lasciata da banda dinanzi alla menoma improbabilità. »

Questa conclusione non ci par logica; se si ammette che *nessuna legge ebraica opponevasi alla precoce azione di un profeta;* se si ammette che la regola di anteriorità secondo i principii successivi dell' esercizio di un ministero ha le sue eccezioni, perchè voler concludere affatto contra il vangelo? Eppure la conclusione ultima di questo paragrafo a cui viene lo Strauss è la seguente.

« Il risultato della nostra critica sui dati cronologici di Luca 3, 2, 7, confr. v. 23 e 26, è quindi il seguente: Se è vero che Gesù, come *sembra* sia opi-

Digitized by Google

nione di Luca, esordì publicamente nel 15 anno del regno di Tiberio, l'esordire di Giovanni non può aver avuto luogo in quell'anno soltanto, sibbene in un tempo anteriore: dietro di che difficilmente si può ammettere che il Battista fosse di soli sei mesi maggiore in età. »

La prima cosa da notarsi al paragrafo 44 è questa, che lo Strauss non volendo ammettere tra il Battista e Gesù quelle relazioni sopranaturali che i credenti, seguendo il Vangelo, ammettono, è costretto a ricorrere alla eccitabilità della mente di Giovanni. Ecco le sue parole: « Con una mente così eccitabile come la sua, Giovanni potè agevolmente, nell'epoca agitata in cui visse, credere di scoprire alcuni segni che gli annunciassero l'avvicinarsi del regno messiaco. » Noi in verità non ne restiamo meravigliati: perciocchè essendo dinanzi ad un fatto, e volendolo spiegare in modo diverso della sua natura, è necessario ricorrere alle stranezze. Non sarebbe più logico il negarlo affatto?

Per ardar più avanti nella questione di queste relazioni tra Giovanni e Gesù, che lo Strauss suscita, ci conviene riportare le parole del quarto vangelo che dicono: « E questa è la testimonianza di Giovanni quando, i Giudei da Gerusalemme mandarono dei sacerdoti e dei leviti, per domandargli: Tu chi sei? Ed egli riconobbe *chi egli era*, e nol negò: anzi lo riconobbe, *dicendo*: Io non sono il Cristo. Ed essi gli domandarono: Che *sei* adunque? sei tu Elia? Ed egli disse: Io nol sono: Sei tu il Profeta? Ed egli rispose: No. Essi adunque gli dissero: Chi sei? acciocchè rendiamo risposta a coloro che ci han mandati; che dici tu di te stesso? Egli disse: Io *son* la voce di colui che grida nel deserto: addirizzate la via del Signore; siccome il profeta Isaia ha detto. Or coloro ch'erano stati mandati erano d'infra i Farisei. Ed essi gli domandarono e gli dissero: Perchè dunque battezzi se tu non sei il Cristo, nè Elia, nè il profeta? Giovanni rispose loro, dicendo: Io battezzo con acqua: ma nel mezzo di voi è presente uno, il quale voi non conoscete. Esso è colui che vien dietro a me, il quale mi è stato antiposto, di cui io non son degno di sciogliere il correggiol della scarpa. Queste cose avvennero in Betabara, di là dal Giordano, ove Giovanni battezzava. Il giorno seguente Giovanni vide Gesù che veniva a lui, e disse: Ecco l'agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo. Costui è quel del quale io diceva: dietro a me viene un uomo, il quale mi è antiposto: perciocchè egli era prima di me. E, quant'è a me, io nol conosceva; ma, acciocchè egli sia manifestato ad Israele, per cui son venuto, battezzando con acqua. E Giovanni testimoniò, dicendo: Io ho veduto lo Spirito ch'è sceso dal cielo in somiglianza di colomba, e si è fermato sopra lui. E quant'è a me, io nol conosceva; ma colui che mi ha mandato a battezzar con acqua mi avea detto: Colui, sopra il quale tu vedrai scender lo Spirito, e fermarsi,

Digitized by Google

è quel che battezza con lo Spirito Santo. Ed io l'ho veduto, e testifico che costui è il figliuol di Dio. Il giorno seguente, Giovanni di nuovo si fermò con due dei suoi discepoli. Ed avendo riguardato in faccia Gesù, che camminava disse: Ecco l'agnello di Dio. E i discepoli l'udiron parlare, e seguitaron Gesù. E Gesù, rivoltosi, e veggendo che *lo* seguitavano, disse loro: Chi cercate? ed essi gli dissero: Rabbi, (il che interpretato, vuol dire: Maestro) dove dimori? Egli disse loro: Venite e vedete*lo*. Essi *adunque* andarono, e videro ove egli dimorava, e stettero appresso di lui quel giorno. »

A noi pare che questo tratto del vangelo spieghi in modo preciso le relazioni vere tra il Battista e Gesù, senza contradire nè il passato nè il presente. Infatti, Giovanni e Gesù non si eran veduti; qual meraviglia che non si fossero veduti prima? Ma Giovanni doveva saper tutto sia per comunicazione dei suoi parenti, sia per ispirazione sopranaturale. Il racconto dell'ultimo vangelo fa chiaramente vedere come il Battista conoscesse chi egli fosse, e quale il suo ministero, nonchè chi fosse il Cristo e di qual battesimo avrebbe egli battezzato. Il volere inviluppare con quanto si narra negli altri vangeli questo rapporto così semplice e naturale ci pare opera di quella smania che si ha di voler trovare in tutto l'errore ad ogni costo. Nè gli altri evangeli contradicono, ma si compiono l'un con l'altro.

Nè più felice è al paragrafo 46, dove si domanda se Gesù fu riconosciuto da Giovanni per Messia, ed in quale senso. Ciò che si dice nel quarto vangelo basta a comprovare che il Battista riconobbe Gesù per Messia, e per tale lo confermò. Se lo Strauss avesse voluto interpretare la missione dei discepoli di Giovanni presso Gesù come un fatto voluto dal Battista stesso, perchè i suoi discepoli si convincessero del carattere messiaco di Gesù, e credessero in *lui*, non avrebbe avuto bisogno di torturarsi il cervello per rinvenire le ragioni e l'origine del dubbio, quando questo dubbio non era nel Battista, ma doveva essere in alcuni dei suoi discepoli.

E se di più si avesse voluto in tutto ciò ammettere l'elemento divino, non si sarebbe costretti a trovare come il Battista potesse avere idee e parole cristiane. La filosofia è costretta ad attribuire agli evangelisti le parole del Battista, per la sola ragione che non vuolsi ammettere il Battista informato della missione del Cristo.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO SECONDO.

BATTESIMO E TENTAZIONE DI GESÙ

§ 48.

Perchè Gesù si è fatto battezzare da Giovanni?

Conformandosi alla opinione posta in luce dagli evangelisti, sogliono gli ortodossi rispondere alla qui premessa domanda, che Gesù, mediante il battesimo di Giovanni, volle farsi consacrare alla sua missione messiaca; su di che si può eziandio riferirsi ad un passo di Giustino, ove è detto essere opinione ebraica che il Messia dovesse, come tale, rimanere ignoto a sè medesimo ed altrui, fino a che fosse unto dall'Elia, che lo precedeva, e reso con ciò riconoscibile da tutti [1]). Pure il Battista, per quanto narra di lui il primo evangelista, non deve aver condiviso siffatta opinione; poichè s'egli avesse riguardato il suo battesimo come una consacrazione necessaria per il Messia, ei non si sarebbe rifiutato a compierlo sulla persona di Gesù (3,14).

Secondo che fu detto più sopra, il battesimo di Giovanni riferivasi, da un lato, a colui che doveva venire, εἰς τὸν ἐρχόμενον, perocchè col

[1]) Dial. c, Tryph. 8.

Digitized by Google

medesimo si promettesse di prepararsi con fede all'arrivo del Messia; ma come pote Gesù, se aveva la convinzione di essereegli l'ἐρχόμενος, sottoporsi a questo Battesimo? La solita risposta degli ortodossi si è: Gesù quantunque convinto del suo carattere messiaco, pure, fino a che egli non venne dato a conoscere per tale da Dio medesimo, parlava ed agiva, non già come Messia, ma come semplice Israelita che facevasi un dovere di assoggettarsi ad ogni ordinanza divina riguardante la sua nazione [1]). Qui però vuolsi distinguere: in senso negativo, il non far nulla di ciò che spettasse al Messia, il non esercitare alcun privilegio del Messia, fino a ch'ei non venisse solennemente dichiarato per tale, non disdiceva punto a Gesù; così pure in senso positivo egli potea benissimo assoggettarsi a tutte le pratiche imposte ad ogni Istraelita; ma quanto ad aderire ad un rito surto di recente, il quale esprimeva l'aspettazione di un altro Messia venturo, ciò non poteva fare colui ch'era convinto di essere egli stesso il Messia presente, senza cadere in simulazione. A ragione perciò moderni teologi ammisero che Gesù, quand'ei se ne venne a Giovanni per farsi battezzare, non si fosse ancora decisamente riguardato pel Messia [2]). Vero è ch'essi concepiscono codesta incertezza come semplice effetto di modestia, e Paulus segnatamente ricorda che Gesù, malgrado avesse appreso da'suoi genitori la sua vocazione messiaca, e trovasse una conferma di questa opinione negli avvenimenti esterni e nel suo interno sviluppo, pur non volle affrettarsi ad assumere il predicato che gli si spettava. Ma, o si riguardano i precedenti racconti intorno a Gesù siccome pura storia, e ben inteso, non potendo essere altrimenti, come storia sovranaturale: e in tal caso, in colui ch'era stato preannunciato dagli angioli, divinamente concetto, accolto al suo nascere dagli omaggi de'Magi e de'Profeti, e che già fin dal dodicesimo anno riconosceva nel tempio la casa del Padre suo, in colui, diciamo, la convinzione del proprio carattere messiaco dovea sollevarsi di gran lunga al disopra di tutti gli scrupoli di una falsa modestia; ovvero si crede di poter risolvere criticamente tutta la storia dell'infanzia di Gesù: ed in allora sono tolte di mezzo tutte le occasioni che potevano indurre così precocemente in Gesù il pensiero di essere egli il Messia; e la posizione da lui assunta, mediante il battesimo di Gio-

[1]) Hess, *Geschichte Jesu*, 1 vol. pag. 118. *Nota.*

[2]) Paulus, l. cit. pag. 362 seg. 537; Hase, *Leben Jesu*, § 48, 1. ediz,

Digitized by Google

vanni, rispetto all'idea messiaca, dipende non più da una affettata ignoranza volontaria, ma da una ignoranza reale di quella vocazione messiaca. Troppo modesto (seguono più oltre gli stessi interpreti) per darsi egli medesimo a riconoscere siccome il Messia, Gesù volle adempire quanto richiedeva il più rigoroso giudizio di sè stesso (πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην) e fare il decisivo esperimento se Iddio avrebbe permesso ch'ei si facesse, al pari di ogni altro, consacrare in nome del Messia vegnente, oppur dato un segno ch' egli stesso era realmente l'ἐρχόμενος. Ma il far cosa che si riconosce per illecita, solo per vedere se Iddio avrebbe corretto ciò che non era permesso, il provocare in tal guisa un segno celeste, che altro è se non un *tentare il Signore*, ἐκπειράζειν τὸν Κύριον — cosa che Gesù respinse così disdegnosamente da sè tosto dopo il battesimo (Matt. 4, 7)?

Dal fin qui detto si dovrà pertanto concludere: posto che il battesimo di Giovanni fosse un battesimo in nome di colui che doveva venire, εἰς τὸν ἐρχόμενον, Gesù nell'assoggettarvisi (a meno che nol si accusi di ipocrisia o di temerità) non poteva peranco avere la convinzione di essere egli stesso l'ἐρχόμενος; e s'egli pronunciò realmente le parole: *così si conviene* ecc., ecc. οὕτω πρέπον ἐστί κ. τ. λ., a cui del resto mancava ogni occasione (tranne il rifiuto del Battista che cade da sè, supposta che siasi in lui la persuasione anteriore del carattere messiaco di Gesù), queste parole non ponno significare altro (quand'anche il narratore vi annetta un senso diverso in base all'evento posteriore) se non che convenivasi a Gesù, come ad ogni pio Israelita, il fare, mediante il battesimo, anticipata adesione al Messia aspettato.

Ma fin qui noi non abbiam preso ad esame che un lato solo del battesimo di Giovanni; l'altro lato, avente maggior base storica, risulta dal suo carattere di *battesimo di penitenza*, βάπτισμα μετανοίας. Gli Israeliti, è detto in Matteo (3, 6), si sono fatti battezzare da Giovanni, *confessando i loro peccati*, ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. Ora noi domandiamo: Gesù ha fatto egli pure una tale confessione? Il grido che Giovanni faceva risuonare nelle orecchie del popolo era: *Pentitevi*, μετανοεῖτε (Matt., 3, 2); Gesù lasciossi egli pure dire questa parola? Già nella Chiesa antica erasi notata questa difficoltà. Secondo il vangelo degli Ebrei seguito dai Nazareni, Gesù domandava a sua madre ed a' suoi fratelli, che lo invitavano a farsi battezzare da Giovanni, qual peccato avesse egli commesso per aver bisogno di questo

Digitized by Google

battesimo [1]); e secondo un apocrifo eretico, Gesù al momento del suo battesimo avrebbe fatto una confessione dei suoi peccati [2]).

Le interpretazioni date dai moderni teologi per sciogliere tale difficoltà [3]) si riducono a questo, che essi, applicando a Gesù la distinzione fra l'uomo quale individuo e l'uomo qual membro dell'umanità, opinano, non avere infatti Gesù per sè stesso avuto alcun bisogno di penitenza μετάνοια, ma averla egli reputata necessaria per tutti gli altri uomini, non eccettuati i suoi connazionali discendenti di Abramo, ed essersi egli assoggettato ad un rito che confermava siffatta verità, per esprimere la sua approvazione al medesimo. Ma si esamini più davvicino la cosa. Secondo Matt., 3, 6, sembra che Giovanni prima del battesimo, esigesse una confession de'peccati: Gesù, supposto senza peccato, non poteva fare una tale confessione senza mancare al vero; e se la rifiutava, Giovanni Battista difficilmente decidevasi a battezzarlo; poichè questi non lo risguardava ancora pel Messia, e doveva quindi considerare una confessione dei peccati indispensabile per lui come per ogni altro Israelita. Nel caso in cui Gesù non avesse voluto fare una tale confessione, il contrasto al quale Matteo ha dato un oggetto ben differente avrebbe dunque potuto sorgere su questo punto; ma certo, se il rifiuto di Giovanni, διὸ ὅλως, fosse stato motivato da questo rifiuto di Gesù, la cosa non si sarebbe

[1]) *Hier. adv. Pelagian.* 3, 2: In evangelio juxta Hebræos.... narrat historia: Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes Baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: Quid peccavi ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum quod dixi, ignorantia est.

[2]) L'autore del *Tractatus de non iterando baptismo*, nelle opere di Cipriano ed. Rigalt., pag. 139 (il passo si trova pure in Fabricio, *Cod. Apocr. N. T.* pag. 799 e seg.) dice: Est... liber, qui inscribitur Pauli prædicatio; in quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma pæne invitum a matre sua Maria esse compulsum. — Questo rifiuto di sottomettersi al battesimo concorda, non con la confessione dei peccati che Gesù avrebbe fatta, ma solo con la coscienza di non averne commesso alcuno, come egli si esprime nel vangelo dei Nazareni; quindi, ciò che narrava il libro intitolato *Prædicatio Pauli* può avere avuto dell'analogia col dire di questo vangelo, e forse si diede alle parole di questo libro un significato più duro non per altro se non perchè l'avversione inspirata dall'eresia, le aveva fatte fraintendere.

[3]) Kuinöl, *Comm. in Matt.*, pag. 70. Olshausen, *Bibl. Comm.* 1, pag. 175.

Digitized by Google

aggiustata con un semplice: *Così conviene*, οὕτω πρέπον ἐστὶν, e Giovanni Battista, se non vi fosse stata confessione, non avrebbe trovato che *ogni giustizia era stata compita*, πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. Quand'anche non tutti forse i catecumeni venissero astretti a confessarsi, Giovanni, nel compiere l'atto del battesimo, non avrebbe certamente taciuto del tutto, ma avrebbe indirizzato ai neofiti parole relative alla *penitenza*, μετάνοια. Gesù poteva egli lasciar pronunziare tali parole sopra sè stesso se egli aveva la coscienza di non aver bisogno di alcun mutamento interno?

Ed anco rinunciando all'ipotesi che Giovanni Battista facesse ai catecumeni simili allocuzioni, per lo meno i gesti di coloro che si tuffavano nell'acqua del fiume purificatore e poi ne uscivano dovevano essere gesti di contrizione, e quando pure Gesù non li avesse imitati che in silenzio, e senza riferirli al suo proprio stato interno, non si potrebbe esimerlo dall'accusa di simulazione.

Qui pertanto altro non ci resta se non ammettere che Gesù, come all'atto del battesimo, non poteva ritenere sè stesso per il Messia, così pure, per quanto riguarda la penitenza, μετάνοια, potesse benissimo riguardarsi fra i più eccellenti in Israele, senza tuttavia volersi escludere per questo da quanto è detto in Giobbe 4, 18. 15, 15. Contro della quale ipotesi ben poco si potrebbe objettare dal lato storico: poichè le parole: *Chi di voi mi convince di peccato?* τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; (Giov., 8, 46) potevano riferirsi sia a peccati palesi, sia al tempo posteriore del maturo sviluppo di Gesù; del resto, la scena del suo dodicesimo anno non varrebbe per sè stessa a comprovare uno sviluppo morale scevro da macchie, quand'anco essa fosse storicamente vera.

Digitized by Google

§ 49.

La scena del battesimo di Gesù considerata come sopranaturale e come naturale.

Nel momento stesso in cui Giovanni Battista compiva il battesimo di Gesù, accadde, al dire degli evangeli sinottici, che il cielo si aperse, che lo Spirito Santo, sotto forma di colomba, discese sopra Gesù, e si intese una voce celeste che lo designava pel figlio di Dio, sul quale riposava la benevolenza del padre (Matt., 13, 16 e seg.; Marco 1, 10 e seg.; Luoa, 3, 21 e seg.)

Il quarto evangelo (1, 32 e seg.) fa raccontare di Giovanni Battista come ei vedesse lo Spirito Santo, simile ad una colomba, discendere e fermarsi sopra Gesù. Non è detto che siasi intesa una voce: non è detto neppure che questa scena abbia avuto luogo proprio durante il battesimo di Gesù: tuttavia, siccome Giovanni Battista dichiara, nelle parole che immediatamente precedono, che il suo battesimo è stato destinato alla manifestazione del Messia, e siccome la descrizione dello Spirito Santo che discende, recataci dall'evangelo, corrisponde quasi parola per parola a quella dei sinottici, non v'ha guari dubio che un solo e medesimo avvenimento non sia qui narrato. Gli smarriti antichi vangeli di Giustino e degli Ebioniti v'aggiungevano pure una luce celeste, ovvero un fuoco che fiammeggiava nel Giordano [1]): ed avevano, inoltre, sulla colomba e sulla voce celeste, diverse variazioni delle quali si terrà parola più avanti.

[1]) Giust. Martir., *Dial. c, Tryph.* 88: *Gesù essendo disceso nell'acqua un fuoco fiammeggiò nel Giordano, ecc.* Κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ κ. τ. λ. Epif. *Hæres.* 30, 13 (dopo la voce celeste): *e tosto una gran luce rischiarò il luogo*, καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα.

Digitized by Google

Ma a chi si manifestò questo miracolo? È una domanda su cui il confronto dei diversi racconti ci può lasciare indecisi. Secondo il quarto vangelo, dove Giovanni Battista narra il miracolo a' suoi discepoli, questi ultimi non pare ne sieno stati testimonj; invece Giovanni afferma essergli stato detto da colui che lo aveva mandato a battezzare, che lo Spirito discendendo e fermandosi su di un uomo, avrebbe segnalato quest'uomo pel Messia: pare dunque che il miracolo sia stato principalmente operato per Giovanni Battista. Secondo Marco, è Gesù, che sorgendo dall'acqua, vede il cielo aprirsi e lo Spirito Santo discendere. Anche in Matteo parrebbe a prima giunta più ovvio il riferire le parole: egli *vide* εἶδε, e *si aprirono per lui* ἀνεῴχθησαν αὐτῷ, a Gesù, ὁ Ἰησοῦς, che immediatamente prima era stato il soggetto; ma subito dopo, è detto che egli vide lo Spirito Santo venire su di lui, ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν, e non *su di sè*, ἐφ' αὑτόν; (in Marco, ἐπ' αὐτον, che non s'accorda colla costruzione del periodo, spiegasi per la sua dipendenza da Matteo): lo che fa credere che colui che vide non sia stato lo stesso di colui sul quale egli vide discendere lo Spirito, e che le parole *egli vide* e *si aprirono*, debbano riferirsi al soggetto più lontano, Giovanni Battista; tanto più che la voce celeste, parlando di Gesù in terza persona, lascia con tutta verisimiglianza supporre che Giovanni Battista fosse un secondo testimonio del miracolo. Luca sembra dia assai maggiore pubblicità a questa scena; poichè, secondo lui, Gesù ricevette il battesimo *mentre tutto il popolo era battezzato*, ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν, e si dovrebbe quindi ritenere che tutto il popolo fosse stato testimonio della descritta scena [1]).

Questa scena, i racconti non ci permettono di concepirla altrimenti che quale una manifestazione sensibile alla vista ed all'udito; e così appunto essi furono in ogni tempo spiegati dalla maggior parte degli interpreti. Ma se si vuole raffigurarsi la cosa, siccome realmente accaduta a quel modo, la riflessione illuminata urta contro difficoltà non irrilevanti. Anzitutto, il supporre che, nella apparizione di un essere divino sulla terra, il cielo visibile debba aprirsi per render possibile a quell'essere la discesa dalla sua residenza ordinaria, la è una suppo-

[1]) Su queste divergenze, confr. Ustori, sopra Giovanni Battista, il battesimo e la tentazione di Cristo, nei *Theol. Stud, und Kritiken*, 2. *Bd. drittes Heft*, pag. 442 e seg.; Bleek, note sul vangelo di Giovanni, nella stessa raccolta, 1833, 2, pag. 428 e seg.

Digitized by Google

sizione che, senza dubbio, non ha nulla in sè obbiettivo o reale, e che vuolsi soltanto considerare come opinione subiettiva di un tempo in cui immaginavasi che Dio avesse il suo soggiorno al disopra della vòlta del cielo. D'altronde lo Spirito Santo ci si presenta, nella sua giusta nozione, siccome la forza divina che di sè riempie ogni cosa: come dunque concepire che egli possa, quale un essere finito, muoversi da un luogo ad un altro, e tramutarsi persino in colomba? Il dire finalmente che Dio pronunciò, nella lingua di un popolo, parole umane ed articolate, la è cosa che parve a ragione stravagante [1]).

Già nell'antica Chiesa alcuni padri più illuminati erano giunti a pensare, principalmente riguardo alle voci celesti del vecchio testamento, che le si fossero, non già propriamente parlando, suoni esterni nati dal movimento dell'aria, ma impressioni interne che Dio produceva in coloro ai quali voleva comunicarsi; in questo senso Origene e Teodoro di Mopsueste sostennero positivamente che l'apparizione al momento del battesimo di Gesù *era una visione e non una realtà*, ὀπτασία, οὐ φύσις [2]). « Per le persone semplici, dice Origene, nella loro semplicità, ella è poca cosa il mettere l'universo in moto e fendere una massa così solidamente coerente qual'è il cielo; ma colui che esamina più addentro queste cose, ricorrerà col pensiero a quelle rivelazioni superiori per le quali alcune persone distinte credono nella veglia, ed ancor più nel sogno, di avere qualche percezione dei loro sensi corporei, mentre soltanto la loro anima trovasi posta in moto. » Bisognerebbe quindi concepire tutta la scena del battesimo, non come una realtà esteriore, ma come una visione interna operata da Dio: e questa maniera di comprendere ha riscosso grande approvazione fra i moderni teologi.

Essa ha dei punti d'appoggio nei due primi evangeli e nel quarto: poichè le espressioni *si aprirono per lui*, ἀνεῴχθησαν αὐτῷ, *egli vide*, εἶδε, *io contemplai*, τεθέαμαι, sembrano dare alla scena l'aspetto di una visione interna: ed è nello stesso senso che Teodoro di Mopsueste ha detto che la discesa dello Spirito Santo *non fu veduta da tutti gli astanti; ma che per una certa contemplazione spirituale, essa non fu veduta*

[1]) Bauer, *Hebr. mitologie*, 2, pag. 225 e seg. Confrontisi Gratz, *Comm. zum Evang. Matt.*, 1, pag. 172 e seg.

[2]) Sono le parole di Teodoro, in Munter, *Fragmenta patr. græc.* Fasc. 1, pag. 142. Orig. *C. Cels.* 1, 48. Confr. Basil. M., nel *Thesaurus* di Suicer. 2. pag. 1479.

Digitized by Google

che *dal solo Giovanni*, οὐ πᾶσιν ὤφθη τοῖς παροῦσιν, ἀλλὰ κατά τινα πνευματικὴν ἔνωρίαν ὤφθη μόνῳ τῷ Ἰωάννῃ; a Giovanni, secondo Marco, bisognerebbe aggiungere Gesù, che partecipò alla visione. Ma ben diversa è la cosa in Luca: le espressioni che egli adopera, *avvenne che si aprirono.... e che discese.... e che una voce si fece sentire*, ἐγένετο ἀνεῳχθῆναι.... καὶ καταβῆναι.... καὶ φωνὴν.... γενέσθαι, portano un carattere assolutamente esterno ed obbiettivo, tanto più se vi si aggiungano le parole: *sotto forma corporea*, σωματικῷ εἴδει [1]). Laonde, volendo mantenere la completa verità di tutti i racconti evangelici, si è obbligati a interpretare secondo il racconto di Luca, che non lascia alcun dubio, gli altri racconti, che sono meno precisi, e a scorgervi una scena, la quale non avvenne soltanto nell'interno di Giovanni Battista e di Gesù.

A ragione pertanto Olshausen ammette, col racconto di Luca, che una folla di popolo era presente alla scena, ed udì essa pure e vide qualche cosa: però qui si arresta, e dice che fu qualche cosa di indeterminato e di incompreso. Così, per un lato, questo teologo ritorna dal terreno delle visioni subbiettive al terreno delle apparizioni obbiettive; ma d'altro lato egli assicura che la colomba apparsa fu visibile, non all'occhio fisico, ma all'occhio aperto spiritualmente; che le parole pronunciate furono percettibili non all'orecchio corporeo, ma soltanto allo spirito. Ora, noi che nulla comprendiamo di questa pneumatologia di Olshausen, in cui ritrovansi realtà sensibili poste al di sopra dei sensi, ci affrettiamo ad uscire da una atmosfera così oscura, e cerchiamo volontieri la lucidità di coloro i quali ci dicono semplicemente che la scena fu in vero un fatto esterno, ma puramente naturale.

Costoro invocano l'usanza prevalsa nell'antichità di considerare fatti naturali per segni divini, e di lasciarsi guidare da questi segni in momenti decisivi ne' quali si trattava di prendere un'ardita risoluzione. Così, essi dicono, Gesù, il quale, sentendosi internamente maturo abbastanza per essere il Messia, non aspettava più che una conferma esterna venuta dalla divinità, e Giovanni Batista, che già collocava sopra sè stesso il suo amico di gioventù, trovavansi entrambi, al momento del battesimo del primo per opera del secondo, in una disposizione morale abbastanza solenne per attribuire importanza ad ogni fenomeno naturale che fosse fortuitamente apparso, e per iscorgervi un segno della volontà

[1]) È quanto riconosce anche Lücke, *Comm. zum Evang. Joh.*, 1, pag. 370, e Bleek, l. cit., pag. 437.

Digitized by Google

divina [1]). Ora domandasi, che cosa fosse questo fenomeno naturale? Su ciò discordano gl'interpreti [2]). Gli uni adottano, coi sinottici, qualche cosa di percettibile all'orecchio ed all'occhio: gli altri, col quarto vangelo, qualche cosa di visibile soltanto. Quanto alla parte visibile, essi spiegano lo aprirsi del cielo sia come un subito diradarsi delle nubi [3]), sia come un lampo [4]); quanto alla colomba poi, essi la considerano per un vero uccello di questa specie che per caso librossi lentamente sopra la testa di Gesù [5]), ovvero suppongono che questo lampo che sperdette le nubi [6]), o qualsiasi altra meteora [7]), fosse paragonata ad una colomba pel modo col quale discese. Se, oltre quanto fu visibile, si ammette pure qualche cosa di percettibile all'orecchio, abbiamo, secondo l'esegesi di questi teologi, il rimbombo del tuono, che, considerato dagli astanti per una *bath-kol* (*una figlia della voce*) vale a dire un avvenimento celeste, ricevette la spiegazione che noi leggiamo nei primi evangelisti [8]). Altri invece non vedono, in quanto è detto delle parole percettibili all'orecchio, che una interpretazione del segno visibile, nel quale si trovò che Gesù era stato dichiarato *figlio di Dio*, υἱὸς Θεοῦ [9]). Quest'ultima opinione pospone al quarto evangelo i sinottici, i quali parlano incontestabilmente di una voce reale; essa racchiude così un dubbio critico sul carattere storico dei racconti, dubbio che, sviluppato nelle sue conseguenze, conduce a tutt'altro punto di vista che a quello della spiegazione naturale.

Così del paro, se ciò che giunse all'orecchio non fu che un semplice rimbombo di tuono, e le parole non furono altro che una interpretazione interna e subbiettiva di questo rimbombo, — bisognerebbe — giacchè ne' sinottici le parole sono evidentemente rappresentate siccome qualcosa d'esterno — ammettere che quei racconti abbiano posteriormente ricevuta un'aggiunta tradizionale.

Quanto alla parte visibile della scena, non è a negarsi che, per

[1]) Paulus, l. cit., pag. 363 e seg.
[2]) Kaiser lascia indecisa questa questione, *Bibl. Theol.*, 1, pag. 236.
[3]) Paulus, l. cit., pag. 337.
[4]) Bauer, *Hebr. Mythol.*, 2, 226 e seg. Kuinöl, *Comm. in Matt.*, pag. 72.
[5]) Paulus, Bauer.
[6]) Kuinöl.
[7]) Hase, 1. ediz.
[8]) Bauer, Kuinöl; Theile, *zur Biogr. J.*, § 22, Anm. 5.
[9]) Paulus, Hase.

Digitized by Google

esprimere o lampi o nubi separantisi con rapidità, siasi potuto dire che i cieli si aprirono: certo però la forma di una colomba non potè essere attribuita nè ad un lampo, nè ad una meteora. Ora, non solo la forma dell'uccello è in Luca precisamente il termine di confronto. ma lo è pure senza alcun dubbio negli altri narratori; Fritzsche pretende, gli è vero, che in Matteo le parole *come una colomba*, ὡσεὶ περιστερὰν, si riferiscano soltanto alla rapidità del movimento; ma la colomba non ha nel suo volo alcun che di abbastanza particolare, perchè, se il paragone fosse riferito al volo, l'uno o l'altro dei quattro passi paralleli non avesse ad offrire qualche variazione o sostituzione di un uccello diverso, od altra designazione qualsiasi. Il fatto sta che nei quattro racconti la *colomba*, περιστερὰ, ritrovasi come termine costante: bisogna adunque che il paragone si riferisse ad una particolarità esclusivamente propria alla colomba; e questa non può essere che la forma. Laonde fanno al testo la minor violenza coloro i quali suppongono una colomba reale. Ma qui Paulus imprende un difficile compito quando, coll'ajuto di una quantità di osservazioni zoologiche ed altre, cerca fare della colomba un uccello domestico a segno da sembrar verosimile ch'essa abbia spiegato il volo verso un uomo, come qui vien detto [1]); che tuttavia una colomba abbia librate le ali su taluno per un lasso di tempo che basti per dire *essa si fermò su di lui*, ἦμεινεν ἐπ' αὐτὸν, gli è ciò che Paulus non giunse a rendere concepibile: e intanto egli venne ad urtare anche contro il racconto di Giovanni, al quale egli erasi pur riferito, come quello che non faceva cenno della voce.

[1]) Paragonisi del resto Euseb. *H. E.*, 6, 29.

Digitized by Google

§ 51

Tentativi di una critica dei racconti e concezione mitica dei medesimi.

Constatata l'impossibilità di raccostare ad una rappresentazione intelligibile la scena del battesimo di Gesù senza far violenza ai racconti evangelici, e senza supporli per una parte inesatti, si è necessariamente forzati a trattare quei racconti col metodo critico: e questo infatti può dirsi, secondo De-Wette e Schleiermacher, il metodo oggidì predominante nella interpretazione di questo passo della storia evangelica [1]). Dal racconto di Giovanni, considerato come pura fonte, si cercano derivare gli altri come altrettanti ruscelli turbati nel loro corso. Nel quarto vangelo, dicono, non si tratta nè del cielo che si apre, nè di una voce divina che si faccia sentire; è la discesa dello Spirito, e non altro, che diviene per Giovanni Battista, secondo la promessa ricevuta, un segno divino pel quale ei riconosce in Gesù il Messia. In qual modo però Giovanni Battista ha egli riconosciuto che lo Spirito riposava su Gesù? Il quarto vangelo non ce lo fa conoscere, dice Schleiermacher, e può darsi che i soli discorsi di Gesù ne abbiano fatto accorto il Battista.

Tale asserzione di Schleiermacher — non essere cioè nel quarto evangelo indicato per qual modo Giovanni Battista vedesse lo Spirito, πνεῦμα, che discendeva — ben dee recar meraviglia, poichè l'espressione *come una colomba*, ὡσεὶ περιστερὰν, che pure qui si trova, lo indica a sufficienza ed incontestabilmente ci presenta quella discesa come una

[1]) De-Wette, *Bibl. Dogm.*, § 208, Anm. 6.; *Exeg. Handbuch.*, 1, 1, pag. 34 e seg., 1, 3, pag. 29 e seg.; Schleiermacher, *Über den Lukas*, 58 e seg.; Usteri e Bleek, memorie citate; Hase, *L. J. Ch.*, § 54; Kern, pag. 67 e seg.; Neander, *L. J. Ch.*, pag. 69 e seg.

Digitized by Google

discesa visibile, non già come una conclusione dedotta dai discorsi di Gesù. Usteri, per vero, assicura che Giovanni Battista non si servì della colomba che come d'una immagine per designare lo spirito dolce e pacifico che egli notava in Gesù. Se tale fosse stata la sua intenzione, egli avrebbe qui piuttosto paragonato Gesù *ad una colomba*, come altrove lo paragona ad un agnello, ἀμνός; ma non avrebbe colle pittoresche espressioni: *Io vedo lo spirito discendente dall'alto del cielo come una colomba:* Τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, fatto credere al lettore che qui si trattasse di uno spettacolo reale. Quindi, relativamente a quanto si dice della colomba, non è vero che soltanto nella tradizione derivata, quale si suppone la diano i sinottici, venisse preso in senso proprio ciò che originariamente non aveva che un senso figurato; bensì questa espressione viene già adoperata nel senso proprio dall'evangelista Giovanni; e siccome si ammette, nell'ipotesi qui discussa, che questo evangelista abbia trasmesso il racconto vero, bisognerebbe pure ammettere che Giovanni Battista stesso abbia parlato di una apparizione visibile simile ad una colomba: ciò che a ragione riconoscono Bleek, Neander ed altri.

La pretesa differenza, adunque, intorno alla colomba, fra i tre primi evangeli ed il quarto non esiste; intorno alla voce però, questa differenza è così grande che non si comprende il come l'uno dei racconti potesse trasformarsi nell'altro. In seguito a quella apparizione Giovanni Battista attesta essere Gesù il figlio di Dio ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Giov. 1, 34): testimonianza che si riferisce alle precedenti parole: *Colui che mi ha mandato a battezzare.... mi ha detto: L'uomo sul quale tu vedrai discendere lo Spirito.... è colui che battezza nello Spirito Santo* ὁ πέμψας με βαπτίζειν.... ἐκεῖνός μοι εἶπεν ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον.... οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ (v. 36). Queste due proposizioni riunite divennero, aggiungesi, col progresso della tradizione, una dichiarazione celeste, immediata, sotto la forma seguente che vediamo in Matteo: *Quest' è il mio diletto figliuolo nel quale mi compiacqui*: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς ἐν ᾧ εὐδόκησα. Perchè una simile trasformazione sia ammissibile, vuolsi indicare una causa che abbia potuto determinarla. Ora, si trova in Isaia, 42, 1 un passo in cui Jehova dice del suo servo עבר: *in lui* (*mio servo io lo sosterrò*) *si è compiaciuta l'anima mia*, בחירי רצתה נפשי (עברי אתמך בו) הך. Di questo passo, le parole che sono fuori della parentesi sono state tradotte quasi testualmente colle parole che la voce celeste pronuncia in Matteo. Questo passo del vecchio testamento fu, come vediamo in

Digitized by Google

Matteo, 12, 17 e seg., applicato anche a Gesù quale Messia: ed essendo Iddio stesso che qui parla, non meno che al momento del battesimo, si ebbe in questo passo ben più agevolmente che non nelle espressioni di Giovanni Battista sopra riferite, occasione di immaginare una voce celeste. Quindi da una parte non abbiamo bisogno di una falsa interpretazione del discorso di Giovanni Battista per ispiegare l'origine del racconto nel quale interviene la voce celeste: d'altra parte non possiamo servirci di questo discorso per farne derivare la particolarità della colomba; e però vuolsi cercare la fonte della nostra narrazione, non già in uno dei documenti evangelici, ma fuori del nuovo testamento, e nelle idee allora in voga, fondate sul testamento antico: idee che Schleiermacher in ispecie ha completamente trascurate, con gran danno del valore obbiettivo della sua critica circa il nuovo testamento.

Il considerare le dichiarazioni sul Messia, poste da poeti in bocca di Jehova, quali voci celesti realmente udite, era intieramente nello spirito del giudaismo posteriore, il quale non di rado ammise eziandio per illustri rabbini la communicazione di voci celesti [1]); opinioni cui la prima comunità cristiana non solo condivideva, ma a cui cercava altresì soddisfare, per riguardo verso i giudei. Ora, il citato passo di Isaia racchiudeva una dichiarazione divina che designava quasi a dito il Messia presente e che quindi in special modo prestavasi ad essere concepita come una proclamazione celeste della sua messianità. Come mai la leggenda cristiana avrebbe ella potuto tardare a comporre una scena in cui queste parole fossero pronunciate dall'alto del cielo sul capo del Messia? Un altro motivo per la tradizione di presentare in tal modo la cosa, noi lo scopriremo nella seconda persona di cui si vale, in Luca ed in Marco, la voce celeste per parlare a Gesù: *Tu sei mio figlio*, Σὺ εἶ ὁ υἱός μου. Ciò posto, paragoniamo le parole che pronunciò la voce celeste, secondo alcuni degli antichi vangeli smarriti, nei frammenti che ce ne furono conservati dai padri della Chiesa. Giustino, secondo le sue *memorie degli apostoli* Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, le riporta così: *Tu sei mio figlio, io ti ho oggi generato*, Υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε [2]); secondo Epifanio,

[1]) Secondo Bava Mezia, pag. 59, 1 (in Wetstein pag. 427) R. Elieser si appoggiò sopra un segno celeste per dimostrare ch'egli aveva la tradizione in suo favore: Tum personuit echo celestis: Quid vobis cum R. Eliesere? Nam ubivis secundum illum obtinet traditio.

[2]) *Dial. c. Tryph.* 88.

Digitized by Google

l'evangelo degli ebrei riferiva questa frase vicino a quella che presentano i nostri evangelisti [1]); e Clemente di Alessandria [2]) ed Agostino [3]) sembra abbiano letto in alcuni esemplari dei nostri stessi evangeli queste parole che ancor oggi si trovano in vari manoscritti dell'evangelo di Luca [4]). Si avevano quindi, nella voce celeste, parole prese, non dal citato passo di Isaia, ma dal salmo 2, 7. Ora, quest'ultimo passo è stato interpretato come relativo al Messia dai commentatori giudaici [5]) e nella lettera agli ebrei 1, 5, esso è applicato al Cristo; la forma di allocuzione diretta che vi si trova doveva poi disporre viemaggiormente gli spiriti a concepirlo come una voce partita dall'alto del cielo verso il Messia. Sia che in origine le parole del salmo venissero attribuite alla voce celeste, sia che venisse soltanto, allato al passo di Isaia, consultato il passo del salmo in questione (il che in ogni caso è reso verosimile dalla seconda persona che adoperano Luca e Marco, *tu sei*, σὺ εἶ, e che trovasi nel salmo e non in Isaia) sta pur sempre che ivi deesi rintracciare la spiegazione del miracolo raccontato dagli evangelisti. E quali altre più ampie testimonianze ne abbisognano per trovare, in questi passi da molto tempo interpretati in senso messiaco e concepiti subito dopo come un discorso celeste indirizzato al Messia presente sulla terra, la fonte del racconto riguardante la voce divina che fu intesa al momento del battesimo di Gesù? Riunire il battesimo e la voce celeste parve cosa naturalissima dal momento che questo battesimo fu considerato come la consacrazione di Gesù nelle sue funzioni.

Veniamo alla discesa dello Spirito, πνεῦμα, sotto forma di *colomba* περιστερά. Per questo esame bisogna separare la discesa dello Spirito e la forma della colomba, e studiarle isolatamente. Che lo Spirito divino dovesse riposarsi con una speciale abbondanza sul Messia, la è un'opinione formatasi senza difficoltà dal momento che il tempo messiaco fu considerato per quello della effusione dello spirito sopra ogni carne (Joel 3, 1 e seg.); ed in Isaia, 11, 1, e seg., era espressamente detto del rampollo di Jesse che su di lui doveva riposare lo spirito di Dio in tutta la sua pienezza, come spirito di saggezza e di prudenza, di

[1]) *Hæres.*, 30, 13.
[2]) *Pædagog.*, 1. 6.
[3]) *De consens. Evang.*, 2, 14.
[4]) Vedi Wetstein sul passo di Lucae De-Wette, *Einleit. in das N. T.*, p. 100.
[5]) Vedi Rosenmüller, *Schol. in Psalm.*, psalm. 2.

Digitized by Google

fortezza e di timor del Signore. Questa comunicazione spirituale fu concepita come un atto unico e riunita al battesimo. Si ha un esempio simile nella storia di Davide, del quale è detto che dopo che fu unto da Samuele, lo spirito di Dio venne su di lui da quel di in avanti (1 Sam., 16, 13). Oltre a ciò le espressioni del vecchio testamento relative alla comunicazione dello spirito divino agli uomini, ed in ispecie l'espressione di Isaia כרח על, *posare su* che meglio corrisponde a quella di Giovanni l'evangelista, *fermarsi su*, μένειν ἐπ, racchiudono il germe di una rappresentazione simbolica; poichè quel verbo ebraico si usa d'ordinario per indicare il riposarsi delle greggie, ed anche parlando di animali, come la parola araba corrispondente. L'immaginazione, posta che fu in moto da una tale espressione, dovette essere particolarmente spinta a completarne l'immagine, tanto più che la discesa dello Spirito sul Messia era già caratterizzata presso i giudei dal discendere dello Spirito divino sui profeti (per esempio Isaia, 61, 1) e presso i cristiani, dal suo discendere sui cristiani battezzati (per esempio Atti Ap., 19, 1 e seg.) [1]). Ammessa la discesa dello Spirito sul Messia si dovette bentosto chiedersi il come questa avesse ad operarsi. Tale questione fu necessariamente risolta in base alle idee popolari, secondo che i giudei raffiguravansi lo Spirito divino sotto tale o tal altra forma, Nel vecchio testamento e così pure nel nuovo (Atti ap. 2, 3) noi troviamo principalmente il fuoco adoperato come simbolo dello Spirito Santo; il che però non vuol dire che altri oggetti sensibili non abbiano essi pure potuto venir presi per simboli suoi. Ora in un passo principale del vecchio testamento sullo *spirito di Dio*, רוח אלהים, 1, Mosè 1, 2, questo spirito è rappresentato in atto di *librarsi*: מרחפת; e se di tale atto aveasi a cercare una rappresentazione sensibile, assai più che il fuoco, suggerivasi spontaneo alla mente il volo di un uccello. Si è così che la parola רחף (5 Mos., 32 11) è adoperata per esprimere il volo di un uccello che si aggira sui suoi nati. Giunti però a questo punto l'immaginazione non doveva fermarsi all'immagine indeterminata di un uccello qualunque, per raffigurare questo movimento dello spirito di Dio, e tutto la traeva direttamente a prescegliere la colomba.

Nell'Oriente, ed in ispecie nella Siria, la colomba è un uccello sacro [2]).

[1]) Schleiermacher, *Ueber den Lükas*, pag. 57.

[2]) Tertull. *Carm.* lib. 1, e seg. 8, v. 17 e seg. Vedi su questo passo, l'osservazione di Broekhuis; Creuzer, *Symbolik*, 2, pag. 70 e seg.; Paulus, *Exeg. Handb.*, 1, a., pag. 369.

Digitized by Google

ed appunto in ragion d'un motivo che doveva quasi costringere ad ammettere una relazione fra essa e lo Spirito librantesi sulle acque primitive (1 Mos., 1, 2). Infatti la colomba che cova era il simbolo del calore vivificante della natura [1]); essa adunque prestavasi esattamente all'offizio che, nella storia mosaica della creazione, viene attribuito allo Spirito del Signore; offizio che consiste nel fare, colla propria forza vivificante, sorgere dal caos della prima creazione il mondo della vita. Inoltre, quando la terra fu per la seconda volta coperta dalle acque, fu una colomba mandata da Noè che sorvolò sui flutti, e che, dapprima col ramuscello d'olivo da lei riportato, poi colla sua assenza definitiva, annunciò che la vita era ridivenuta possibile sulla terra. Dopo ciò, qual meraviglia se negli scritti giudaici lo Spirito moventesi sull'acque primitive si trova positivamente paragonato ad una colomba [2]), e se anco indipendentemente dal racconto mosaico, la colomba è concepita quale simbolo dello Spirito Santo [3])? Da questo punto di partenza, non eravi che un passo a stabilire una relazione tra la colomba che librasi sull'ali, ed il Messia sul quale lo Spirito di Dio paragonato ad una colomba doveva discendere: ciò si comprende da sè e senza che occorra invocare l'appoggio di scritti ebraici che designano lo Spirito moventesi sull'acqua, (1 Mos., 1, 2) come lo Spirito del Messia [4]) e pongono col Messia in relazione la colomba di Noè, questa immagine derivata dello Spirito di Dio, che cova come una colomba sulle acque primitive [5]).

[1]) Creuzer, *Symbolik*, 2, pag. 80.

[2]) Chagiga, c. 2: Spiritus Dei ferebatur super aquas, sicut columba, quæ fertur super pullus suos nec tangit illos. Paragonisi Ir. Gibborim, *ad Genes.* 1, 2. in Schœttgen, *Horæ*, 1, pag. 9.

[3]) Targum Koheleth, 2, 12: *Vox turturis* è interpretata per *Vox Spiritus Sancti*. Considerar ciò, come fa Lücke, pag. 367, per una interpretazione arbitraria, ci sembra, dai dati precedenti, che sia per sè stesso un grande arbitrio. Paragonisi De-Wette, *Exeg. Handb.* 1, 1, pag. 33 e seg.

[4]) Bereschit rabba, sect. 2, pag. 4, 4, ad Genes., 1, 2 (in Schœttgen, l. cit.); Intelligitur spiritus regis Messiæ, de quo dicitur Jes., 11, 2: et quiescet super illum Spiritus Domini.

[5]) Sohar Numer., pag. 68, col. 271 e seg. (in Schœttgen, *Horæ*, 2, pag. 537 e seg.). Il significato di questo passo riposa sulla conclusione cabalistica che segue: Davide, secondo Psalm. 52, 10, è l'olivo, il Messia rampollo di Davide è la foglia dell'olivo; se è detto della colomba di Noè, *Genes.* 8, 11, ch'essa portò nel suo becco una foglia d'ulivo, il Messia sarà introdotto nel mondo da una colomba. — Vi ebbero pure interpreti cristiani che paragonarono la

Digitized by Google

Divenute per tal guisa le imagini giudaiche della voce celeste e dello Spirito Santo discendente sotto forma di colomba, parti essenziali della leggenda cristiana relativa al battesimo di Gesù, — lo aprirsi del cielo veniva da sè come natural complemento della scena: poichè lo Spirito πνεῦμα, raffigurato che fu sotto forma sensibile, doveva anche aprirsi una via per potere dalla volta celeste discendere sopra Gesù [1]).

La conclusione a cui ora ci vediam giunti, — che cioè le pretese circostanze maravigliose del battesimo di Gesù hanno un volere puramente mitico, — noi avremmo potuto ottenerla, per via assai più breve, dalle conclusioni del capitolo precedente, poichè, se, giusta le medesime, Giovanni non ha riconosciuto in Gesù il Messia, non può neppure essere accaduta, durante il battesimo di quest'ultimo, apparizione alcuna la quale dovesse convincer Giovanni del di lui carattere messiaco. Ma come noi siam pervenuti a stabilire il carattere mitico delle circostanze del battesimo senza punto presupporre le deduzioni dell'ultimo capitolo: così questi due risultati, ottenuti indipendentemente l'uno dall'altro servono di reciproca conferma.

Giusta quanto precede adunque, le particolarità del battesimo di Gesù non sono storiche. Ora ci si chiederà se la notizia stessa del battesimo di Gesù per mezzo di Giovanni, debba essa pure considerarsi come semplicemente mitica. Fritzsche non sembra lontano dall'ammettere questa opinione, in quanto che egli lascia indeciso se i più antichi cristiani abbiano saputo per via storica, oppure abbiano soltanto congetturato, conformemente alla loro aspettazione messiaca, che Gesù venisse consacrato al ministero messiaco da Giovanni, nella qualità di precursore A questo modo di vedere viene in appoggio l'osservazione, che nella speranza giudaica — sorta dalla storia di Davide in unione colla profezia di Malachia — eravi già un motivo sufficiente per imaginare, anco senza fondamento storico, questa consacrazione di Gesù per opera del Battista: contro di che nulla potrebbe provare la menzione del battesimo di Giovanni, βαπτ[illegible]

colomba del battesimo di Gesù a quella di Noè. Vedasi Suicer, *Thesaurus*, 2, art. περιστερα, pag. 688 e seg. Suolsi qui citare il fatto dei Samaritani che resero, a Gazirim, gli onori divini ad una colomba sotto il nome di Achina: ma è questa un'incolpazione giudaica che provenne senza dubbio da una falsa interpretazione fatta a bella posta. Vedasi Staüdlin e Tzschirner, *Archiv. für K. G.* 1, 3, pag. 66. Paragonisi 55, 59, 64: Lücke 1, pag. 367.

[1]) Vedi Fritzsche, *Comm. in Matt.* pag. 148.

Digitized by Google

battesimo, ricevuto da Gesù (Atti Ap. 1, 22) perchè riferita in un racconto che è esso pure tradizionale.

Ma vuolsi dall'altro lato osservare che il battesimo di Gesù per mezzo di Giovanni offre il punto d'appoggio più naturale ad un'interpretazione dell'esordire di Gesù nella sua vocazione messiaca. Se noi abbiamo in una sola e medesima epoca due uomini, dei quali l'uno annuncia lo avvicinarsi del Regno del Messia e l'altro assume più tardi le parti del Messia medesimo: sorge in noi, naturalmente, anco senza notizie positive, il pensiero che ambedue siansi trovati in un rapporto reciproco, e che per mezzo del primo sia sorta l'idea nel secondo. Ma posto che Gesù venisse da Giovanni indotto alle idee messiache, in modo però, com'era naturale, che sulle prime egli pure attendesse lo arrivo del Messia, cui peranco non avea riconosciuto in sè medesimo, nulla ostava che anch'egli si assoggettasse al battesimo di Giovanni. Questo avrebbe quindi avuto luogo, certo però senza alcun incidente maraviglioso, e Gesù, lungi dall'essere preconizzato fin da questo istante come colui che sovrastava al Battista, avrebbe continuato a rimanere per qualche tempo dopo, come sopra si notò, fra i discepoli del medesimo.

Se noi ora, riportando addietro lo sguardo, confrontiamo tra loro le quattro relazioni evangeliche, vediam scomparire del tutto la preferenza che si volle recentemente accordare al racconto del quarto evangelo, rispetto agli altri tre. Poichè della sola cosa storica, il battesimo cioè di Gesù da parte di Giovanni, il citato evangelista, occupato com'è interamente intorno agli accessori critici, non fa quasi neppur cenno: e queste circostanze accessorie ei le riferisce in modo più semplice dei sinottici, solo in quanto non fa menzione dello aprirsi del cielo: poichè del resto, guardando bene la cosa, l'allocuzione divina non manca neppure in lui. E difatti nelle parole (Giov. 1, 33): *Colui che mi ha mandato a battezzare — mi aveva detto: quegli sopra il quale tu vedrai scender lo Spirito — è quel che battezza con lo Spirito Santo*: ὁ πέμψας με βαπτίζειν — ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον — οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ: noi abbiamo non solo in sostanza lo stesso tenore della voce celeste dei sinottici, ma eziandio una allocuzione divina, con questa sola differenza che qui essa si partecipa soltanto a Giovanni e prima del battesimo di Gesù. Ma ciò in parte dipendeva dal peso speciale che il quarto evangelista appone alle relazioni del Battista con Gesù, e secondo cui il primo doveva già conoscere, fin dal momento della sua

Digitized by Google

vocazione, in un coll'appressarsi del regno del Messia, i criterj dell'individuo messiaco; in parte ciò ne richiama in modo più determinato, che non facciano i sinottici, al racconto dell'antico Testamento, 1 Sam. 16, giusta il quale Samuele viene inviato da Jehova ad ungere un re cui egli però dee scegliere soltanto sul luogo tra i figli di Jsai: e all'entrar di Davide, Jehova dice a Samuele: *Ungilo, poichè costui è desso* (V. 12). Ora ciò che per Davide accade soltanto all'istante del suo riconoscimento qual re — la discesa cioè dello Spirito — viene posto nel quarto evangelo siccome un segno anticipato pel riconoscimento del carattere messiaco di Gesù.

§ 52.

Rapporto fra il sopranaturale al momento del battesimo, ed il sopranaturale al momento della concezione.

Nel principio di questo capitolo noi abbiamo ricercato il motivo subiettivo, cioè personale, che potè indurre Gesù ad accettare il battesimo da Giovanni: ora, per chiudere codesta discussione, ricercheremo a quale scopo obbiettivo, cioè a quale azione sugli altri, fosse destinata la parte meravigliosa del battesimo di Gesù.

La risposta comune si è: che Gesù doveva per tal guisa essere introdotto nel suo ministero pubblico, e dichiarato il Messia [1]), — che è quanto dire: quell'atto non doveva già dargli cosa che egli non avesse ancora, ma soltanto manifestare agli occhi degli altri ciò che egli era di già. Una tale astrazione è dessa conforme allo spirito dei nostri racconti? una consacrazione ad un ministero, avvenuta sotto l'in-

[1]) Hess, *Geschichte Jesu*, 1, pag. 120.

Digitized by Google

fluenza della partecipazione divina, fu sempre in pari tempo riguardata dall'antichità quale una comunicazione di forze divine pell'adempimento del ministero stesso; così nel vecchio testamento, i re, subito dopo l'unzione, sono riempiti dallo Spirito di Dio (1 S., 10, 6, 10, 16, 13); e nel nuovo testamento eziandio, gli Apostoli, prima che cominci la loro vocazione, sono avvalorati da forze superiori (Att. Ap., 2).

Si può quindi fin d'ora congetturare che, nel senso primitivo degli evangeli, la consacrazione di Gesù col battesimo, importasse in pari tempo l'idea di una forza divina che gli veniva conferita; ed il primo aspetto dei nostri racconti conferma questo modo di vedere. Perocchè tutti i sinottici osservano che, dopo il battesimo, lo *Spirito*, πνεῦμα, condusse Gesù nel deserto: ed evidentemente essi vogliono caratterizzare con questo ritiro il primo effetto del principio superiore ricevuto al momento del battesimo. Ma nel quarto vangelo, l'espressione ***fermarsi su di lui***, μένειν ἐπ' αὐτὸν, di cui l'autore si serve per rappresentare lo Spirito disceso su Gesù, (1, 33), sembra indicare che dopo il battesimo siasi stabilita fra lo *Spirito santo*, πνεῦμα ἅγιον, e Gesù, una relazione che dapprima non esisteva.

Questa interpretazione della parte meravigliosa del battesimo di Gesù sembra contradire coi racconti della sua concezione. Se infatti, come dicono Matteo e Luca, Gesù fosse stato concepito dallo Spirito Santo, ovvero se, come dice Giovanni, il *Verbo* divino λόγος si fosse fatto carne in lui fino dal principio, qual bisogno che al momento del battesimo egli ricevesse ancora una particolare comunicazione dello Spirito Santo, πνεῦμα ἅγιον? Parecchi interpreti moderni intesero la difficoltà e cercarono risolverla. La spiegazione di Olshausen [1]) si riduce a distinguere quello che è *in potenza* da quello che è *in atto*: con che egli si confuta da sè medesimo. Poichè, se il carattere del Cristo, Χριστὸς, il quale, al momento del battesimo, manifestossi *in atto* in Gesù già pervenuto all'età virile, era già *in potenza* in Gesù fanciullo ed adolescente, doveva già essere stata simultaneamente in lui deposta anco una forza d'evoluzione, mercè la quale la disposizione messiaca si sarà in lui gradatamente sviluppata dall'interno all'esterno, e non già risvegliata in un sol tratto per opera dello Spirito, πνεῦμα, sopravveniente dal di fuori. Tuttavia ciò non esclude che la virtù divina, insita, fino dal momento del suo nascere, in Gesù

[1]) Bibl. Comm. 1, pag. 171 e seg.

Digitized by Google

concepito sopranaturalmente, abbia in pari tempo avuto bisogno di un eccitamento esterno in ragione della forma umana del suo sviluppo; laonde Lüke prese più giustamente le mosse dal contrasto fra l'evoluzione interna e l'esterno eccitamento [1]). Il *Verbo* esistente in Gesù fino dalla nascita, dice questo teologo, ha avuto bisogno, per potente che fosse il movente interno, di un eccitamento e di una vivificazione venuta dal di fuori per giungere alla pienezza della sua efficacia e manifestazione nel mondo: ora ciò che vivifica e dirige i germi divini della vita nel mondo, si è appunto, secondo le idee apostoliche, lo *Spirito Santo*, πνεῦμα ἅγιον.

Ma anche ciò ammesso, la disposizione interna e la forza necessaria dell'eccitamento esterno stanno pur sempre in un rapporto inverso; vale a dire, quanto più forte richiedesi l'eccitamento, tanto più debole è l'interna disposizione; mentre con una disposizione interna la cui grandezza è assoluta quale deve supporsi in Gesù, generato dallo *Spirito* πνεῦμα, ed animato dal *Verbo* λόγος, l'eccitamento esterno deve essere un *minimum;* di maniera che ogni circostanza, foss'anco la più ordinaria, basterà per mettere in atto la possente interna virtù. Ora, al momento del battesimo, noi vediamo invece un *maximum* di eccitamento esterno nella discesa visibile dello Spirito divino; e sebbene in ogni caso debbasi aver riguardo al carattere unico dell'opera messiaca, pel compimento della quale Gesù doveva avere le facoltà necessarie [2]), non è perciò meno impossibile il supporre esistente in lui, fin dal momento della sua nascita, quel *maximum* della disposizione interna richiesta per il ministero di *Figlio di Dio;* conseguenza alla quale Lücke non isfugge che riducendo a più strette proporzioni la scena del battesimo di Gesù, e trasformandola in una semplice inaugurazione. Ma con ciò egli si pone, secondo quanto si disse più sopra, in contraddizione coi documenti evangelici.

Noi dobbiamo qui dunque ripetere come abbiamo detto per le liste genealogiche: nel circolo della comunità cristiana primitiva, in cui

[1]) *Comm. zum. Evang. Joh.* 1, pag. 378 e seg.

[2]) Solo se si parte dal punto di vista ortodosso, non si può dire con Hoffmann (301 e seg.) che, per conservare la convinzione della sua dignità messiaca e la sua vera posizione in mezzo a tante tentazioni ed avversità, non bastasse a Gesù l'avere una certezza interna, ma che occorressegli eziandio una conferma esterna mediante un atto qualunque.

Digitized by Google

formossi il racconto della discesa dello Spirito, πνεῦμα, su Gesù al momento del battesimo, l'idea di una concezione di Gesù, per opera di questo stesso Spirito, non poteva essere invalsa. Al contrario, mentre oggi si reputa che la natura divina fosse comunicata a Gesù fin dal momento della sua concezione, questi antichi cristiani devono avere considerato il battesimo quale il momento in cui questa comunicazione ebbe luogo per la prima volta. Certo è che questi stessi cristiani dei primi tempi, che più sopra dimostrammo avere ignorata o respinta l'idea di una concezione sopranaturale di Gesù, sono in pari tempo coloro i quali credevano che la comunicazione delle forze divine a Gesù non si fosse operata che al momento del suo battesimo nel Giordano. Nulla appunto valse maggiormente ad eccitar l'ira dei Padri della Chiesa contro gli Ebioniti [1]), ed il loro correligionario gnostico Cerinto [2]), della dottrina in cui questi sostenevano che lo Spirito Santo, ovvero il Cristo celeste, non si fosse unito a Gesù uomo che al momento del battesimo. Si leggeva nel Vangelo degli Ebioniti che lo Spirito, πνεῦμα, non era soltanto disceso su Gesù sotto forma di colomba, ma che era penetrato in lui [3]); e secondo Giustino, era aspettazione comune fra i Giudei che solo al momento della unzione per opera del precursore Elia, una superiore virtù sarebbesi comunicata al Messia [4]).

Sembra che lo sviluppo di queste idee sia stato il seguente: lorquando, fra i Giudei, si cominciò a riconoscere la dignità messiaca di Gesù, sembrò più convenevole cosa il supporre che egli venisse munito dei doni necessari dal primo momento in cui erasi acquistata una certa celebrità: tale momento presentavasi appunto nel battesimo, ed era il più adatto insieme, per la cerimonia cui questo collegavasi, ad una unzione per opera dello Spirito Santo, quale i giudei l'attendevano per il Messia: fu quindi esso il punto di partenza della nostra

[1]) Epiph., *Hæres.* 30, 14: *Essi pretendono che Gesù sia stato realmente uomo, che colui però il quale discese sotto forma di colomba sia divenuto in lui il Cristo, ecc.* Ἐπειδὴ γὰρ βούλονται τὸν μὲν Ἰησοῦν ὄντως ἄνθρωπον εἶναι, Χριστὸν δὲ ἐν αὐτῷ γεγενῆσθαι τὸν ἐν εἴδει περιστερᾶς, καταβεβηκότα κτλ.

[2]) Epiph., *Hæres*, 28, 1.

[3]) Epiph., *Hæres.*, 30, 13: *Una colomba essendo discesa in lui,* περιστερᾶς κατελθούσης, καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν.

[4]) Vedasi più sopra questo passo. § 48.

Digitized by Google

leggenda sul battesimo. A misura però che si accrebbe la venerazione pel Cristo, ed a misura che la comunità cristiana accolse nel suo seno uomini informati a più elevate idee del Messia, questa dignità messiaca, tardi prodottasi, non bastò più: il rapporto di Gesù collo *Spirito Santo*, πνεῦμα ἅγιον, fu anticipato di data e riportato al momento della concezione: e da questo punto di vista ebbe origine la leggenda sulla concezione sopranaturale di Gesù. E forse fu allora che le parole della voce celeste, che in origine suonavano probabilmente conformi al passo del Salmo 2, 7, vennero modificate in conformità col passo di Isaia 42, 1. Perocchè le parole: *Io ti ho oggi generato*, σήμερον γεγέννηκά σε, avevano già, è vero, un significato conveniente quando si ammetteva che Gesù non fosse stato fatto *figlio di Dio*, υἱὸς θεοῦ, e dotato di forze superiori corrispondenti a questo titolo, che al momento del battesimo; ma esse non si attagliarono al battesimo di Gesù quando invalse l'opinione che il principio della sua vita derivasse da una concezione divina. Pur nondimeno la prima idea non fu espulsa dall'idea posteriore: chè siccome la leggenda, e lo scrittore che informasi allo spirito della leggenda, hanno entrambi la mano larga, così le due narrazioni, l'una sui miracoli del battesimo, l'altra sulla concezione miracolosa, o sulla immanenza del *Verbo* in Gesù fino dal principio della sua vita, rimasero pacificamente l'una a fianco l'altra, quantunque a vicenda si escludano, ed entrambe furono eziandio registrate dai nostri evangelisti, senza eccettuarne, questa volta, il quarto. Qui ricorre precisamente il caso delle genealogie: il racconto della comunicazione dello Spirito operatosi al momento del battesimo, non poteva, è vero, più nascere dacchè si era sviluppata completamente l'idea della generazione di Gesù per opera dello Spirito, πνεῦμα; ma potè venire anco in seguito riferita, perchè la leggenda non ama perdere alcuno dei tesori da lei una volta acquistati.

Digitized by Google

§ 53.

Luogo ed epoca della tentazione di Gesù. — Discordanze degli Evangelisti nel racconto della medesima.

La transizione del battesimo di Gesù alla sua tentazione, quale la rappresentano i sinottici (Mat., 4, 1; Marc. 1, 12; e Luca, 4, 1) incontra delle difficoltà riguardo alla determinazione così del luogo che del tempo.

Quanto al luogo primieramente si osserva che, al dire di tutti i sinottici, Gesù, dopo il suo battesimo, è condotto nel deserto, εἰς τὴν ἔρημον, per esservi tentato, quasi che prima ei non si trovasse già nel deserto; mentre invece, secondo Matteo, 3, 1, Giovanni, dal quale Gesù si fece battezzare, vi tenea sua dimora.

Questa contradizione apparente è stata rilevata dalla critica più recente del primo vangelo col dichiarare erroneo l'asserto di Matteo, che Giovanni Battista avesse operato nel deserto [1]). Ma colui il quale, per le ragioni più sopra esposte, non si decidesse a respingere il dire di Matteo, può qui pure risolvere la difficoltà, sia ammettendo che Giovanni Battista avesse tenuto bensì le sue prime predicazioni nel deserto della Giudea, ma che ben tosto fosse di là partito per condursi sulle rive del Giordano a battezzare; sia supponendo, quando la riva del Giordano si voglia anch'essa includere nel deserto, che il racconto dei due primi evangelisti fosse bensì inteso a significare, aver lo Spirito, dopo il battesimo, trascinato Gesù nel profondo del deserto stesso; ma ch'essi

[1]) Schneckenburger, *Über den Ursprung des ersten Kanonischen Evangeliums*, pag. 39.

Digitized by Google

avessero tralasciato questa designazione più precisa, perchè, nel descrivere la scena del battesimo, essi più non pensarono d'avere precedentemente rappresentato per un deserto il luogo in cui Giovanni Battista esercitava il suo ministero.

Ma qui presentasi inoltre una difficoltà cronologica. Mentre, secondo i sinottici, Gesù, nella pienezza recente della comunicazione dello *Spirito*, πνεῦμα, sulla riva del Giordano, portasi, immediatamente dopo il battesimo, nel deserto, ove soggiorna per quaranta giorni, e non ritorna in Galilea che dopo questo lasso di tempo, Giovanni, che nulla dice della tentazione, sembra, invece, supporre fra il battesimo ed il viaggio di Gesù in Galilea un intervallo di pochi giorni soltanto, entro il quale, questo soggiorno di sei settimane nel deserto non può di certo trovar luogo. Il quarto evangelo, infatti, comincia il suo racconto colla testimonianza che Giovanni Battista rende inanzi agli inviati del sinedrio (1, 19 e seg.); *il giorno appresso* τῇ ἐπαύριον, fa raccontare a Giovanni Battista, in presenza di Gesù, tutta la scena che, secondo i sinottici, segnalò il suo battesimo (v. 29 e seg.); *il giorno appresso* ancora, τῇ ἐπαύριον (v. 44), essendo Gesù sul punto di portarsi in Galilea, Filippo e Natanaele vengono a lui, e infine il *terzo giorno* τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (2, 1) Gesù è alle nozze di Cana in Galilea. L'ipotesi più naturale che qui ci si presenta, si è che il battesimo avesse luogo precisamente prima del racconto che ne fa Giovanni Battista: e siccome, giusta i sinottici, la tentazione segue immediatamente il battesimo, bisognerebbe porre l'uno e l'altra fra il v. 28 ed il v. 29: come già fu supposto da Eutimio. Ma fra ciò che è narrato fino al v. 28, e ciò che segue dopo il v. 29, l'evangelista non pone che l'intervallo di un *domani*, ἐπαύριον, e la tentazione esige uno spazio di quaranta giorni; per lo che gli interpreti credettero dover dare alla parola *domani* il significato più esteso di ὕστερον, *in seguito*. Ma questo è inammissibile, poichè dopo l'espressione ἐπαύριον, viene l'espressione il *terzo giorno*, τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ, vicino alla quale l'ἐπαύριον non può significare altro che *il domani*. Dal che si sarebbe indotti, con Kuinöl, a separare il battesimo e la tentazione; a porre bensì il battesimo dopo il v. 28, ma a considerare l'incontro di Gesù e di Giovanni Battista, che ebbe luogo la domane (v. 29), come una visita di addio, fatta dal primo al secondo, ed a collocare dopo questo incontro il ritiro nel deserto e la tentazione. Ma, se da un lato i primi tre evangelisti non lasciano supporre fra il battesimo di Gesù ed il suo ritiro nel deserto, neppure questo intervallo di un giorno all'altro, d'altro lato non si scorge ove si possano, in appresso,

Digitized by Google

intercalare i quaranta giorni di dimora nel deserto; poichè il collocare tal lasso di tempo sia fra la supposta visita di saluto, e l'invio dei due discepoli a Gesù, cioè fra il v. 34 ed il v. 35, come vorrebbe Kuinöl, sia fra i versetti 28 e 29, è del paro impossibile; essendo così, i primi versetti che i secondi, uniti assieme dalla frase *il domani*, τῇ ἐπαύριον. Bisognerebbe adunque andar più innanzi, e tentare l'intercalazione fra il v. 43 ed il v. 44. Ma qui pure non vi ha che l'intervallo di un *domani*, ἐπαύριον ed anzi (2, 1) solo un *terzo giorno*, ἡμέρᾳ τρίτῃ. Così continuando, si finirebbe col riferire la tentazione al tempo del soggiorno di Gesù in Galilea, ciò che sarebbe assolutamente contrario alla narrazione dei sinottici, e quanto più si separerebbe la tentazione dal battesimo, tanto più crescerebbe la contraddizione coi sinottici stessi. Se adunque, non è possibile intercalare, nè al v. 29, nè più sotto, il soggiorno di quaranta giorni di Gesù nel deserto, bisogna, con Lücke [1]) ed altri, tentare l'intercalazione più sopra di questo passo; il che non sarebbe possibile se non prima del v. 19, ove sembra si possa intercalare ciò che si vuole, poichè il quarto vangelo ivi solo comincia la narrazione della sua storia. Vero è che in ciò che segue, da questo versetto fino al v. 28, nulla impedisce di credere che il battesimo e la tentazione abbiano avuto luogo precedentemente; ma il modo con cui, al v. 29 e seguenti, l'evangelista fa parlare Giovanni Battista, non lascia supporre che un intervallo di sei settimane fosse trascorso tra il battesimo di Gesù ed il racconto ivi riferito [2]). Ora, che il quarto evangelista abbia omesso, solo per caso, la storia della tentazione, così importante per gli altri, gli è poco verosimile: e delle due l'una: o egli la tralasciò a bella posta, perocchè dommaticamente a lui ripugnasse; o essa non trovavasi nella sfera delle tradizioni a cui l'evangelista attingeva.

In tutti e tre i sinottici, il soggiorno di Gesù nel deserto è fissato a quaranta giorni. Nondimeno presentasi bentosto una non piccola divergenza; poichè, secondo Matteo, la tentazione del diavolo cominciò dopo scorsi i quaranta giorni; mentre, secondo gli altri, la tentazione ebbe luogo durante questo intervallo medesimo: l'espressione di Marco, infatti: *Fu nel deserto quaranta giorni, tentato da Satana*, ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ (1, 13) e il lin-

[1]) *Comm. zum Ev. Joh.* 1, pag. 544.
[2]) Paragonisi De-Wette, *Exeg. Handb.* 1, 3, pag. 27.

Digitized by Google

guaggio analogo di Luca (4, 1. 2) non permettono un diverso significato. A questo però non si limita la divergenza: chè, a loro volta, questi due ultimi evangelisti discordano fra loro; Marco prolunga la tentazione per la durata dei quaranti giorni, senza menzionare gli atti isolati di tentazione che, secondo Matteo, ebbero luogo dopo questi quaranta giorni medesimi; Luca, invece, riunisce le due cose, parlando in generale di una tentazione, πειράζεσθαι, prolungata per lo spazio dei quaranta giorni, e raccontando pur non di meno le tre singole tentazioni, πειρασμοί, che più tardi furono operate [1]).

Si credette rimediare a questa difficoltà ammettendo che il demonio non solo abbia tentato Gesù durante i quaranta giorni, come dice Marco, ma lo abbia eziandio sottoposto, dopo quel lasso di tempo, a tentazioni particolari, quali le riferisce Matteo; e che Luca abbia infine riunite le due cose [2]). Si vollero inoltre distinguere queste due specie di tentazioni, e si disse che quelle che non erano specificate, e che avevano avuto luogo nel corso dei quaranta giorni erano state invisibili e simili a quelle che il demonio intraprende di solito contro gli uomini: ma che, non essendovi riuscito, egli apparve, al termine dei quaranta giorni, visibilmente e personalmente [3]). È evidente come quest'ultima distinzione sia priva di ogni fondamento, nè si comprende il perchè Luca non narri alcuna delle numerose tentazioni subite durante i quaranta giorni, e riferisca soltanto, d'accordo in ciò con Matteo, le tre ultime subite dopo questo termine. Si potrebbe da ciò conghietturare che le tre tentazioni raccontate da Luca non venissero già subite dopo le sei settimane, ma che questo evangelista ne abbia citate ad esempio, tre sole fra quelle appartenenti a questo intervallo di tempo: ciò che Matteo avrebbe mal compreso, immaginandosi le tre tentazioni come avvenute soltanto dopo le sei settimane in discorso [4]) L'offerta però di mutare le pietre in pane, deve, in ogni caso, esser collocata alla fine di questo intervallo, poichè essa non è motivata che dalla fame, risultato di un digiuno di quaranta giorni (motivo di cui solo Marco non fa menzione). Ora, è questa appunto in Luca la prima delle tre tentazioni: e se essa ha

[1]) Confr. Fritzsche, *Comm. in Marc.* pag. 25: De-Wette, *Exeget. Handb.* 1, 2, pag. 33.

[2]) Kuinöl. *Comm. in Luc.*, pag. 379.

[3]) Lightfoot, *Horæ*, pag. 243.

[4]) Schneckenburger, *Über den Ursprung*, ecc., pag. 46.

Digitized by Google

luogo al termine dei quaranta giorni, le altre due non ponno esserle anteriori: poichè, se le tentazioni speciali non sono riunite, in Luca come in Matteo, cogli avverbj *allora* e *di nuovo*, τότε, πάλιν, ma sono disposte l'una dopo l'altra colla semplice congiunzione *e*, καί, non è per questo lecito il dire che nulla importi conservare l'ordine in cui esse si trovano, che si possa, senza far violenza all'intenzione del terzo evangelista, mettere la seconda e la terza innanzi alla prima. Pertanto, il racconto di Luca, che suppone Gesù di continuo tentato dal demonio nel corso dei quaranta giorni, senza riferire alcuna delle tentazioni speciali di questo lasso di tempo, e che cita soltanto alcune tentazioni, sofferte in appresso, — questo racconto, diciamo, ha qualche cosa di goffo; si sarà quindi poco disposti a considerare, con la più recente critica dell'evangelo di Matteo, il racconto di Luca pel racconto primitivo, e quello di Matteo, pel racconto derivato ed alterato [1]). Vediamo, infatti, le differenze dei tre evangelisti su questo punto: ora la storia della tentazione è narrata senza precisi particolari, e la tentazione dura per quaranta giorni: così in Marco; ora se ne riferiscono esempi speciali, e la fame, addotta a motivo della prima tentazione, esige che questi esempi speciali sieno posti dopo il digiuno di quaranta giorni: così in Matteo. Fra questi due racconti, quello di Luca appare evidentemente lavoro di seconda mano, poichè esso ha riunito gli altri due in modo sopportabile appena; e dopo avere discorso in modo indeterminato di una tentazione prolungata per quaranta giorni, parla, per un di più, di questi esempi particolari di tentazioni seguite dappoi. Con ciò non è punto a dirsi che Luca scrivesse dopo Marco, e si regolasse sopra di lui; ma, supponendo anche che sia vero il contrario, e che Marco abbia qui attinto al vangelo di Luca, certo ei non ne tolse che la prima parte del suo racconto, la parte cioè indeterminata: stante che, in luogo delle tre tentazioni speciali, egli aveva in pronto una particolarità propria a lui solo, quella cioè che Gesù, durante i quaranti giorni, *era stato assieme alle belve*, μετὰ τῶν θηρίων.

Che cosa intendesse significare Marco con queste belve, è difficile il dire. La maggior parte degli interpreti reputano ch'egli volesse con ciò completare il quadro spaventevole del deserto [2]). Ma si osservò,

[1]) Schneckenburger, *Über den Ursprung*, ecc., p. 46.

[2]) Tale è la ragione data già prima da Eutimio, ed oggi da Kuinöl e da altri.

Digitized by Google

non senza ragione, che questa aggiunta avrebbe dovuto esser posta più dappresso alle parole *egli era nel deserto*, ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ, e non già in seguito alla parola *tentato*, πειραζόμενος [1]). Usteri chiese, a mo' di congettura, se mai questo concetto non fosse destinato a rappresentare il Cristo come l'antitipo di Adamo, il quale, nel Paradiso, trovavasi pure in un rapporto particolare con gli animali [2]), ed Olshausen colse con ardore questa idea mistica; ma siffatta spiegazione non ha valido appoggio nel contesto. Quando Schleiermacher chiama stravagante la particolarità riferita da Marco [3]), egli vuol dire senza dubbio che questo evangelista, qui, come spesso altrove, si avvicina con esagerazioni allo stile degli evangeli apocrifi, le arbitrarie finzioni dei quali rimangono di sovente per noi senza motivo e senza scopo: e quindi noi pure senza difficoltà rinuncieremo a voler penetrare nel significato di questo passo di Marco.

Circa la divergenza fra Matteo e Luca sull'ordine delle tentazioni particolari, bisognerà attenersi del paro a quanto disse Schleiermacher per ispiegarla e giudicarla: che cioè l'ordine seguito da Matteo sembra l'originale, perchè fondato sulla considerazione precipua della gravità delle tentazioni; ed essendo difatti l'invito fatto da Satana a Gesù, di adorarlo, la maggiore delle tre tentazioni, con essa conchiude Matteo. Invece, l'ordine seguito da Luca somiglia ad una trasposizione posteriore e poco felice; poichè vi si parte da una considerazione estranea al senso mitico del racconto, che cioè Gesù doveva essere andato dal deserto sulla montagna vicina, e dalla montagna a Gerusalemme, piuttosto che dal deserto a Gerusalemme, e di là, nuovamente sulla montagna [4]).

Mentre i due primi evangelisti terminano col far apparire angioli al servigio di Gesù, Luca conclude in un modo che gli è particolare, dicendo che il diavolo allontanossi da Gesù *fino ad altro tempo*, ἄχρι καιροῦ (v. 13): con che sembra si voglia anticipatamente designare la passione di Gesù, come un nuovo assalto del diavolo; indicazione che del resto più non riappare in Luca, ma che ritrovasi in Giovanni, 14, 30.

[1]) Fritzsche, su questo passo.

[2]) *Saggio sulla spiegazione della storia della tentazione* in *Ullmann's und Umbreit's Studien*, 1834, 4, pag. 789.

[3]) *Über den Lukas*, pag. 56.

[4]) Paragonisi per altro Schneckenburger, l. cit. pag. 46 e seg.

Digitized by Google

§ 54.

Storia della tentazione concepita nel senso degli evangelisti.

Pochi passi evangelici furono oggetto di un lavoro così assiduo, come il passo attuale, e pochi percorsero così completamente il giro di tutte le spiegazioni possibili; poichè l'apparizione personale del demonio ch'essa sembra racchiudere, era uno stimolo che non permetteva agli interpreti di fermarsi alla spiegazione apparente, ma li spingeva senza posa d'una in altra ricerca. La serie delle diverse spiegazioni che ne risultò, diede luogo a confronti critici, fra i quali, quelli di K. Ch. L. Schmidt [1]) di Fritzsche [2]) e di Usteri [3]), sembrano aver realmente condotto questa ricerca al suo fine.

La prima spiegazione che si presenta a chi senza prevenzione esamini il testo, è la seguente: Gesù fu sospinto nel deserto dello Spirito divino, ricevuto al momento del battesimo, per subirvi una tentazione del demonio, il quale gli apparve bentosto visibilmente e personalmente, e lo tentò in diversi modi ed in diversi luoghi in cui lo condusse. Avendo Gesù resistito vittoriosamente, il demonio allontanossi, ed apparvero angioli per servire a Gesù. Tale è il significato semplicissimo che l'esegesi attribuisce a questo racconto; ma, dal momento che lo si vuole considerare per istoria reale, esso presenta in ogni sua parte difficoltà.

Cominciamo dalla prima. Se lo spirito divino condusse Gesù nel deserto perchè vi venisse tentato, come indicano espressamente le parole di Matteo: *fu portato nel deserto dallo spirito per essere tentato*, ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, πειρασθῆναι, (4, 1) a che doveva ser-

[1]) *Exegetische Beiträge*, 1, pag. 277 e seg.
[2]) *Comm. in Matth.* pag. 172 e seg.
[3]) Memoria citata, dalla pag. 768 in avanti.

Digitized by Google

vire questa tentazione? Certo non si sosterrà ch'essa avesse un valore di espiazione e di redenzione, come non si vorrà affermare che Iddio avesse bisogno di sottomettere Gesù ad una prova. Che se con questa tentazione Gesù, secondo la lettera agli Ebrei, 4, 15, doveva esser fatto simile a noi, ed essere tentato come noi in ogni cosa, egli ebbe pure la più completa misura di prove nel corso rimanente di sua vita; ed una tentazione fatta dal diavolo in persona lo rendeva piuttosto dissimile da noi, ai quali sono risparmiate simili tentazioni.

Il digiuno di quaranta giorni ha esso pure alcunchè di particolare; non si comprende come Gesù dopo una assoluta privazione d'ogni maniera di cibi, prolungata per sei settimane, potesse avere ancor fame e non esser morto dalla fame molto tempo prima; poichè la natura umana d'ordinario non sopporta nemmeno una settimana di astinenza completa. Vero è che gl'interpreti vengono in soccorso alla lettera, dicendo che *i quaranta giorni*, ἡμέραι τεσσαράκοντα, sono un numero tondo; che l'espressione di Matteo: *avendo digiunato*, νηστεύσας, e la stessa espressione di Luca, *egli non mangiò nulla*, οὐκ ἔφαγεν οὐδέν, non denno essere intese a rigor di termini, e che esse indicano non già l'astinenza da ogni cosa, ma sì l'astinenza dai cibi comuni,— non escludendo con ciò l'uso delle radici e delle erbe [1]). In nessun modo però, si potrà sottrarre dai quaranta giorni quanto basti per rendere concepibile un così lungo digiuno; e riguardo poi al digiuno in sè, Fritzsche dimostrò chiaramente, ed Olshausen medesimo ammette, che quì si tratta nientemeno che di un'astinenza completa da ogni cibo; e ciò in base al confronto coi digiuni non meno lunghi, di Mosè (2 Mos., 34, 28; 5 Mos., 9, 9, 18) e di Elia (1 Re, 19, 8) — del primo dei quali è detto che non mangiò pane nè bevette acqua: del secondo, che si sostentò per quaranta giorni mercè un pasto fatto innanzi la sua partenza. Ma una tale astinenza è difficile ad ammettersi, non solo riguardo alla sua possibilità, ma eziandio riguardo al suo scopo. Secondo il contesto, il digiuno di Gesù fu intrapreso per eccitamento di quello stesso Spirito, πνεῦμα, che già lo aveva deciso

[1]) Così Kuinöl, *Comm. in Matt.* pag. 84. Confr. Gratz, *Comm. zum Matth.* I. pag. 229. In maniera ancor più meschina Hoffmann si attiene al testo, che, secondo lui, esclude bensì il mangiare, ma non il bere; ora Hoffmann riferisce che un entusiasta si è sostenuto per quarantacinque giorni con acqua e thè: vero è che egli è morto, non per fame, dice Hoffmann, ma per la *falsità del suo sentimento* (pag. 315).

Digitized by Google

a profondarsi nel deserto, ed eccitatolo poi a sottomettersi ad un santo esercizio, col quale gli uomini di Dio, nell'antica alleanza, si erano essi pure purificati e resi degni della contemplazione divina. Ma questo *spirito* non poteva ignorare che Satana sarebbesi valso di questo stesso digiuno per attaccare Gesù, e avrebbe preso per ausiliario della tentazione la fame, risultato di quella prolungata astinenza. Ed in tal caso, il digiuno non era esso una specie di sfida fatta a Satana, una temerità che non si addice neppure a colui che è sicurissimo di sè [1])?

Ma la vera pietra d'inciampo per gli interpreti, è lo apparire in persona del demonio tentatore. Quando pure — objettasi — vi fosse un diavolo personale, esso non può apparire visibilmente; e quando pure lo potesse, e' non sarebbesi comportato nel modo che narrano i nostri evangelisti. Del resto è lo stesso della esistenza del diavolo come di quella degli angeli; quegli medesimo che crede alla rivelazione non sa che pensare di questa esistenza, perchè l'idea del diavolo non è puramente surta dal suolo del popolo della rivelazione, bensì venne, durante l'esiglio, trapiantata da un suolo profano [2]). Ma anche senza di ciò, per coloro fra i contemporanei i quali non hanno chiusa la loro intelligenza ai lumi del secolo, l'esistenza di un demonio si è fatta dubbia al massimo grado. Su questo argomento, come su quello degli angeli, Schleiermacher può dirsi interprete della nuova cultura; d'un lato ei dimostra che l'idea di un essere, quale il diavolo, dovrebbe essere composta di contraddizioni: dall'altro fa osservare che, come l'idea degli angioli è provenuta da una osservazione limitata della natura, così l'idea del diavolo ebbe origine da un'osservazione limitata di sè stessi; che quella idea tanto più cede di terreno, quanto più questa osservazione progredisce, e che oramai citare il diavolo, è quanto rifuggiarsi nell'ignoranza o nella infingardia [3]). Quand'anco però si ammettesse l'esistenza del diavolo, la sua apparizione personale e visibile, come qui vien supposta, incontrerebbe pur sempre speciali difficoltà. Olshausen

[1]) Usteri, su Giovanni Battista, il battesimo di Cristo e la tentazione, nei *Theol. Studien und Kritiken*, seconda annata (1829), 3. fasc., pag. 450: De-Wette, *Exeg. Handb.* 1, 1, pag. 58.

[2]) De-Wette, *Bibl. Dogm.* § 171; Gramberg, *Concetti principali di una dottrina degli angeli secondo il Vecchio Testamento*, § 5, in *Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1, pag. 182 e seg.

[3]) *Glaubenslehre*, §§ 44, 45, della 2. ediz.

Digitized by Google

stesso ricorda che una simile apparizione non la si trova altrove, nè nel vecchio nè nel nuovo testamento. Oltredichè se il diavolo, per ingannare Gesù, lasciò la sua propria forma e si mostrò sotto l'aspetto sia d'un uomo sia d'un buon angelo, domandasi a ragione se il passo della seconda lettera ai Corinti, 11, 14, giusta il quale *Satana si trasforma in angelo di luce*, ὁ Σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός, debba essere preso alla lettera, ed in caso affermativo, se questo strano concetto possa avere una verità intrinseca [1]).

Quanto alle tentazioni, Giuliano già domandò in generale come mai il diavolo potesse sperare di sedurre Gesù, dacchè egli doveva conoscere la di lui natura superiore [2]). A ciò risponde Teodoro di Mopsuesto, che la divinità di Gesù non era in quel tempo peranco nota al demonio. Ma questa risposta ha in sè stessa la sua confutazione: poichè se il diavolo non aveva veduto fino allora in Gesù un essere superiore, non si sarebbe dato la briga di apparirgli, per eccezione, personalmente. Per quanto riguarda le tentazioni particolari, si dovrà convenire nella massima, che, per sembrar degna di fede, la narrazione non deve attribuire al diavolo cosa alcuna la quale contraddica alla prudenza che in lui si suppone [3]). La prima tentazione, per mezzo della fame non è motivata male; ma poichè essa non riuscì, il demonio da abile tattico, doveva averne subito in pronto una che fosse più seducente; al contrario, troviamo in Matteo, una proposta da rompersi il collo, quella cioè di gettarsi dall'alto del tempio: proposta che doveva tornare vie meno accetta a chi aveva già ricusato la trasformazione delle pietre. Questa proposta non è ascoltata, e ad essa tien dietro una suggestione, la quale, per qualsiasi vantaggio che potesse produrre, doveva essere respinta senza esitanza e con orrore da ogni pio israelita: di piegare cioè le ginocchia inanzi al demonio ed adorarlo. Una scelta ed una disposizione così poco sagace delle tentazioni, hanno reso giustamente perplessi la maggior parte degli interpreti moderni [4]).

[1]) Schmidt, *Exeg. Beiträge*, 1, pag. 279; Kuinöl, in Matth., pag. 76.

[2]) In un frammento di Teodoro di Mopsueste (Münter, *fragm. Patr. græc.* fasc. 1, pag. 99 e seg.).

[3]) Paulus, l. cit., pag. 376.

[4]) Hoffmann trovò un espediente col dire che il diavolo scelse a bella posta, nella seconda tentazione, un esempio stranissimo (il salto dalla sommità del tempio) mentre non si trattava, in sostanza, che di un falso uso dalla potenza miracolosa di Gesù e della convinzione ch'egli aveva di essere Dio

Digitized by Google

Le tre tentazioni si operano in tre luoghi differenti ed anche lontani: or domandasi come Gesù sia passato, assieme col demonio, dall'uno all'altro luogo. Alcuni fra i medesimi ortodossi spiegarono come questo spostamento avvenisse in modo affatto naturale, supponendo che Gesù fosse in allora in viaggio e che il demonio lo seguisse [1]). Ma le espressioni: *il diavolo lo prende...*, *lo pone*, παραλαμβάνει..., ἵστησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, in Matteo; le espressioni: *conducendo*, *condusse*, *pose*, ἀναγαγὼν, ἤγαγεν, ἔστησεν, in Luca, indicano incontestabilmente uno spostamento operato dal diavolo stesso: oltrechè l'espressione di Luca, che il diavolo mostrò a Gesù tutti i regni del mondo *in un istante*, ἐν στιγμῇ χρόνου, accenna a qualche cosa di magico; qui dunque si devono supporre, senza alcun dubbio, spostamenti magici, tanto più che gli atti degli apostoli, 8,39, attribuiscono *allo Spirito del Signore*, πνεῦμα Κυρίου, una simile facoltà di *trasportare*, ἁρπάζειν. Ben presto però trovossi incompatibile colla dignità di Gesù, che il diavolo avesse esercitato su di lui una tale violenza magica e l'avesse condotto attraverso l'aere [2]); e tal cosa dee infatti sembrare sovranamente stravagante a quegli stesso agli occhi del quale l'apparizione personale del diavolo fosse ammissibile ancora. Cresce l'incredibilità ove si consideri quale sensazione avrebbe dovuto produrre il vedere Gesù (quanto al suo compagno ei potè qui rendersi invisibile) comparire sul tetto del tempio, fosse pur stato soltanto il tetto della sala di Salomone, e quando pure le aste dorate poste sul santuario propriamente detto e la proibizione fatta ai laici di calpestarne il tetto non vi avessero posto ostacolo [3]). Riguardo all'ultima tentazione, è nota la domanda: dove è la montagna dalla sommità della quale si possano scoprire tutti i regni della terra? Alcuni interpreti rispondono che pel mondo, κόσμος, bisogna qui intendere la sola Palestina, e pei regni, βασιλείαι, le provincie isolate e le tetrarchie di questa contrada [4]): risposta non meno ridicola della spiegazione di coloro i

(pag. 522). Questo spediente lascia la cosa come era, poichè è inabile del pari lo scegliere esempi così strani o così strane tentazioni.

[1]) Hess, *Geschichte Jesu*, 1, pag. 124.

[2]) Vedasi l'autore del discorso *De jejunio et tentationibus Christi* fra le opere di Cipriano.

[3]) Paragonisi Giuseppe, *B. j.* 5, 5, 6. 6, 5, 1. Fritzsche, in Matt. pag. 164; De-Wette, *Exeg. Handb.* 1, 1, pag. 40.

[4]) La spiegazione del *mondo* è di Kuinöl: *in Matth.* pag. 90; e quella dei *regni* in Fritzsche, pag. 168.

Digitized by Google

quali dicono che il diavolo mostrò a Gesù il mondo in una carta geografica. Nulla rimane dunque a rispondere, se non che una tale montagna non esistette che nella mente degli antichi, i quali si figuravano la terra come una superficie piana, e nella immaginazione popolare, che senza difficoltà solleva fino a' cieli una montagna e dà allo sguado la facoltà di penetrare gli spazj infiniti.

Finalmente, dopo che il diavolo ebbe terminato le sue tentazioni, gli angeli vennero a Gesù e lo servirono; questo particolare, con cui termina la narrazione, non è, neppur esso, scevro da difficoltà, astrazione fatta dai dubbi di cui si discorse più sopra, circa l'esistenza di simili esseri. L'espressione: *lo servirono*, διηκόνουν, non può intendersi che della presentazione di alimenti: ciò risulta non solo dal contesto, secondo il quale Gesù, dopo una sì lunga astinenza, doveva aver bisogno di una refezione, ma anche dal confronto con un passo del vecchio testamento (1 Re 19, 5), ove un angelo porta cibi ad Elia. Ma da questo non si potrebbero dedurre che due cose del paro inverosimili, cioè: od esseri eterei, come gli angeli, portarono a Gesù alimenti materiali: od il corpo umano di Gesù fu rinvigorito da sostanze celesti, se pur ve ne hanno.

§ 55.

La tentazione spiegata come avvenimento naturale, interno od esterno; la tentazione considerata come parabola.

L'impossibilità di concepire questi trasporti subitanei di Gesù sul tempio e sulla cima del monte, già indusse alcuni antichi interpreti a supporre che i luoghi della seconda e terza tentazione fossero stati presenti a Gesù non già materialmente ed esternamente, ma soltanto in visione [1]). Invece, alcuni moderni, ai quali sopratutto ripugnava

[1]) Teodoro di Mopsueste, l. cit. pag. 107, sostenne contro Giuliano *che il diavolo aveva fatto l'immagine di una montagna* φαντασαν ὄρους τὸν διάβολον

Digitized by Google

l'apparizione visibile ed esterna del demonio, trasportarono di pianta tutta questa scena nell'interno dell'anima di Gesù. In questo caso, o essi concepirono anche il digiuno di quaranta giorni come una mera immaginazione interna [1]): e questa è la maggiore delle violenze al significato del testo, il quale suona in modo affatto storico: *avendo digiunato per quaranta giorni, in appresso egli ebbe fame*, νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα ὕστερον ἐπείνασε; ovvero lo considerarono come un fatto reale, e in allora sussistono tutte le difficoltà sollevate da questo digiuno e che furono enunciate nel paragrafo precedente. La rappresentazione interna delle scene della tentazione è collocata, dagli uni, durante il corso di una visione estatica, a cui si conserva una origine sovranaturale e che si attribuisce sia a Dio, sia all'azione del regno delle tenebre [2]); gli altri invece la concepiscono come un sogno, e ne cercano una causa naturale nei pensieri che avevano occupato Gesù durante la veglia [3]). Ripieno ancora dell'emozione che la scena del battesimo aveva in lui eccitata, Gesù, dicono costoro, ripensa nella solitudine al suo piano messiaco e, oltre le vie legittime, se gli para dinanzi la possibilità dei mezzi opposti, che sono: esagerazione della fede nei miracoli ed ambizione di dominio, per le quali l'uomo, secondo l'opinione giudaica, da istrumento di Dio, diveniva istrumento dei disegni di Satana. Mentre egli si dà in balia di questi pensieri, il suo dilicato organismo soccombe sotto una così forte tentazione: ei cade per qualche tempo in un completo abbattimento, e quindi in uno stato di sogno, nel quale la sua mente trasforma, inconscia, i pensieri precedenti in immagini che parlano e che agiscono.

Per arbitrarsi a trasportare tutta la scena nell'interno di Gesù, i commentatori credettero poter citare alcuni passi della stessa narrazione evangelica. Le parole di Matteo: *Fu trasportato nel deserto dallo spirito*, ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, e più ancora quelle di Luca: *Fu*

πειρασθεὶς, e, secondo l'autore del già citato discorso, *De jejunio et tentationibus Christi*, la prima tentazione in vero, ebbe luogo *localiter in deserto;* ma sul tempio e sulla montagna Gesù non andò che come Ezechiello da Cabora a Gerusalemme, cioè in ispirito.

[1]) Paulus, pag. 579.

[2]) La prima opinione è sostenuta da H. Farmer, in Gratz, *Comm. zum Ev. Matt.* I, pag. 217: la seconda da Olshausen, su questo passo, ed anche da Hoffmann (pag. 326 e seg.) se io bene m'appongo.

[3]) Paulus, l. cit. pag. 577 e seg.

Digitized by Google

trasportato nello spirito, ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι, corrispondono, essi dissero, completamente alle formole: *Io ero nello spirito*, ἐγενόμην ἐν πνεύματι, Apocalisse 1, 10; *Egli mi portò nel deserto in ispirito*, ἀπήνεγκέ με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι, ibid., 17, 3, e ad altre in Ezechiele; e siccome in questi passi non trattasi che di una intuizione interna, così, anche nel nostro caso, non può esser questione di avvenimenti esterni e reali. Ma si obbiettò con ragione [1]) che le formule invocate come esempii ed autorità possono, per sè, significare due cose; od uno spostamente esterno e reale operato dallo spirito di Dio, come negli *Act. ap.*, 8, 39; 2 Reg., 2, 16, od uno spostamento semplicemente interno e visionario, come nei citati passi dell'Apocalisse; che fra questi due significati, è il contesto che deve decidere. Ora, in libri ripieni da un capo all'altro di visioni, quali l'Apocalisse ed Ezechiello, il contesto ci richiama, gli è vero, a fatti puramente interni e spirituali; ma in un'opera storica come i nostri evangelisti, il contesto accenna a scene reali ed esterne, senza di che i sogni, ed anche le visioni, sono sempre indicate come tali da note esplicite nei libri storici del nuovo testamento; e nel nostro passo, si dovrebbero leggere o le parole: *Egli vidde in visione, in estasi*, εἶδεν ἐν ὁράματι, ἐν ἐκστάσει, come negli *Atti degli ap.*, 9, 12. 10, 10, ovvero le parole: *Gli apparve in sogno*, ἐφάνη αὐτῷ κατ' ὄναρ, come in Matteo 1, 20; 2, 13. Ma sopratutto, se qui si trattasse di un sogno, lo storico avrebbe dovuto notare la transizione da esso al successivo tenore della storia reale, colla parola *essendosi svegliato*, διεγερθείς, come in Matteo 1, 24; 2. 14. 21: ciò che, come Paulus assai giustamente osserva, avrebbe risparmiato molta fatica agli interpreti. Inoltre, si obbiettò, non senza ragione, contro coloro che interpretano la scena nel senso di un'estasi, che simili stati estatici non si veggono in nessun'altra parte della vita di Gesù; e contro coloro che la interpretano per un sogno, che in nessun'altra parte Gesù racconta un sogno, ed un sogno a cui egli avrebbe dato tanta importanza [2]). Da ultimo, se si guardi all' effetto che questi stati visionarj dovevano operare, non si comprende a qual fine Iddio eccitasse in Gesù una simile visione; come pure non comprendesi come il diavolo potesse avere potenza e facoltà per produrla nel Cristo. Ammettendo che tutto questo

[1]) Fritzsche, *in Matt.* 155 e seg.; Usteri, saggio sulla spiegazione della storia della tentazione, l. cit. pag. 774 e seg.

[2]) La prima obiezione è di Ullmann, *Sull' impeccabilità di Gesù*, nei suoi *Studien*, 1, 1, pag. 56; la seconda è di Usteri, l. cit., pag. 775.

Digitized by Google

sia un sogno, risultato dei pensieri individuali di Gesù, non devesi, appunto dagli ortodossi, dimenticare che con ciò si attribuisce a quelle false idee del regno del Messia una grande potenza sull'anima di Gesù [1]).

La precedente disamina non lascia pertanto sussistere la storia della tentazione nè come scena avvenuta interamente nell'anima di Gesù, nè come scena soprannaturale: e sembra più non resti che considerarla come uno avvenimento esterno e reale bensì, ma naturale affatto; facendo cioè del tentatore un semplice mortale. Dopo che Giovanni Battista ebbe chiamata l'attenzione su Gesù come Messia, dice l'autore della *Storia naturale del profeta di Nazareth* [2]), il partito dominante in Gerusalemme mandò un fariseo astuto per mettere Gesù alla prova, nonchè per vedere se egli possedesse virtù meravigliose realmente messiache e se mai lo si potesse attirare negli interessi del sacerdozio ed impiegarlo in una intrapresa contro i Romani. Certo, questa maniera di concepire il diavolo, διάβολος, sta degnamente a paro di quella che rappresenta gli angeli apparsi dopo la partenza di Satana per riconfortare Gesù, come una carovana che si approssima con viveri o come venticelli soavi e rinfrescanti [3]). Fatto sta che questa interpretazione, al dire di Usteri, ha percorso talmente le sue fasi nel mondo teologico, che gli è inutile il gittar parole per confutarla.

Se dietro quanto fu detto, la storia della tentazione, quale i sinottici ce la raccontano, non può concepirsi nè come scena esterna nè come scena interna, nè come avvenimento sopranaturale, nè come avvenimento naturale, bisogna concludere necessariamente: questa storia non può essere avvenuta nel modo che gli evangelisti la narrano.

Lo spediente più ovvio sta nello ammettere che vi sia in fondo bensì un qualche fatto reale della vita di Gesù, raccontato da lui a'suoi discepoli, ma che il suo racconto non sia stato l'espressione fedele e precisa di quanto era avvenuto. Alcuni pensieri di tentazione sorti nell'animo suo, sia realmente durante il suo soggiorno nel deserto dopo il battesimo, sia in differenti tempi ed in differenti circostanze, ma ben

[1]) Usteri, pag. 776.

[2]) 1, pag. 512 e seg., secondo *Hermann von der Hardt*, *Basedow* ed altri: recentissimamente *Kuinöl*, pag. 81.

[3]) La prima opinione è esposta in una memoria nel *Nuovo magazzeno di Henke*, 1, 2, pag. 352; la seconda nella *Storia naturale*, ecc., 1, pag. 591.

Digitized by Google

tosto soggiogati dalla forza e dalla purezza della sua volontà, furono — così alcuni interpreti — rappresentati da lui, secondo la maniera orientale di concepire e di esprimersi, quali tentazioni diaboliche: e questo racconto figurato venne inteso nel senso letterale [1]). L'obbiezione principale addotta contro questa spiegazione, sta nel trovarvisi compromessa l'impeccabilità di Gesù [2]); ma tale obiezione, come quella che riposa sopra una idea dogmatica, non esiste punto per noi, al punto di vista critico a cui ci siamo posti. Nondimeno, noi possiamo benissimo ammettere in anticipazione, come risultato della storia evangelica, che il senso pratico di Gesù vi si mostra costantemente chiaro e giusto; ora questo senso sarebbe stato maligno, se Gesù avesse desiderato alcun che di simile a ciò che presenta la seconda tentazione in Matteo; e lo sarebbe stato del pari, quand'anche Gesù non avesse avuto altra intenzione che di offrire sotto quella forma ai suoi discepoli l'immagine di una tentazione più intelligibili. Inoltre, per comporre una tale narrazione, Gesù avrebbe dovuto attingere alla storia della sua vita una mistura di finzione e di verità, mistura torbida che non è ad attendersi da un maestro leale quale egli sempre si mostra, principalmente se non si ammette che i pensieri di tentazione sieno improvvisamente sorti in lui dopo un soggiorno di quaranta giorni nel deserto e se si colloca questo soggiorno fra gli accessorj dei quali Gesù contornò il suo racconto; nel caso contrario, ammettendo quell'intervallo di tempo come un dato storico, il digiuno di quaranta giorni sussisterebbe, e, con esso, una delle più considerevoli difficoltà della narrazione. In ogni caso, se Gesù voleva semplicemente narrare una scena avvenuta nell'interno della sua anima, ma nello stesso tempo attribuirla al demonio, come i giudei facevano di ogni cattivo pensiero con una conclusione dall'effetto alla causa, egli non aveva altro a dire se non che Satana gli aveva suggerito il tale o tal altro pensiero, ma non aveva alcun motivo di parlare di un'apparizione personale di Satana e di una gita con lui, a meno che, allato o in luogo dell'intenzione di fare un racconto, non si trovasse un'altra intenzione poetica e didattica.

Ora, quest'altra intenzione era difatti in Gesù, dicono coloro che

[1]) È quanto ammettono in base a parecchi precedenti,— indicati da Schmidt, da Kuinöl e da altri, — Ullmann, l. c., pag. 56 e seg.; Hase, *Leben Jesu*, § 55; Neander, *L. J. Chr.* pag. 101 e seg.

[2]) Schleiermacher, *Über den Lukas*, § 54; Usteri, l. cit. pag. 777.

Digitized by Google

interpretano la storia della tentazione come una parabola raccontata da lui, ma dai discepoli compresa come se fosse storia reale. Questa spiegazione ha per lo meno il vantaggio di essere libera da una difficoltà, qual era quella di supporre una visione interna e reale di Gesù per base del racconto [1]). Gesù, soggiungono gli stessi interpreti, non ha già sostenute queste tentazioni, ma vuol porre contro di esse in guardia i suoi discepoli, cercando di inculcar loro, come riassunto della sapienza messiaca ed apostolica, le tre massime seguenti: 1.° non fare alcun miracolo per proprio interesse personale, foss'anco nelle circostanze più urgenti; 2.° non intraprender mai nulla di stravagante nella speranza di un soccorso straordinario della divinità; 3.° non mettersi giammai in comune coi tristi, per qualunque vantaggio che dovesse derivarne [2]). Da molto tempo si obbiettò contro questa spiegazione, esser cosa difficile il riconoscere nel racconto una parabola, e lo estrarne il relativo insegnamento. Di fatti, per un insegnamento [3]), la seconda tentazione sopratutto sarebbe un esempio scelto assai male: ma l'essenziale sta nella prima obbiezione.

Per dimostrare che questo racconto non reca l'impronta di una parabola, si precisarono, ultimamente, i caratteri propri a questo genere di composizione: la parabola, avendo una formola essenzialmente istorica, non può distinguersi dalla storia reale se non in quanto i personaggi che vi sostengono una parte si riconoscono tosto per personaggi inventati [4]). Ora la finzione è manifesta quando i personaggi sono indicati in un modo generale, quali esseri collettivi, come il *seminatore*, ὁ σπείρων, un re, βασιλεύς, e simili, nelle parabole di Gesù: oppure, quando hanno bensì un carattere individuale, ma tale che vi si discerna un personaggio incaricato di sostenere nella finzione una determinata parte, e quindi un personaggio non istorico: gli è da ciò, unitamente agli altri concetti della parabola del ricco, che si riconosce per un personaggio di convenzione

[1]) Se ammettendo qui una parabola, si ammette, in pari tempo, qualche impressione reale sentita da Gesù, si ricade nella spiegazione precedente, come scorgesi in Hase.

[2]) J. E. C. Schmidt, nella sua *Biblioteca*, 1, 1, pag. 60 e seg.: Schleiermacher, *Über den Lükas*, pag. 54 e seg. Usteri, su Giovanni Battista, il battesimo di Cristo e la di lui tentazione nei *Theol. Stud.* 2, 3, pag. 456 e seg.

[3]) K. Ch. L., Schmidt, *Exeget. Handb.* 1, pag. 539.

[4]) Hasert, Osservazioni sul modo di vedere in Ullmann e di Usteri, intorno la storia della tentazione, *Studien*, 3, 1, pag. 74 e seg.

Digitized by Google

quello designato col nome di *Lazzaro*. Per queste due ragioni, un uomo materialmente presente non può servire di soggetto ad una parabola, rimanendo egli pur sempre una persona determinata e manifestamente storica. Non poteva quindi Gesù prendere nè Pietro nè alcun altro dei suoi discepoli, nè sè stesso, per soggetto di una parabola, stante che colui che racconta una parabola è, più immediatamente di ogni altro, nel novero di coloro che sono attualmente presenti; e per l'eguale motivo, Gesù non potè riferire come parabola la storia della tentazione della quale egli è il soggetto. Ma lo ammettere che la parabola avesse primitivamente un altro soggetto, in luogo del quale Gesù fu sostituito nella tradizione orale, non è possibile: poichè il racconto stesso, come parabola, non ha significato, se il Messia non ne è il soggetto [1]).

Gesù adunque non potè raccontare tale parabola nè riferendola a sè stesso nè ad altri; ma non potrebbesi credere che essa fosse raccontata sul conto di Gesù per bocca di un terzo? In questa guisa Theile recentemente spiegò la storia della tentazione come un avvertimento simbolico e parabolico che un partigiano qualunque di Gesù, inteso a fondare l'idea spirituale e morale del regno del Messia, avesse diretto contro i principali moventi della aspettazione di un regno messiaco mondano [2]). Qui appare la transizione al punto di vista mitico cui il citato teologo rifiutasi ad adottare, sia perchè non giudica il racconto abbastanza pittoresco (e tuttavia lo è ad un alto grado), sia perchè vi trova una morale troppo pura (ciò che suppone false idee sulle più antiche associazioni cristiane), sia infine perchè la formazione di questo mito sarebbe troppo prossima al tempo di Gesù (ragione che dovrebbe pur valere contro l'opinione che vi scorge una parabola così presto fraintesa). Se, con un ragionamento inverso, si può dimostrare che il racconto di cui qui si tratta, più che dei pensieri istruttivi e della esposizione propria ad una parabola, è composto di passi e di figure tolte dal vecchio testamento, noi non esiteremo a caratterizzarlo positivamente quale un mito.

[1]) Hasert, l. cit. pag. 76.
[2]) *Zur biographie Jesu*, § 55.

Digitized by Google

§ 55.

La storia della tentazione considerata come mito.

Satana, essere perverso e nemico degli uomini, proveniente dalla religione dei Persi, era divenuto pei Giudei, il particolarismo dei quali limitava al popolo d'Istraello quanto era buono e veramente umano, l'avversario speciale della loro nazione, e quindi il re di tutti i popoli gentili coi quali essi erano in ostilità [1]). Ora se gli interessi del popolo ebreo erano riuniti nella persona del Messia, era naturale che Satana fosse nominatamente riguardato come l'avversario del Messia: e però, nel nuovo testamento, all'idea che Gesù sia il Messia dappertutto si congiunge l'idea che Satana sia l'avversario della sua persona e della sua causa.

Come il Cristo è apparso per distruggere le opere del diavolo, (1 Giov., 3, 8), così questi coglie ogni circostanza per seminare la zizzania fra il buon grano che il figlio dell'uomo dissemina (Matt., 13, 39), e tenta Gesù per vedere s'ei possa rendersi signore di lui (Giov., 14, 30), come pure di coloro che adottarono la sua fede (Efes. 6, 11. 1; Petr. 5, 8). Gli assalti del diavolo contro le persone pie non sono altro che tentativi per impadronirsi di taluna di esse, cioè per determinarle a peccare (Luca 22, 31); la qual prova non può farsi che con occasioni mediate di peccare o colla suggestione immediata di pensieri malvagi

[1]) Paragonisi Zacar. 3, 1, ove Satana resiste al gran sacerdote, che è in piedi innanzi all'angelo di Jehova; inoltre Wajikra rabba, pag. 151, 1 (in Bertholdt, *Christol. Jud.* pag. 183); ove, secondo il rabbino Jochanan, Jehova dice al *Signore* della morte מלאך המות (cioè a Satana, confr. Hebr. 2. 14 e Lightfoot, *Horæ*, pag. 1088): *Feci quidem te* κοσμοκράτορα *at vero cum populo fœderis negotium nulla in re tibi est.*

Digitized by Google

e seduttori. Così Satana fu concepito come il *tentatore*, ὁ πειράζων. Agente mediato, dispensando malattie e sventure, egli tenta, nel Prologo di Giobbe, di togliere l'uomo pio al servizio del Signore: agente immediato, il consiglio seduttore dato (secondo 1, Mos. 3) dal serpente ai primi uomini, fu di buon ora considerato come una suggestione del diavolo (Sap., 2, 24; Giov. 8, 44; Apocal., 12, 9).

L'idea della tentazione (נסה, LXX: πειράζειν) era invalsa nell'antico ebraismo in rapporto a Dio medesimo, il quale poneva alla prova i suoi eletti, come Abramo (1 Mos., 22, 1) e il popolo d'Israele (2 Mos. 16, 4 ed altrove); oppure in una giusta collera, spingeva gli uomini ad azioni funeste (2 Sam., 24, 1). Ma svolta che fu l'idea di Satana, si tolse a Dio la tentazione, la quale, come si cominciava ad accorgersi, non era compatibile con la bontà assoluta di Dio (vedasi Giac., 1, 13) e la si addossò a Satana stesso. Da quel momento, è lui che ottiene da Dio di porre, coi patimenti, Giobbe alla prova più pericolosa; il pensiero criminoso di Davide di conoscere il numero del suo popolo, pensiero che, nel secondo libro di Samuele, veniva ancora attribuito all'ira di Dio, è posta a carico del diavolo nei Paralipomeni (1, 22, 1) che sono più recenti; e la stessa prova benevola, alla quale, secondo la Genesi, Iddio sottomise Abramo, quando richiese da lui il sacrifizio del proprio figlio, fu considerata, secondo l'opinione giudaica successiva, quale opera di Dio, bensì, ma dovuta a una suggestione di Satana [1]). Nè questo bastò: si immaginarono scene in cui il diavolo si oppone personalmente, con una tentazione, ad Abramo che muove a sacrificare Isacco, e in cui egli tenta il popolo d'Israello, assente Mosè [2]).

Così i personaggi più più ragguardevoli dell'antichità ebraica, ad il popolo stesso d'Israello, erano stati tentati, da Dio secondo l'antica opinione, dal diavolo secondo l'opinione posteriore.

[1]) Vedasi il passo citato in Fabricius, *Cod. pseudepigr.* V. T., pag. 395 de Gemara Sanhedrin.

[2]) Ibid. 396. Quando Abramo uscì per sacrificare il proprio figlio, conformemente all'ordine di Jehova,— « antevertit eum Satanas in via, et tali colloquio cum ipso habito a proposito eum avertere conatus est, etc.» Schemoth R. 41 (in Wetstein, su questo passo di Matteo): « Cum Moses in altum ascenderet, dixit Israeli: Post dies XL hora sexta redibo. Cum autem XL illi dies elapsi essent, venit Satanas, et turbavit mundum, dixitque: Ubi est Moses, magister vester? mortuus est.» È degno di nota che anche qui la tentazione avviene dopo un intervallo di quaranta giorni.

Digitized by Google

Dopo questo, che cosa di più naturale del supporre che Satana si avventurasse ad attaccare, prima d'ogni altro, il Messia, capo di tutti i giusti, rappresentante e difensore del popolo di Dio [1])? supposizione che in fatti noi troviamo annoverata fra le opinioni dei rabbini [2]), e più precisamente espressa, secondo la tendenza del giudaismo posteriore a raffigurare le cose sotto forme materiali, da un'apparizione corporea e da un dialogo personale.

Se poi cercavasi in qual luogo potesse Satana più opportunamente intraprendere cotesta tentazione contro il Messia, il deserto suggerivasi da sè per più di un titolo. Non solo da Azazele (3 Mos., 16, 8. 10) ed Asmodeo (Tob., 8, 3) fino ai demoni cacciati da Gesù (Matt., 12, 43), il deserto è il soggiorno formidabile delle potenze infernali, ma esso era puranco il luogo in cui il popolo d'Israello, questo *figlio collettivo di Dio*, era stato soggetto a tentazione [3]). A questo si aggiunge che Gesù stesso amava talvolta ritirarsi, per darsi alla tranquilla contemplazione e alla preghiera, in luoghi solitari (Matt.,

[1]) Così reputa Fritzsche, in Matt. pag. 173. Ciò che egli dice nel titolo stesso pag. 151 è di una giustezza sorprendente: Quod in vulgari Judæorum opinione erat, fore, ut Satanas salutaribus Messiæ consiliis omne modo, sed sine effectu tamen, nocere studerat, id ipsum Jesu Messiæ accidit. Nam quem is ad exemplum illustrium majorum quadraginta dierum in deserto loco egisset jejunium, Satanas eum convenit, protervisque atque impiis.... consiliis ad iniquitatem deducere frustra conatus est.

[2]) Schöttgen, *Horæ*, 2, 538, cita secondo *Fini* flagellum Judæorum, 3, 35 un passo di Pesikta: « Ait Satan: Domine, permitte me tentare Messiam et ejus generationem. Cui inquit Deus: Non haberes ullam adversus eum potestatem. Satanas iterum ait: Sine me, quia potestatem habeo. Respondit Deus: Si in hoc diutius perseverabis, Satan, potius (te) de mundo perdam quam aliquam animam generationis Messiæ perdi permittam.» Questo passo prova almeno che una tentazione intrapresa dal diavolo contro il Messia non era estranea alla sfera delle idee giudaiche. L'autore del passo citato, suppone, gli è vero, che la domanda di Satana fu respinta: ma, una volta che tal idea fu posta in campo, altri ammisero che il permesso venisse accordato.

[3]) Nel 5 Mos. 8, 2 (LXX) queste parole sono indirizzate al popolo: *E ricordati di tutto il cammino per lo quale il Signore Dio tuo ti ha condotto questi 40 anni per lo deserto, per affliggerti, e per tentarti, e per conoscere ciò che è nel cuor tuo: se tu osserverai i suoi comandamenti o no:* Μνησθήσῃ πᾶσαν τὴν ὁδὸν, ἣν ἤγαγέ σε Κύριος ὁ θεός σου τοῦτο τεσσαρακοστὸν ἔτος ἐν τῇ ἐρήμῳ ὅπως κακώσῃ σε, καὶ πειράσῃ σε, καὶ διαγνωσθῇ τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, εἰ φυλάξῃ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, ἢ οὔ.

Digitized by Google

14, 13; Marco 1, 35; Luca 6, 12; Giov., 6, 15); disposizione questa che non potè che accrescersi dopo la sua consacrazione al ministero messiaco. Sarebbe quindi possibile, come ammettono alcuni teologi [1]), che un soggiorno di Gesù nel deserto, dopo il suo battesimo, non però certamente di quaranta giorni, avesse servito di fondamento storico al nostro racconto. Anche senza questa considerazione tuttavia, non solo la scelta del luogo si spiegherebbe coll'osservazione fatta più sopra, ma si potrebbe eziandio rendersi ragione della scelta del tempo, osservando che nulla di più naturale del far subire una simile prova al Messia, nel momento in cui, novello Ercole al bivio, egli stava per entrare nell'età matura e nel suo ministero messiaco.

Ma che cosa doveva fare il Messia nel deserto? Mosè, il primo salvatore, quand'era sul monte Sinai (2 Mos., 34, 38; 5 Mos., 9, 9) si sottomise al santo esercizio del digiuno; ugualmente il Messia, secondo salvatore, dovette assoggettarsi ad una simile mortificazione. Alla quale ipotesi si venne tanto più facilmente, in quanto che il digiuno poteva somministrare l'introduzione più opportuna alla prima tentazione, nella quale agiva la fame. Il tipo di Mosè, a cui aggiungevasi anche quello di Elia (1 Reg., 19, 8), determinava eziandio la durata di questo digiuno nel deserto, poichè entrambi avevano digiunato quaranta giorni: il numero quaranta rappresenta d'altronde una certa parte, come numero sacro, nell'antichità ebraica [2]). I quaranta giorni della tentazione di Gesù sembrano anzi, secondo la giusta osservazione di Olshausen, essere, su di una scala ridotta, la stessa cosa dei quaranta anni di prova del popolo d'Israello nel deserto, i quali a loro volta corrispondevano, sotto forma di punizione, ai quaranta giorni che gli esploratori avevano passati nella terra di Canaan (4 Mos., 14, 34).

Che infatti, nella tentazione di Gesù, siasi tenuto calcolo speciale delle tentazioni subite dal popolo nel deserto, lo dimostra la circostanza che tutti i passi della scrittura allegati da Gesù contro Satana sono presi dalla descrizione sommaria del viaggio degli Israeliti nel deserto (5 Mos., 6 e 8). Anche l'apostolo Paolo (1 Cor., 10, 6 e seg.)

[1]) Ziegler., in Gabler's, *n. theol. Journ.* 5, pag. 201; Theile nella *Biograph. Jesu*, § 23.

[2]) Vedi Wetstein pag. 270; De-Wette, *Kritik der Mosaischen Geschichte*, p. 245, lo stesso, nei *Daub's und Creuzer's Studien*, 5, pag. 245; Bohlen, *Genesis*, pag. 53 e seg.

Digitized by Google

enumera una serie di particolari relativi alla condotta degli Israeliti nel deserto, con le punizioni che Iddio loro inflisse, e premunisce i cristiani contro una simile condotta, dicendo (v. 6 e 11) che quelle pene inflitte agli antichi lo furono per servir di *figure*, τύποι, a coloro che vivono ai suoi tempi, nella fine dei *secoli*, τέλη τῶν αἰώνων, affinchè colui che è in piedi si guardi dal cadere.

È difficile ammettere che questa sia una opinione privata e puramente accidentale dell' apostolo. Ma queste dure prove del popolo condotto da Mosè, come in generale tutto ciò che a Mosè si riferisce, sembrano essere state considerate come simboli delle prove, le quali, nella catastrofe cui doveva produrre il Messia, attendevano i suoi partigiani, e principalmente lo stesso Messia loro capo. Quest' ultimo qui ci si mostra quale l'antitipo del popolo, perocchè egli dovesse superare gloriosamente tutte le tentazioni alle quali il popolo aveva soggiaciuto.

Il popolo d'Israello era stato particolarmente messo alla prova colla fame nel deserto: di modo che, la prima tentazione del Messia trovavasi già anticipatamente determinata [1]). Così pure, fra le differenti tentazioni alle quali i rabbini raccontano che Abramo venisse assoggettato, figura generalmente la fame [2]). Se Satana invita Gesù, nei termini riferiti dagli evangelisti, a procurarsi arbitrariamente il soddisfacimento della fame, in luogo di attenderlo con confidenza da Dio, non è da stupirsene; poichè, oltre l'idea fornita dalla natura petrosa del deserto, si ricorderà quanto fosse comune il dire, di un oggetto che totalmente mancava, *che le pietre lo producano* (Matt., 3, 9; confrontisi Luca 19, 40) e come la pietra ed il pane formassero, nel linguaggio, una antitesi comunemente usata (Matt., 7, 9). La risposta data da Gesù risponde a questa suggestione e appartiene allo stesso contesto dal quale sembra essersi formata tutta la prima tentazione: poichè Gesù qui a Satana risponde ciò che (secondo 5 Mos., 8, 3) il popolo d'Israello aveva dovuto apprendere dalla tentazione della fame, tentazione che da esso non sopportata, lo aveva indotto a mormorare: che cioè *l'uomo non vivrà soltanto di pane*, ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος κτλ.

[1]) 5 Mos. 8, 3 (continuazione di ciò che è citato a pag. 421 nota 3). *Ed egli ti fece soffrire e ti affamò*, καὶ ἐκακωσέ σε καὶ ἐλιμαγχόνησέ σε, κτλ.

[2]) Vedasi Fabricius, *Cod. pseudepigr.* V. T. pag. 598 e seg.

Digitized by Google

Ma una tentazione non bastava. Per Abramo, i rabbini ne annoveravano dieci; eran troppe per una esposizione drammatica come quella che abbiamo nei vangeli, e fra i numeri inferiori, nessuno più presto offerivasi del sacro numero tre. Tre volte, nell'angoscia dell'anima sua, Gesù, a Getsemani, si staccò dai suoi discepoli (Matt., 26); tre volte Pietro rinnegò il suo maestro (ibid.), e tre volte Gesù pose in dubio l'amore che Pietro gli portava (Giov., 21). Nel passo rabbinico ove il diavolo tenta personalmente Abramo, il patriarca impegna seco lui tre lotte, e questa scena è analoga a quella dei vangeli pel modo con cui le due parti si attaccano e si difendono con passi del vecchio testamento [1]).

La seconda tentazione (secondo Matteo) non era determinata, come la prima, dal legame con ciò che precede: essa apparisce adunque d'improvviso, e la sua scelta può sembrare fortuita ed arbitraria. Ciò è forse vero quanto alla forma; ma quanto alla sostanza essa trovasi in esatto rapporto colla precedente, perchè, al pari di essa, attinta alla condotta del popolo ebreo nel deserto.

Il popolo (5 Mos., 6, 16) era stato ammonito di non più tentare Iddio, come lo aveva tentato a Massa; ammonimento che (1 Cor., 10, 9) è dato pure ai membri della nuova alleanza, ma con un'allusione più diretta al 4, Mos., 21, 4 e seg. e con rapporto a Cristo. E però questo

[1]) In Gemara Sanh, dopo quanto fu citato, pag. 459, nota 2, si legge il colloquio seguente fra Abramo e Satana:

1. Satanas: Annon tentare te (Deum) in tali re ægre feras? Ecce erudiebas multos.... labantem erigebant verba tua.... quum nunc advenit ad te (Deus taliter te tentans) nonne ægre ferres? (Giob. 4, 2 — 5).

Cui respondit Abraham: Ego in integritate mea ambulo (Salmo 26, 11).

2. Satanas: Annon timor tuus, spes tua (Giob. 4, 6)?

Abraham: Recordare quæso, quis est insons, qui perierit (v. 7)?

3. Quare cum videret Satanas se nihil proficere, nec Abraham sibi obedire, dixit ad illum: Et ad me verbum furtim allatum est (v. 12), audivi... pecus futurum esse pro holocausto (Gem. 22, 7), non autem Isaacum.

Cui respondit Abraham: Hæc est pœna mendacis, ut etiam cum vera loquitur, fides ei non habeatur.

Sono ben lontano dal sostenere che questa esposizione rabbinica sia stata il tipo della nostra storia della tentazione: ma siccome, d'altra parte, non si può nemmeno provare che tali esposizioni sieno state imitazioni dei racconti del nuovo testamento, la formazione, supposta indipendente, di narrazioni così analoghe dimostra con sufficiente chiarezza quanto esse potessero facilmente nascere di per sè dalla premessa, una volta data.

Digitized by Google

grave peccato, a cui l'antico popolo di Dio avea soggiaciuto, il Messia doveva egli pure essere eccitato a commetterlo, perchè egli riparasse l'infrazione del popolo colla sua vittoria su questa tentazione. Ora la condotta del popolo, caratterizzata dall'espressione, *tentare il Signore*, ἐκπειράζειν Κύριον, era stata motivata dalla mancanza di acqua, ed era col mormorare che esso aveva tentato Iddio. Ciò alla leggenda posteriore non parve rispondesse completamente all'espressione; cercossi qualche cosa di più conveniente, e da questo punto di vista nulla s'addiceva meglio allo scopo, di quanto leggiamo nella nostra storia della tentazione; poichè, che cosa potremo noi più propriamente chiamare, *tentare Iddio*, se non il calcolare sul suo ajuto straordinario in un atto così stravagante qual è quello suggerito da Satana a Gesù nella seconda tentazione? Nè ad arbitrio fu scelto il salto dalla sommità del Tempio come esempio di tale temerità: poichè l'autore di questo brano della leggenda potè scorgere un eccitamento ad un atto così temerario nel passo del salmo 91, 11 e seg. che qui vien posto in bocca di Satana; questo passo dice che colui il quale trovasi sotto la protezione di Jehova (e questo protetto è il Messia) sarà portato sulle mani dagli angioli, affinchè il suo piede non abbia ad urtare in qualche pietra. L'espressione *portare sulle mani*, αἴρειν ἐπι χειρῶν, per evitar di cadere, προσκόπτειν, sembrava indicare una caduta dall'alto, e poteva far credere che il Messia, protetto di Dio, avesse il potere di precipitarsi da una grande altezza senza riportarne lesione. Da quale altezza? Riguardo a ciò, poichè si trattava del Messia, nessun dubbio era possibile. All'uomo pio, e quindi al Messia, capo di tutte le anime pie, è accordato, secondo il salmo 15, 1 seg., 24, 3 seg., lo speciale privilegio di poter recarsi sul monte santo di Jehova e di fermarsi nel ricinto consacrato. Con un metodo deduttivo così temerario come quello che dal salmo citato derivò la seconda tentazione, la sommità del Tempio ben potè essere considerata come il luogo elevato donde il Messia poteva lasciarsi cadere senza riportarne alcuna offesa.

La terza tentazione subita da Gesù, quella della adorazione del diavolo, sembra non esista fra le tentazioni dell'antico popolo di Dio. Ma una delle seduzioni le più pericolose alle quali gli Israeliti avevano soggiaciuto nel deserto, è appunto la seduzione dell'idolatria, e l'apostolo Paolo (1 Cor., 10, 7) la cita fra le figure che devono servire d'ammonizione ai cristiani. Non solo questa seduzione, in un passo

Digitized by Google

più sopra citato [1]), viene attribuita alla suggestione diretta del diavolo, ma, nelle idee posteriori dei giudei, l'idolatria era divenuta per lo appunto l'adorazione del diavolo (Baruc 4, 7; 1 Cor., 10, 20). Ora in qual modo doveva egli il Messia essere tentato all'adorazione del diavolo? Comunemente rappresentavasi il Messia come quegli che, re del popolo giudaico, era destinato in pari tempo a divenire il signore delle altre nazioni, e Satana come il sovrano dei pagani, che doveva esser vinto dal Messia [2]). Il dominio del mondo, cui, secondo l'opinione cristianizzata di quel tempo, il Messia doveva conquistare con lunghi sforzi, in parte dolorosi, venivagli offerto a buon prezzo da Satana pur ch'ei gli pagasse il tributo dell'adorazione. A questa tentazione, Gesù risponde colla massima che *bisogna servire Iddio solo*, massima che già era stata inculcata (5 Mos. 6, 13) agli Israeliti in riguardo alla loro trasgressione; e con questa lo rimanda sconfitto.

Matteo e Marco terminano il racconto della tentazione, dicendo che gli angeli si approssimarono a Gesù, e lo ristorarono con cibi dopo il lungo digiuno e le faticose tentazioni; quest'aggiunta ha il suo tipo in parte nell'angelo il quale (secondo 1 Reg., 19, 5. 6) aveva portato cibi ad Elia, innanzi il digiuno di quaranta giorni, come qui al Messia, dopo il digiuno medesimo; in parte, nella manna che acquetò la fame del popolo nel deserto e che fu chiamata *pane degli angeli*, ἄρτος ἀγγέλων (Salmo 78, 25; LXX; confr. Sap., 16, 20) [3]).

[1]) Pag. 419, nota 1.

[2]) Bertholdt, *Christolog. Judæorum Jesu ætate*, § 36, note 1 e 2; Fritzsche, *Comm. in Matth.* pag. 169 e seg.

[3]) Confr. con l'esposizione precedente, quelle di Schmidt, di Fritzsche, di Usteri, colle quali essa è in un perfetto accordo e che sono riferite al § 54, nota 1—3, pag. 407, e De-Wette, *Exeg. Handb.* 1, 1, pag. 41 e seg.

Digitized by Google

NOTE CRITICHE AL CAPITOLO SECONDO.

Prima di entrare nella critica di questo Capitolo ci conviene metter sott'occhio dei lettori quanto si dice nel capo III del vangelo di S. Matteo. In quel capo è detto: « Or in quei giorni venne Giovanni Battista, predicando nel deserto della Giudea, e dicendo: Ravvedetevi, perciocchè il regno dei cieli è vicino. Perciocchè questo *Giovanni* è quel del quale fu parlato dal profeta Isaia, dicendo: *Vi è* una voce di uno che grida nel deserto: acconciate la via del Signore, addirizzate i suoi sentieri. Ov'esso Giovanni aveva il suo vestimento di pel di cammello, ed una cintura di cuoio intorno ai lombi; e il suo cibo erano locuste e mele salvatica. Allora Gerusalemme e tutta la Giudea, e tutta la contrada d'intorno al Giordano, uscirono a lui. Ed erano battezzati da lui nel Giordano, confessando i lor peccati. Or egli, veggendo molti de'Farisei, e de' Sadducei, venire al suo battesimo, disse loro: Progenie di vipere, chi vi ha mostrato di fuggire dall'ira a venire? Fate adunque frutti degni della penitenza. E non pensate di dir fra voi stessi: Noi abbiamo Abrahamo per padre; perciocchè io vi dico, che Iddio può, eziandio da queste pietre, far sorgere dei figliuoli ad Abrahamo. Or già è ancora posta la scure alla radice degli alberi; ogni albero adunque, che non fa buon frutto, sarà di presente tagliato, e gittato nel fuoco. Ben vi battezzo io con acqua, a penitenza; ma colui che viene dietro a me è più forte di me, le cui suole io non son degno di portare; egli vi battezzerà con lo Spirito

Digitized by Google

Santo e col fuoco. Egli ha la sua ventola in mano, e monderà interamente l'aia sua, e raccoglierà il suo grano nel granaio, ma arderà la paglia col fuoco inestinguibile. Allora venne Gesù di Galilea al Giordano a Giovanni, per esser da lui battezzato. Ma Giovanni lo divietava forte, dicendo: Io ho bisogno di esser battezzato da te, e tu vieni a me! E Gesù, rispondendo, gli disse. Lascia al presente; perciocchè così ci conviene adempiere ogni giustizia. Allora egli lo lasciò *fare*. E Gesù, tosto che fu battezzato, salì fuor dell'acqua: ed ecco, i cieli gli si apersero, ed egli vide lo Spirito di Dio scendere in somiglianza di colomba, e venir sopra *di* esso. Ed ecco una voce dal cielo, che disse: Questo è il mio diletto Figliuolo, nel quale io prendo il mio compiacimento ».

Questo è il racconto del fatto. Or sopra questo fatto lo Strauss impianta le seguenti questioni:

Gli Ortodossi dicono, che Gesù, mediante il battesimo di Giovanni, volle farsi consacrare alla sua missione messiaca; ma il Battista non la pensava così; poichè s'egli avesse riguardato il suo battesimo come una consacrazione necessaria per il Messia, ei non si sarebbe rifiutato a compierlo sulla persona di Gesù.

Gesù cadeva in simulazione aderendo ad un rito sorto di recente, il quale esprimeva l'aspettazione di un altro Messia venturo, mentr' era convinto di essere egli stesso il Messia presente.

Se Gesù volle fare esperimento di Dio, cioè s'egli aspettava un segno soprannaturale che testificasse essere egli stesso il Messia, questo era un *tentare il Signore*.

Per ultimo, Gesù assoggettandosi al battesimo o cadde in ipocrisia e temerità, o non aveva il convincimento del suo proprio carattere messiaco.

Il battesimo di Giovanni, considerato dal lato della penitenza, implica delle difficoltà ancora più gravi; perciocchè si vuol sapere se Gesù confessò dei peccati, come quel battesimo portava.

La conclusione del paragrafo 48, che è la conseguenza delle precedenti questioni, è questa:

« Qui per tanto, altro non ci resta se non ammettere che Gesù, come all'atto del Battesimo, non poteva ritenere sè stesso per il Messia, così pure, per quanto riguarda la penitenza, potesse benissimo riguardarsi fra i più eccellenti in Israele, senza tuttavia volersi escludere per questo da quanto è detto in Giobbe 4, 18, 13, 15. Contro della quale ipotesi ben poco si potrebbe obiettare dal lato storico; poichè le parole: *chi di voi mi convince di peccato?* potevano riferirsi sia a peccati palesi, sia al tempo posteriore del materno

Digitized by Google

sviluppo di Gesù; del resto, la scena del suo dodicesimo anno non varrebbe per sè stessa a comprovare uno sviluppo morale scevro da macchie, quand'anco essa fosse storicamente vera ».

Ora volendo stare al racconto storico, completato dagli altri evangeli, si troverebbe che il Battista conosceva la missione del Cristo, che Gesù conosceva il suo proprio carattere di Messia, e che il battesimo che Gesù riceveva dalle mani di Giovanni era da una parte una sottomissione al rito, dall'altra la circostanza provvidenziale in cui la divinità di Gesù doveva essere testimoniata da un sogno soprannaturale, come realmente avvenne. E non vi ha questioni da impiantare nè punti da discutere, nè difficoltà da vincere. Le questioni, e le discussioni, e le difficoltà nascono dal pregiudizio di volere spiegare naturalmente il racconto di un fatto che includa caratteri soprannaturali.

Considerato tutto da questo punto di vista, i paragrafi 51 e 52 divengono sforzi di filosofia e di teologia per ispiegare ciò che non vuolsi accettare, quale è, nel racconto evangelico.

Al paragrafo 53 comincia la critica sul luogo ad epoca della tentazione di Gesù. Su questo fatto del Vangelo ecco le parole di Matteo al capo IV:

« Allora Gesù fu condotto dallo spirito nel deserto, per essere tentato dal diavolo. E dopo che ebbe digiunato quaranta giorni e quaranta notti, alla fine ebbe fame. E il tentatore, accostatoglisi, disse: Se pur tu sei figliuol di Dio, di che queste pietre divengano pani. Ma egli, rispondendo, disse: L'uomo non vive di pan solo, ma d'ogni parola che procede dalla bocca di Dio. Allora il diavolo lo trasportò nella santa città, e lo pose sopra l'orlo del tetto del tempio, e gli disse: Se pur sei figliuol di Dio, gittati giù, perciocchè egli è scritto: Egli darà ordine ai suoi angeli intorno a te: ed essi ti torranno nelle loro mani, che talora tu non t'intoppi dal piè in alcuna pietra. Gesù gli disse: Egli è altresì scritto: non tentare il Signore Iddio tuo. Di nuovo il diavolo lo trasportò sopra un monte altissimo, e gli mostrò tutti i regni del mondo, e la lor gloria. E gli disse: io ti darò tutte queste cose, se gittandoti *in terra*, tu mi adori. Allora Gesù gli disse: Va, Satana, conciossiacchè egli sta scritto: adora il Signore Iddio tuo, e servi a lui solo. Allora il diavolo lo lasciò; ed ecco degli angeli vennero a lui, e gli ministravano ».

Nel vangelo di Marco, su questo fatto si legge solamente: al capo I. « E tosto appresso lo Spirito lo sospinge nel deserto. E fu quivi nel deserto quaranta giorni, tentato da Satana, e stava con le fiere, e gli angeli gli ministravano ».

Finalmente al capo IV del vangelo di Luca leggesi:

Digitized by Google

« Or Gesù ripieno dello Spirito Santo, se ne ritornò dal Giordano; e fu sospinto dallo Spirito nel deserto; e fu *quivi* tentato dal diavolo quaranta giorni; e in quei giorni non mangiò nulla; ma, dopo che quelli furon compiuti, infine egli ebbe fame, e il diavolo gli disse: se tu sei il figliuol di Dio, di a questa pietra che divenga pane. E Gesù gli rispose, dicendo: Egli è scritto: l'uomo non vive di pan solo, ma d'ogni parola di Dio. E il diavolo menatolo sopra un alto monte, gli mostrò in un momento di tempo tutti i regni del mondo. E il diavolo gli disse: Io ti darò tutta la potestà *di* questi *regni* e la gloria loro; perciocchè ella mi è stata data in mano ed io la do a cui voglio. Se dunque tu mi adori, tutta sarà tua. Ma Gesù, rispondendo, gli disse: Vattene indietro da me, Satana. Egli è scritto: Adora il Signore Iddio tuo, e servi a lui solo. Egli lo menò ancora in Gerusalemme, e lo pose sopra l'orlo del tetto del tempio: e gli disse: Se tu sei il figliuolo di Dio, gittati giù di qui; perciocchè egli è scritto: Egli darà commissione di te ai suoi angeli, che ti guardino. Ed essi ti leveranno nelle lor mani, che talora tu non t'intoppi del pie' in alcuna pietra. E Gesù, rispondendo, gli disse: Egli è stato detto: non tentare il Signore Iddio tuo. E il diavolo finita tutta la sua tentazione si partì da lui, infino ad un certo tempo ».

Il quarto vangelo non parla della tentazione, dal che lo Strauss deduce; o egli la tralasciò a bella posta, perocchè dommaticamente a lui ripugnasse: o essa non trovavasi nella sfera delle tradizioni a cui l'evangelista attingeva. A noi non pare, e ripetiamo che i vangeli si completano, e che poteva esser tralasciato nel quarto vangelo un fatto rapportato nei tre precedenti.

Ma la maggiore difficoltà sorge ove si voglia conciliare il quarto vangelo con gli altri tre, e trovare il tempo dove porre i quaranta giorni del deserto. E ci pare chiarissimo che quei quaranta giorni debbano porsi prima del versetto 19, a cui fa seguito la narrazione di quanto al Battista era avvenuto: e ci pare anzi che in questa guisa non siavi contradizione di sorta, e che la storia proceda ordinatamente.

Nel paragrafo 53 lo Strauss trova a ridire sull'ordine del racconto diverso nei tre evangelii, ma egli stesso non sa dare, come si vede dal suo ragionamento, molta importanza a quella diversità, tanto che non ne cava seri argomenti per impugnare la narrazione evangelica. È nel paragrafo 54 che la critica divien più severa. E la prima domanda è questa: a qual fine la tentazione? l'autore non la crede nè ragionevole nè conveniente. L'apostolo Paolo nella seconda lettera agli ebrei dice: « E non vi è creatura occulta davanti a colui al quale abbiamo da render ragione; anzi tutte le cose son nude, e scoperte agli occhi suoi. Avendo dunque un gran sommo sacerdote,

Digitized by Google

ch'è entrato nei cieli, Gesù, il figliuol di Dio, ritegniamo fermamente la confessione. Perciocchè noi non abbiamo un sommo sacerdote, che non possa compatire alle nostre infermità; anzi che è stato tentato in ogni cosa simigliantemente, senza peccato. Accostiamoci adunque con confidenza al trono della grazia, acciocchè ottegniamo misericordia e troviam grazia, per soccorso opportuno. Capo IV. 13, 14, 15, 16. » Questo passo dell'aposlolo Paolo spiega la ragione della tentazione; e se non è soddisfacente per tutti, la colpa non è dell'apostolo, ma di chi non vuole accontentarsi. Se il Cristo doveva essere di esempio a tutti; e se doveva ispirare confidenza ai redenti nella sua misericordia e clemenza, egli doveva insegnarci come resistere alla tentazione, ciò che fece appunto con l'esempio suo.

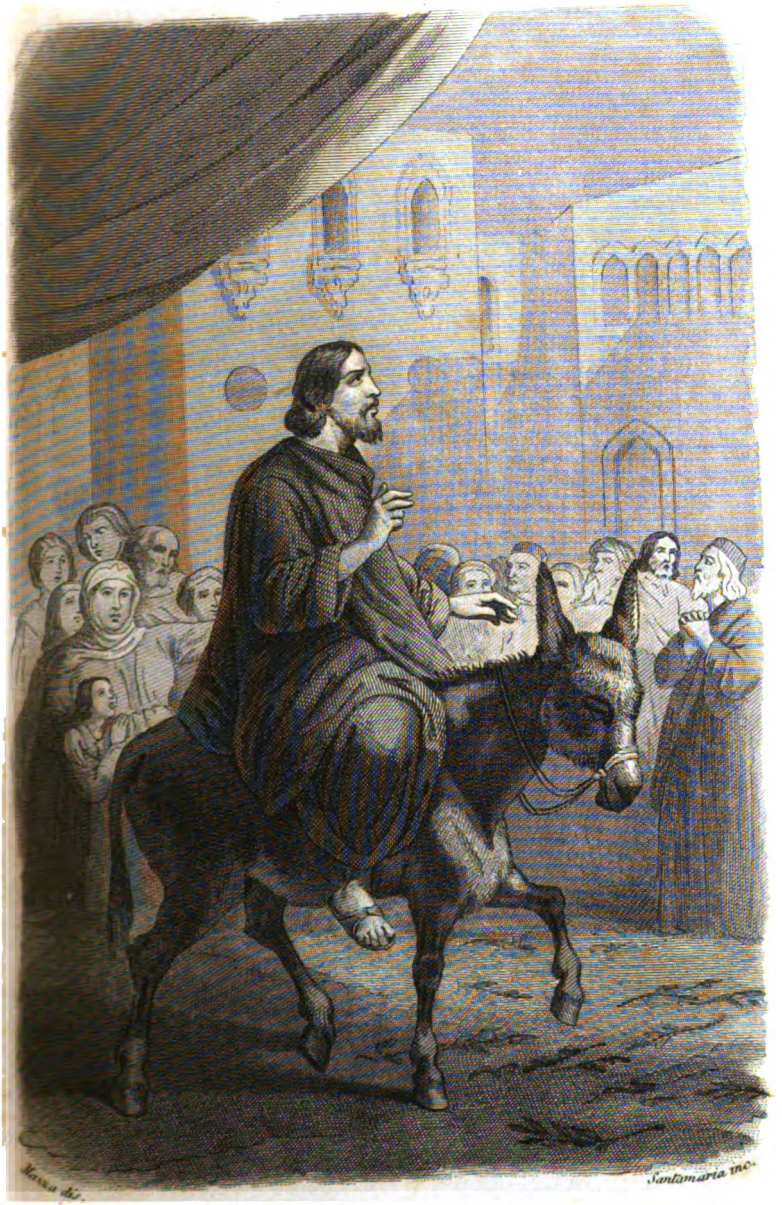
La questione sull'esistenza o non esistenza degli angeli e dei diavoli, cacciata dallo Strauss in questo capitolo, ci pare fuori di proposito, quindi non entriamo a trattarla; e ci limitiamo a far vedere che tutte le contradizioni spariscono, e che ogni fatto di questa parte del paragrafo si spiega quando si ammetta che il diavolo sapeva che un redentore doveva venire, che non conosceva se Gesù fosse quello, e che dai fatti precedenti di Gesù poteva sospettar che lo fosse. Il genere delle tentazioni non ci par poi criticabile perciocchè il diavolo attaccava le parti più deboli dell'umanità, cioè lo spegnere la fame, il mostrar fiducia in Dio, l'invaghirsi del possesso di tutti i regni del mondo. Vi ha poi sapienza grandissima nell'ultima tentazione, dove è veramente un sublime insegnamento all'umanità, la quale non deve per ricchezze mondane genuflettersi dinanzi allo spirito del male.

Non sono serii gli argomenti del modo come il diavolo facesse vedere a Cristo i regni della terra, e come gli angeli portassero a Gesù da mangiare. Chi conosce le dottrine teologiche circa gli angeli ed i diavoli, e ciò che essi possono con la loro scienza della natura, saprà spiegarsi tutto questo e non troverà difficoltà alcuna a creder possibile tutto il racconto evangelico sulla tentazione.

I paragrafi 55 e 56 solo lo sforzo filosofico per ispiegare il vangelo. Sforzo vano, perciocchè non ispiegan nulla, e riescono ad ammettere ciò che il vangelo non dice, anzi ciò che al vangelo contradice, senza ragione, o fondamento di sorta.

Digitized by Google

Digitized by Google



Ingresso di Gesù in Gerusalemme.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO TERZO.

TEATRO E CRONOLOGIA DELLA VITA PUBBLICA DI GESÙ.

§ 56.

Divergenza fra i sinottici e Giovanni sul teatro ordinario del ministero di Gesù.

Secondo i sinottici Gesù, nato, in vero, a Betlemme in Giudea, ma educato a Nazaret in Galilea, non aveva lasciata quest'ultima provincia che nel breve intervallo trascorso dal suo battesimo fino all'arresto di Giovanni Battista. Tosto dopo quest'ultimo avvenimento, egli vi ritornò, e insegnando, facendo guarigioni, chiamando discepoli, cominciò il suo ministero, di maniera che, pur percorrendo la Galilea egli tenne, per centro dell'opera sua, Cafarnao, sulla riva nord-ovest del lago di Galilea, invece di Nazaret, che fino allora era stata la sua residenza (Matt. 4, 12—15 e passi paralleli). Su questo punto, Marco e Luca recano varie particolarità che non sono in Matteo, e quanto essi hanno di comune con lui trovasi in parte distribuito in un ordine diverso. Tuttavia essi non differiscono da lui riguardo al cerchio geografico che essi fanno percorrere a Gesù: quindi l'esposizione di Matteo può qui, senza difficoltà, servire di base.

Anzitutto, secondo lui, gli avvenimenti succedonsi in Galilea ed in parte nella stessa Cafarnao, fino al passo (8, 18) ove Gesù traversa il lago

Digitized by Google

di Galilea; ma appena toccata la riva orientale egli ritorna a Cafarnao (9, 1). Qui prende posto una serie di scene unite l'una all'altra con brevi transizioni, come *partendo di là*, παράγων ἐκεῖθεν (9, 9. 27) in *allora*, τότε (v. 14), *mentre egli così parlava*, ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος (v. 18) transizioni che non indicano uno spostamento considerevole, come sarebbe un cangiamento di provincia, che l'autore è solito indicare con molta maggior precisione. L'espressione: *Gesù percorse tutte le città.... insegnando nelle loro sinagoghe*, περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας... διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν (9, 35) è evidentemente una ripetizione della frase *Gesù percorse tutta la Galilea insegnando nelle loro sinagoghe*, καὶ περιῆγεν ὅλην τὴν Γαλιλαίαν ὁ Ἰησοῦς διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, (4, 23); quindi non si tratta che di una escursione nella Galilea. Il messaggio di Giovanni Battista, capitolo 11, è ricevuto da Gesù, probabilmente pure in Galilea: tale almeno sembra l'opinione del narratore, dacchè in quest'occasione ei riferisce che Gesù lagnossi delle città di Galilea. Quando Gesù propone le parabole, egli trovasi, senza dubbio, sulla spiaggia del mare di Galilea, e siccome si parla della sua casa, οἰκία (v. 1), probabilmente nelle vicinanze di Cafarnao. Dopo aver visitato Nazaret, la sua città nativa (13, 53 e seg.) ei traversa il lago (14, 13), portandosi, secondo Luca (9, 10) nella contrada di Betsaida (Julias); e di là, dopo la moltiplicazione miracolosa dei pani, ripassa tosto sulla riva occidentale (14, 34). Indi egli si reca all'estremità più settentrionale della terra di Giudea, al confine della Fenicia (15, 21); ma, subito dopo, ritorna al lago di Galilea (v. 29), per acqua si porta alla riva orientale, nella contrada di Magdala (v. 39); indi raggiunge, al nord, la contrada di Cesarea di Filippo (16, 13) in prossimità al Libano, fra i primi poggi del quale devesi senza dubbio cercare la montagna della trasfigurazione (17, 1). Dopo avere errato ancora per qualche tempo co' suoi discepoli in Galilea (17, 22), dopo aver visitato un'altra volta Cafarnao (v. 24), egli abbandona la Galilea (19, 1) per di là recarsi, giusta l'interpretazione più verosimile [1]), traverso la Perea, in Giudea (viaggio che, secondo Luca, 9, 52, egli sembra aver fatto per la terra di Samaria). Al v. 20, 17, egli è in viaggio per Gerusalemme; poi traversa Gerico (v. 29); si trova (21, 1) nelle vicinanze di Gerusalemme, e vi (v. 10) entra.

Secondo i sinottici pertanto, Gesù, dal suo ritorno dopo il battesimo,

[1]) Fritzsche, pag. 591.

Digitized by Google

sino al suo ultimo viaggio a Gerusalemme, non oltrepassa i confini della Palestina settentrionale, ma fa delle escursioni nelle contrade situate a sera e mattino del lago di Galilea e del Giordano superiore, nei dominii di Erode Antipa e di Filippo, senza mai toccare nè Samaria a mezzodì (la Giudea ancor meno), nè sopratutto il territorio posto immediatamente sotto la amministrazione romana. E dentro a questi limiti, per maggiormente precisare la cosa, la regione a ponente del Giordano e del lago di Tiberiade, quindi la Galilea, la provincia di Antipa, è quella in cui Gesù esercita principalmente il suo ministero; poichè non si parla che di tre brevi escursioni sulla riva orientale del lago e di due escursioni un po' più lunghe ai confini settentrionali del paese.

Il teatro delle opere di Gesù è presentato ben diversamente nel quarto vangelo. Dopo esser stato battezzato da Giovanni Battista, Gesù recasi è vero, anche secondo questo vangelo, in Galilea per le nozze di Cana (2, 1) indi a Cafarnao (v. 12); ma, scorsi appena alcuni giorni, la prossima festa di Pasqua lo chiama a Gerusalemme (v. 13). Da Gerusalemme percorre il paese della Giudea (3, 32), donde, dopo aver esercitato per qualche tempo il suo ministero (4, 1), ritorna, per Samaria, in Galilea (v. 43). Ivi opera una guarigione miracolosa: subito dopo ritorna a Gerusalemme per una nuova festa (5, 1), ed è durante il soggiorno che in allora ei vi fece che l'evangelista riferisce una guarigione, diverse persecuzioni e vari lunghi discorsi di Gesù, fino al momento in cui egli recasi sulla riva orientale del lago di Tiberiade (6, 1) e di là a Cafarnao (v. 17, 59). Dopo di che Gesù fa alcune escursioni nella Galilea (7, 1); ma bentosto abbandona questa contrada per andare a Gerusalemme ad assistere alla festa dei tabernacoli (v. 2, 10): ed il quarto evangelista ci riporta molti suoi discorsi e variamenti nella sua posizione che appartengono a questo soggiorno in Gerusalemme (7, 10-10, 21); a questo stesso soggiorno senza parlare di una escursione fuori di Gerusalemme e della Giudea va pure immediatamente congiunto il principio del suo ministero pubblico al momento della festa della dedicazione. (10, 22). Infine Gesù si ritirò nuovamente nella Perea, ove dapprima era stato con Giovanni Battista (10, 40) e vi rimase per alcun tempo fino a che la morte di Lazzaro lo chiamò a Bethania, vicino a Gerusalemme (11, 1 e seg.); indi si ritirò ad Efraim, nelle vicinanze del deserto della Giudea (v. 54) fino all'approssimarsi della festa di Pasqua, che fu l'ultima alla quale assistette (12, 1 e seg.)

Secondo Giovanni, adunque, Gesù, prima dell'ultima festa, assistette a

Digitized by Google

quattro Pasque in Gerusalemme, ed, inoltre, fu una volta in Bethania: aveva esercitato il suo ministero per qualche tempo nella Giudea, ed in Samaria eziandio, trovandovisi di passaggio. Perchè mo', chiederassi i sinottici tacquero questi ripetuti soggiorni di Gesù in Gerusalemme e nella Giudea? Perchè rappresentarono le cose come se Gesù, prima del suo ultimo e fatale viaggio a Gerusalemme, non avesse oltrepassati i confini della Galilea e della Perea? Per molto tempo nella chiesa si trascurò questa divergenza della narrazione dei sinottici, e si credette anzi in questi ultimi tempi di poterla negare. Matteo, si disse, trasporta, è vero, fin dal principio la scena nella Galilea ed in Cafarnao, e continua il suo racconto senza parlare di viaggio alcuno nella Giudea, ad eccezione dell'ultimo; ma non bisogna da ciò conchiudere, aggiungesi, ch'egli non abbia avuto conoscenza delle opere antecedenti di Gesù nella Giudea: giacchè, siccome in questo evangelista l'ordine geografico cede completamente il passo al desiderio di seguire l'ordine delle materie, noi non possiamo sapere se molte cose che egli riferisce nella prima parte del suo libro, senza indicazione di luogo, non sieno accadute nei precedenti viaggi e soggiorni nella Giudea, quantunque, anco sapendolo, egli non l'abbia espresso [1]). Ma questo preteso sagrifizio dell'ordine geografico in Matteo altro non è, come non ha guari fu chiaramente dimostrato [2]), che una finzione dell'armonistica. Matteo riferisce con troppa cura, al cap. 4, il principio del soggiorno quasi esclusivo di Gesù in Galilea, e al cap. 19, la fine di questo soggiorno: per cui ciò che è raccontato nell'intervallo deve riguardarsi come avvenuto nella Galilea, a meno non sia indicato il contrario: e Matteo infatti segnala le escursioni che Gesù fece, per poco tempo, al di là del lago di Galilea, o fino alla frontiera settentrionale del paese; ei non avrebbe adunque omessi i viaggi ed i soggiorni nella Giudea, viaggi che furono più importanti e soggiorni dei quali alcuni furono più prolungati di quelle escursioni, se egli ne avesse saputo o voluto sapere alcun che. Si può soltanto concedere che le indicazioni più speciali delle località, le indicazioni dei luoghi e dei territorj ove Gesù esercitò il suo ministero, trovansi più d'una volta trascurate da Matteo; ma quando si tratta di dare indicazioni più ge-

[1]) Olshausen, *Bibl. Comm.*, 1 pag. 194 e seg.

[2]) Schneckenburger, *Beiträge*. pag. 38 e seg.; *Über den Ursprung* ecc. pag. 7 e seg.

Digitized by Google

nerali e di nominare i territorj e le provincie della Palestina nella cerchia delle quali Gesù esercitò il suo ministero, Matteo la pretende a pari esattezza di qualunque altro.

Bisognerà dunque adattarsi ad ammettere su questo punto una divergenza fra i sinottici e Giovanni [1]): e colui che credesi obbligato a porre fra loro d'accordo gli evangeli deve evitare che questa differenza divenga una contraddizione: cosa che non si potrà evitare fino a che non cerchisi di spiegare la discordanza, non con dati differenti che gli evangelisti avrebbero avuto sul soggiorno di Gesù, ma con differenti vedute, supposti eguali i dati dall'una parte e dall'altra. Quindi gli uni reputano che Matteo, essendo Galileo, si trovasse maggiormente a portata degli affari della Galilea, e perciò si limitasse a riferire quello che era avvenuto in questa provincia, bench'ei sapesse che Gesù aveva predicato anche a Gerusalemme [2]). Ma quale è il biografo che, essendo stato il compagno del suo eroe nelle diverse provincie, ed avendovelo veduto agire, si limiterebbe a raccontare quello che l'eroe avrebbe fatto nella provincia di esso biografo? Uno spirito provinciale così limitato non si trovò forse giammai. Così, altri preferirono credere che Matteo, scrivendo in Gerusalemme, non avesse, di tutti i discorsi ed atti di Gesù che gli erano completamente noti, ben rilevati se non quelli della Galilea, perchè ciò che era avvenuto in questa lontana provincia conoscevasi meno in Gerusalemme e voleva essere narrato a preferenza di quanto, essendo avvenuto nell'interno di Gerusalemme e nei dintorni, era ancora nella memoria degli abitanti [3]). Altri però hanno già fatto osservare [4]) che nulla prova che il vangelo di Matteo fosse destinato ai soli cristiani della Giudea o di Gerusalemme; che, anche supposto ciò, una indicazione esatta di quello che era avvenuto nella patria dei lettori non avrebbe potuto sembrare superflua; che infine (argomento che vale pure contro il penultimo tentativo di spiegazione) Marco e Luca limitano anch' essi del paro le escursioni di Gesù alla Galilea; la qual cosa non si potrebbe spiegare, poichè evidentemente essi non scrivevano soltanto per

[1]) De-Wette, *Einleitung in das N. T.* § 98 e 106.
[2]) Paulus, *Exeg. Handb.* 1, a, pag. 39.
[3]) Guerike, *Beiträge zur Einleitung in das N. T.* pag. 53.
[4]) Schneckenburger, *Über den Ursprung*, ecc., pag. 9.

Digitized by Google

la Giudea; essi non erano nemmeno Galilei, come si argomento di Matteo, e non dipendeva da Matteo che essi non avessero potuto, mercè informazioni proprie, varcare il limite da questi tracciato. Ma ciò che havvi di più singolare si è, che questi due modi di risolvere la contraddizione fra Giovanni ed i sinottici si risolvono a loro volta in una contraddizione reciproca; poichè se Matteo tacque quello che avvenne sul teatro della Giudea, a motivo della prossimità di questo teatro, secondo l'una delle due spiegazioni, a motivo della lontananza di questo teatro, secondo l'altra, ne risulta che indifferentemente si possono fare due ipotesi contrarie per ispiegare una sola e medesima circostanza, e tal fatto prova che nè l'una nè l'altra soddisfano alle condizioni volute.

Per conciliare la divergenza, non basta adunque lo aver riguardo alla posizione locale degli autori; bisogna risalire più in alto e tener conto dello spirito e dello scopo degli scritti evangelici. Da questo punto di vista si stabilì la proposizione seguente: Ciò che costituisce, riguardo al *contenuto*, la differenza fra il vangelo di Giovanni ed i vangeli dei sinottici, è eziandio ciò che costituisce la divergenza fra questi e quello riguardo all'*estensione* della cerchia in cui esercitossi l'azione di Gesù: vale a dire i discorsi tenuti in Gerusalemme da Gesù, discorsi che Giovanni ci riporta, esigettero, per essere compresi, un maggiore sviluppo del cristianesimo di quello dei primi tempi apostolici; in conseguenza, ciò che avvenne a Gerusalemme rimase escluso dalla tradizione evangelica primitiva, della quale furono organo i sinottici; e la narrazione non ne fu ripresa che da Giovanni, il quale scrisse più tardi ed in un' epoca in cui questo sviluppo erasi in parte compiuto [1]). Ma questo tentativo di soluzione, quantunque cerchi addentrarsi più degli altri, non basta neppur esso. Come mai la dottrina volgare e la dottrina più profonda si sarebbero divise nell'insegnamento di Gesù, sì che la prima non venisse professata che in Galilea, e la seconda, fatta eccezione del severo discorso nella sinagoga di Cafarnao, fosse stata privilegio esclusivo di Gerusalemme? Si potrebbe dire: in Gerusalemme Gesù aveva un pubblico più colto, che era maggiormente in grado di comprenderlo. Ma è impossibile che i Galilei l'aves-

[1]) Kern, Sull' origine dell'evangelo di Matteo, *Tübinger Zeitschrift*, 1835. 2, pag. 178 e seg. Paragonisi Hug, *Einleit. in das N. T.*, 2, pag. 205 e seg. (3 Ausg.).

Digitized by Google

sero compreso peggio di quello che fecero generalmente i Giudei, secondo i racconti di Giovanni; e siccome fu nella Galilea che Gesù, in unione agli apostoli, godette della maggior tranquillità, si dovrebbe conghietturare che ivi pure fosse la sede della sua istruzione più profonda. Inoltre i sinottici riportano una ricca messe di discorsi, universalmente intelligibili, pronunciati durante l'ultimo soggiorno di Gesù in Gerusalemme, tali discorsi non possono esser completamente mancati nei viaggi precedenti; per cui i discorsi di Gesù durante le sue residenze anteriori avrebbero dovuto elevarsi al di sopra di quelli pronunciati durante l'ultima sua residenza, del che non è possibile il trovare una ragione. Ma ammettiamo pure che tutti i discorsi anteriori di Gesù in Giudea ed in Gerusalemme fossero stati troppo sublimi per lo scopo che si proponeva la prima tradizione apostolica; sta sempre che rimanevano a raccontare i fatti avvenuti, come la guarigione dell' uomo ammalato da trent'anni, del cieco nato, la risurrezione di Lazzaro, fatti i quali, in ragione dell'importanza ch'essi ebbero in ogni tempo per la predicazione del cristianesimo, doveva quasi costringere i sinottici a far menzione dei primi soggiorni di Gesù in Gerusalemme, durante i quali essi ebbero luogo.

Egli è pertanto impossibile lo spiegare come i sinottici, se conobbero i viaggi anteriori di Gesù a Gerusalemme, non ne abbiano parlato; e però devesi dire: Se Giovanni ha ragione, i tre primi evangelisti ignorano completamente una parte essenziale delle prime opere di Gesù; se invece questi hanno ragione, l'autore del quarto vangelo o la leggenda, in caso che egli ne abbia seguita una, ha, per lo meno, posto una gran parte del ministero di Gesù in una località, che non è la vera.

Dico per lo meno; poichè, considerando più da vicino la cosa, si vede che Giovanni ed i sinottici non si comportano soltanto come se gli uni ignorassero cosa che l'altro racconta: ma la loro divergenza è tale che partono da dati positivamente opposti. I sinottici, ed in particolare Matteo, quando Gesù lascia la Galilea ove si era stabilito dopo l'arresto di Giovanni Battista, mancano di rado di darne un motivo speciale; sia ch'egli voglia sfuggire, traversando il lago, alla calca di popolo che lo stringeva (Matt., 8, 18); sia che per deludere le persecuzioni di Erode, ei si ritiri nel deserto situato al di là (14, 13); sia ch'ei si rifugi nella contrada di Tiro e di Sidone per lo scandalo suscitato da' suoi discorsi fra i dottori della legge (15, 21). Per l'opposto, noi troviamo di solito che Giovanni dà un motivo parti-

Digitized by Google

colare quando accade a Gesù di abbandonare la Giudea e di ritirarsi in Galilea. Quando pure non si volesse sostenere che il suo primo viaggio in questa provincia non ha per motivo apparente altro che l'invito di assistere alle nozze di Cana, sta sempre che il ritorno di Gesù in Galilea, dopo la prima pasqua che egli passò a Gerusalemme dal suo esordio pubblico, in poi, è motivato dalla pericolosa attenzione che il crescente numero dei suoi partigiani aveva eccitato fra i Farisei (4, 1 e seg.); anche il suo ritiro nella contrada a levante del lago di Tiberiade (6, 1) dopo la seconda pasqua visitata da lui, deve attribuirsi alle ricerche che facevano i Giudei per ucciderlo, ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι (5, 18), poichè, subito dopo, l'evangelista soggiunge che Gesù si recò in Galilea a motivo del pericolo al quale le persecuzioni de' suoi nemici lo esponevano ov'egli fosse rimasto più a lungo in Giudea (7, 1). I mesi che separano la festa dei Tabernacoli dalla festa della Dedicazione (10, 22) sembra venissero trascorsi da Gesù nella capitale [1]), niuna circostanza sfavorevole obbligandolo questa volta ad allontanarsi; d'altra parte le escursioni nella Perea (10, 40) e ad Efraim (11, 54) si presentano come assenze alle quali Gesù fu costretto dalle persecuzioni dei suoi nemici.

Quindi la dissidenza che esiste fra Matteo e Luca intorno al luogo dell'originaria dimora dei genitori di Gesù, ha qui la sua analogia completa nella dissidenza fra i tre primi evangelisti ed il quarto intorno ai luoghi che furono il vero teatro del ministero di Gesù. Matteo supponeva che Betlemme fosse il domicilio primitivo, e Nazaret un domicilio temporaneo, in cui circostanze fortuite avevano condotto i genitori di Gesù; Luca, invece, poneva Nazaret in luogo di Betlemme e viceversa. Così qui pure tutta la narrazione dei sinottici parte dall'idea che la Galilea fosse il vero teatro del ministero di Gesù prima del suo ultimo viaggio, e che egli non lasciasse talvolta questa provincia se non per motivi particolari e per breve lasso di tempo; quella di Giovanni, invece, parte dal supposto che Gesù avrebbe sempre predicato nella Giudea ed a Gerusalemme, se la prudenza non gli avesse talor consigliato di ritirarsi nelle provincie le più lontane [2]).

Siccome di queste due opposte supposizioni una sola può essere la vera: così a quel modo che prima, senza accorgersi del contrasto, si

[1]) È questa l'opinione di Tholuk, *Comm. zum Evang. Joh.*, pag. 207 (5 Aufl.).
[2]) Paragonisi Lüke, l. cit., pag. 546.

Digitized by Google

intercalavano indifferentemente Giovanni coi sinottici, dacchè invece si venne a riconoscere la contraddizione fra questo e quelli, la questione fu sempre decisa in favor di Giovanni. E questa abitudine è così invalsa che lo stesso autore dei *Probabilien* non fece valere questa dissidenza a danno del quarto vangelo. De-Wette annovera per lo appunto fra i motivi di dubitare dell'autenticità dell'evangelo di Matteo, la falsa idea che esso dà dell'azione messiaca di Gesù, limitandola alla Galilea [1]); e Schneckenburger non sa addurre altra più grave ragione contro l'origine apostolica del primo Evangelo Canonico, dell'ignoranza del suo redattore rapporto alle opere di Gesù compiutesi fuori di Galilea [2]).

Perchè questa decisione sia motivata, bisogna che riposi sopra un esame accurato della domanda seguente: Quale delle due narrazioni inconciliabili è maggiormente appoggiata a ragioni estrinseche e maggiormente verosimile dietro ragioni instrinseche? Ora, secondo l'introduzione, le ragioni estrinseche che consistono nelle testimonianze relative all'autenticità degli evangeli rispettivi e dell'evangelo di Matteo in particolare per parte dei sinottici, si bilanciano con sufficiente esattezza, cioè nulla decidono nè per un lato, nè per l'altro, ma lasciano la decisione alle ragioni intrinseche. Quanto a quest'ultime si presentano due domande, e primieramente questa: È più verosimile che quantunque Gesù sia stato parecchie volte in Gerusalemme e nella Giudea ancor prima del suo ultimo viaggio, pure se ne sia perduta ogni traccia nel luogo e nella contrada ove crearonsi gli evangeli sinottici, — o viceversa, che, non essendo Gesù venuto giammai in Giudea prima del suo ultimo viaggio, ad esercitarvi il suo ministero, la leggenda di parecchi viaggi simili siasi formata nel luogo e fino dal tempo della redazione del quarto vangelo?

I critici dei quali si parlò, cercarono di dimostrare la possibilità del primo caso nel modo seguente. Il primo vangelo, essi dicono [3]), e, dal più al meno, i due vangeli intermediari racchiudono la tradizione sulla vita di Gesù quale si formò in Galilea; ma in questa provincia non sussisteva che la sola memoria di quanto Gesù vi aveva fatto e detto; di quanto era avvenuto fuori della Galilea, non si conoscevano che le cose più importanti, la nascita, la consacrazione e principalmente

[1]) De-Wette, *Einleitung in das N. T.*, § 98.

[2]) *Über den Ursprung, ecc.*, pag. 7; *Beiträge, ecc.*, pag. 38 e seg.

[3]) Schnekenburger, *Beiträge*, pag. 39 e seg. Paragonisi Gabler, Memoria sulla risurrezione di Lazaro, nel suo *Journal für auserlesene theol. Literatur*, 3, 2.

Digitized by Google

l'ultimo viaggio di Gesù, nel quale incontrò la morte; il restante ed in ispecie i viaggi anteriori per assistere alle feste, od erano rimasti ignoti, od erano di buon'ora caduti in dimenticanza; di maniera che le nozioni che avevano potuto traspirare sull'uno o sull'altro dei soggiorni anteriori di Gesù in Gerusalemme durante le feste, furono attribuite all'ultimo soggiorno, perchè non si conosceva che quello.

Ma lo stesso Giovanni, al quale, del resto, questi teologi accordano una implicita confidenza, riferisce espressamente (4, 45) che i Galilei avevano assistito alla prima festa di Pasqua, visitata da Gesù dopo il suo battesimo (e senza dubbio anche alle altre); e vi assistettero, a quanto sembra, in grande numero, poichè Gesù trovò un'accoglienza favorevole fra i Galilei, a motivo appunto delle sue opere, delle quali erano stati tetismoni in Gerusalemme. Se si aggiunge, che la maggior parte dei discepoli di Gesù che l'accompagnarono nei primi viaggi alle feste, erano Galilei (vedasi per esempio, Giov. 4, 22; 9, 2) non si riesce più a comprendere come, fino dal principio, alcuni dati nelle opere antecedenti di Gesù in Gerusalemme non sieno pervenuti in Galilea. Una volta giunti in questa provincia, avrebbero essi potuto cadere nell'obblio per effetto del tempo? Vero è che la tradizione ha una forza di assorbimento e di assimilazione; e siccome l'ultimo viaggio di Gesù era in ispecial modo notevole, così i viaggi anteriori poterono fondersi in esso a poco a poco. Ma la leggenda ha pure un'altra inclinazione, e in lei predominante, quella di abbellire le cose. Si potrebbe, gli è vero, da ciò arguire dicendo: Egli è per glorificare la provincia in cui la tradizione sinottica formossi, che la prima parte del ministero messiaco di Gesù venne completamente circoscritta nei confini della Galilea. Ma la leggenda sinottica per nulla affatto pretende di glorificare la Galilea, su cui trovansi piuttosto dei severissimi giudizj: si è Gesù ch'essa vuole glorificare: ed egli sarà tanto più grande quanto meno ei si sarà confinato fino dal suo esordire nell'angolo di terra Galilea, e quanto più di sovente si sarà mostrato sul brillante teatro della capitale, principalmente nelle epoche in cui, come nelle feste di Pasqua, vi accorreva una moltitudine di spettatori e di uditori d'ogni paese. Quand'anche, istoricamente, Gesù non avesse fatto che un solo viaggio a Gerusalemme, la leggenda poteva a poco a poco essere allettata a fargliene fare parecchi: poichè essa partiva da questo argomento: Come mai un tanto genio, qual'era Gesù, sarebbe rimasto sì a lungo nell'oscurità, e come mai non sarebbesi di buon'ora e di sovente mostrato nella brillante luce (Matt., 5, 15) che gli offriva Gerusalemme? Agli avver-

Digitized by Google

sarj che obbiettarono, quanto già dicevano i *fratelli* increduli di *Gesù*, κἀκεῖνος ζητεῖ (Giov. 7, 3, 4), che colui il quale ha coscienza di poter compiere qualche opera giusta, non si nasconde, ma cerca la pubblicità, onde si riconoscano i suoi servigi; a questi avversarj si credette non poter meglio rispondere che voltando la cosa nel seguente modo: Il vero è, che di buon' ora Gesù cercò questa pubblicità, e si fece riconoscere in un circolo esteso; quindi si potè senza fatica venire mano mano imaginando che la Giudea, e non la Galilea, fosse stata, propriamente parlando, la residenza di Gesù: opinione che in oggi troviamo costituire la base del racconto del quarto vangelo.

Considerando in tal guisa la cosa dal punto di vista della formazione possibile della leggenda, la bilancia pende dal lato dei sinottici. Ma il risultato rimarrà esso lo stesso, ove risalgasi alle relazioni ed ai disegni di Gesù, ed ove, da questo lato eziandio, venga posta innanzi la seconda domanda: È più verosimile che Gesù, durante la sua vita pubblica, sia stato parecchie volte, ovvero una sola volta nella Giudea od in Gerusalemme?

Qui si presenta una difficoltà: Se si tolgono i parecchi viaggi per le feste, si toglie con essi un mezzo principale di spiegare lo sviluppo intellettuale di Gesù; ma questa difficoltà non è difficile a superarsi; poichè, da una parte, per ispiegare questo sviluppo, non basta l'ammettere i parecchi viaggi alle feste: e siccome gli è sempre nelle disposizioni interne che bisogna cercare il movente più efficace, non sapremo mai se ad una mente come quella di Gesù, la Galilea non somministrasse alimenti bastevoli al suo sviluppo; e, d'altra parte, col seguire i sinottici, noi non sopprimiamo che i viaggi per le feste che si suppongono fatti da Gesù dopo il suo esordio pubblico; di modo che, precedentemente e senza aver peranco cominciato il suo ministero, Gesù potrebbe aver assistito varie volte alle feste. Si pretese non potersi comprendere come Gesù, dopo essere entrato nell'esercizio del suo ministero, si fosse confinato per sì lungo tempo in Galilea, invece di trasferirsi in Giudea a Gerusalemme, teatro assai più conveniente perchè vi si doveva trovare un pubblico più numeroso e più colto; da gran tempo si riconobbe che nella Galilea, meno dipendente dal dominio del sacerdozio e del fariseismo, in mezzo ad una popolazione semplice ed energica, Gesù doveva trovare più facile accesso. Potè questo essere per lui un motivo di attendere che la sua dottrina prendesse quivi fermo piede con un lavoro prolungato, prima di volgersi verso Gerusalemme, la quale essendo il centro del governo sacerdotale e farisaico, doveva opporgli una maggior resistenza.

Digitized by Google

La difficoltà è più grave se si confronti la narrazione dei sinottici colla legge mosaica e colle usanze giudaiche. La legge prescriveva rigorosamente ad ogni Israelita di comparire annualmente inanzi a Iehova nelle tre feste principali (2 Mos., 23, 14 e seg.); e in ragione che Gesù professava alle istituzioni mosaiche (Matt., 5, 17 e seg.), si dura fatica a supporre che, durante tutto il tempo del suo ministero pubblico, ei non abbia visitato le feste che una sola volta [1]). Pure il vangelo di Matteo che così racconta la cosa, qualunque siasi il giudizio che si rechi sul tempo e sul luogo della sua redazione, fu certo composto in un circolo giudeo-cristiano nel quale si conosceva assai bene ciò che la legge esigeva da un pio Israelita, e nel quale dovevasi sapere che si poneva Gesù in opposizione alla legge, se, durante il corso del suo ministero pubblico, prolungato per varii anni, non si riferiva di lui che un solo viaggio per le feste, e se, dato che i sinottici non supponessero che un anno di durata al ministero di Gesù, del che si parlerà più avanti, lo si faceva assistere alla sola di Pasqua ed omettere le altre due feste. Se pertanto, in un circolo ancora così prossimo alle usanze giudaiche, non ripugnava lo ammettere, che durante la sua predicazione, Gesù avesse trascurate tutte le feste, una eccettuata, si dovrà chiedere se una tale autorità non basti a togliere tutti i dubbi suscitati su tale rapporto. Che se si volessero meglio ponderare le circostanze storiche e geografiche, si potrebbe chiedere se fra la regione remota, e in parte abitata da' Pagani, di Galilea e Gerusalemme esistesse un così intimo vincolo religioso da presupporre la partecipazione di ogni Galileo a tutte le feste prescritte dalla legge mosaica; astrazion fatta da ciò che, secondo la stessa narrazione di Giovanni (6, 4), Gesù avrebbe mancato per lo meno una volta nel corso della sua vita pubblica d'assistere ad una festa pasquale.

Ma evvi un altro punto e il più sfavorevole pei sinottici; come mai Gesù, nel suo ultimo soggiorno in Gerusalemme, potè, durante il breve tempo della festa, inimicarsi a segno il partito dominante della capitale, da provocare il proprio arresto e il proprio supplizio? La cosa sembra inesplicabile, se si nega fede al dir di Giovanni, il quale narra come quest'ostilità si destasse e si estendesse a poco a poco fino dagli antecedenti e ripetuti soggiorni di Gesù in Gerusalemme [2]). Si rispose

[1]) Confr. Hug, *Einleit. in das N. T.*, 2, pag. 210.
[2]) Hug., l. cit., pag. 211 e seg.

Digitized by Google

che alcuni dottori della legge ed alcuni farisei erano addetti alle sinagoghe galilee (Matt., 9, 3; 12, 14): che coloro che abitavano la capitale usavano fare dei giri nelle provincie (Matt., 15, 1); che in questa guisa esisteva un legame gerarchico mediante il quale potevasi aver giurata in Gerusalemme la morte di Gesù, molto tempo prima ch'ei vi si fosse recato ad esercitare pubblicamente il suo ministero. Ma, objettasi dall'altro lato, con ciò per lo appunto si supporrebbe tra la Giudea e la Galilea quello stretto legame religioso che rende inverosimile l'assenza di Gesù alle feste mosaiche in Gerusalemme. Un altro passo sfavorevole ai sinottici è il seguente: ***Gerusalemme, Gerusalemme.... quante volte volli riunire i tuoi figli.... e voi non voleste*** Ἱερουσαλὴμ, Ἱερουσαλὴμ.... πόσακις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου..... καὶ οὐκ ἠθελήσατε. Queste parole, che Luca pone in bocca di Gesù prima ancora che egli abbia visitata una sola volta Gerusalemme dopo il principio della sua vita pubblica (13, 34), non hanno alcun significato in questo evangelista; e nello stesso Matteo, ove esse sono meglio collocate (23, 37), non si vede come Gesù, dopo una sola residenza di alcuni giorni, potesse richiamarsi ai frequenti tentativi fatti da lui per trarre alla sua causa gli abitanti di Gerusalemme. Che se non si vogliano riguardar queste parole, come attribuite soltanto più tardi a Gesù (cosa pur sempre improbabile trattandosi di una espressione così originale), parrebbe necessità lo ammettere una serie di soggiorni anteriori di Gesù in Gerusalemme quale ci si presenta nel quarto evangelo. Una sola via di uscita rimarrebbe; e si è, di ritener non istorica la narrazione dei sinottici solo in quanto essi limitano ai pochi giorni della festa, l'ultima decisiva dimora di Gesù in Gerusalemme, e di supporre in questa occasione un soggiorno più lungo del medesimo nella capitale [1]). Il sin qui detto dimostra, se in una questione che tanto lascia a disputare *pro* e *contra*, sia autorizzata la troppo facile decisione dei critici in favore del quarto vangelo; del resto noi, per parte nostra, siam ben lontani dal deciderci con eguale fretta in favore dei sinottici, e ci accontentiamo di aver sottoposto ad ulteriore esame il vero stato della questione tra il vangelo di Giovanni e i sinottici, così di sovente disconosciuto.

[1]) Confr. Weisse, *die evang. Geschicthe*, 1, pag. 29 e seg.

Digitized by Google

§ 58.

Residenza di Gesù a Cafarnao.

Come durante il tempo che Gesù fu in Giudea, la capitale ed i suoi dintorni erano naturalmente indicati pel teatro principale delle sue opere; così si potrebbe credere che la sua città nativa, Nazaret, avesse dovuto servirgli di residenza durante il suo soggiorno in Galilea. Invece lo troviamo, quando non viaggia, stabilito in Cafarnao. I sinottici indicano questo luogo per la *città propria* ἰδία πόλις di Gesù (Matt., 9, 1; paragonisi Marco 2, 1); ivi era, secondo essi, la casa, οἶκος, ove egli di solito abitava (Marco 2, 1. 3, 20; Matt., 13, 1, 36), e che era probabilmente la casa di Pietro (Marco 1, 29; Matt., 8, 14. 17, 25; Luca. 4, 38). Nel quarto vangelo che ci mostra Gesù in Galilea solo in modo assai passeggero, nemmeno Cafarnao si presenta qual domicilio di Gesù; e Cana sembra fosse piuttosto il luogo col quale egli aveva maggiori relazioni. Quivi primieramente egli si reca dopo il suo battesimo (2, 1) e, questa volta, per una occasione speciale; in appresso si ferma per qualche tempo soltanto a Cafarnao (v. 12); e, ritornato dal suo primo viaggio alla festa, recasi di nuovo a Cana; e così pure una guarigione da lui operata, secondo i sinottici, a Cafarnao, secondo il quarto vangelo (4, 46 e seg.) si compie bensì in quest'ultima città, ma senza ch'ei si diparta da Cana. Dopo di che lo ritroviamo un'altra volta nella sinagoga di Cafarneo (6, 59). Anche i principali discepoli, secondo il quarto vangelo, sono, non già di Cafarnao, come dicono i sinottici, ma bensì gli uni di Cana (21, 2), gli altri di Betsaida (1, 45). Quest'ultimo luogo è del resto, del pari che Chorazin, menzionato anche dai sinottici come uno dei luoghi in cui Gesù si mostrò

Digitized by Google

maggiormente attivo (Matt., 11, 21; Luca 10, 13). Del come poi sia avvenuto che Gesù prendesse appunto Cafarnao per centro del suo soggiorno in Galilea, Marco non dà alcuna ragione: ma narra senz'altro, che Gesù, dopo esser ritornato in Galilea, e dopo avere chiamate a sè le due coppie di fratelli pescatori, se ne andasse a Cafarnao (1, 21). Matteo (4,13 e seg.) dà per motivo, che una profezia del vecchio testamento doveva essere per tal guisa compiuta (Isaia, 8, 23. 9, 1); motivo dogmatico che nulla prova nel dominio storico. Luca crede averne trovata la ragione in qualche cosa d'altro che vale la pena di essere raccontato. Secondo lui, Gesù non si stabilisce a Cafarnao subito dopo tornato dal battesimo, ma egli fa dapprima a Nazaret un tentativo il cui mal esito lo decide a volgersi verso Cafarnao. Luca ci narra nel modo più drammatico come Gesù il giorno di sabbato si presentasse nella sinagoga di Nazaret, spiegando un passo dei profeti in modo che eccitò l'ammirazione generale, ma che provocò bentosto riflessioni maligne sulla condizione ristretta della sua famiglia. Lagnandosi i Nazareni perchè Gesù non facesse presso di loro dei miracoli come a Cafarnao; egli rammenta loro la poca stima di che gode ogni profeta precisamente nella propria patria, e li minaccia, con esempi presi dal vecchio testamento, del ritiro dei benefizj divini, che saranno accordati a stranieri. Irritati da questo linguaggio, essi lo conducono sul pendio della montagna per precipitarnelo. ma egli passa in mezzo a loro senza riportare alcun'offesa (4, 16-30).

Anche gli altri due sinottici parlano di un viaggio di Gesù a Nazaret: ma lo pongono assai più tardi, cioè all'epoca in cui già da molto tempo Gesù esercitava il suo ministero nella Galilea e risiedeva in ispecie a Cafarnao (Matt. 13, 54, e seg.; Marco 6, 1, e seg.). Per porre d'accordo le due narrazioni, si usava dire [1]) che Gesù, quantunque fosse stato accolto la prima volta così male, come racconta Luca, volle ancora provare in appresso se la sua assenza prolungata e la gloria che dopo d'allora si era acquistata, non avessero mutato il giudizio dei Nazareni, che era un giudizio di piccola città; prova che non riuscì meglio della precedente. Le due scene però si rassomigliano troppo perchè sia facile impedirne la fusione. D'ambo i lati, l'insegnamento di Gesù nella sinagoga, insegnamento che soltanto

[1]) È quanto fa Paulus, *Exeget. Handb.*, 1, b, pag. 403.

Digitized by Google

in Luca è descritto con maggiori particolari, e che cagiona la stessa impressione, quella cioè, che i Nazareni non possono concepire tanta saggezza nel figlio del legnaiuolo Giuseppe; d'ambo i lati Gesù si astiene dal far miracoli, solo che i primi due evangelisti ne fanno maggiormente spiccare il motivo, cioè l'incredulità dei Nazareni, il terzo invece la cattiva impressione che sovr'essi erasi prodotta dai miracoli; d'ambo i lati infine Gesù esprime come un risultato dell'esperienza: che il profeta è meno apprezzato nella propria patria; al che, in Luca, egli aggiunge più ampli discorsi che eccitano i Nazareni a violenze delle quali gli altri due narratori non fanno menzione. Ciò che vi ha di più decisivo, si è, che ognuno dei due racconti vuol essere sorpassato l'un l'altro; entrambi pretendono riferirsi alla prima avventura di tal genere [1]); poichè, in entrambi, si esprime il primo stupore dei compatrioti di Gesù sui suoi doni intellettuali che si manifestano improvvisamente, e che essi non sanno come accordare colla sua nota posizione [2]) La prima ipotesi, che sembrerebbe ammissibile, si è, che la scena descritta da Luca abbia preceduto quella che raccontano Matteo e Marco; ma allora i Nazareni non avrebbero potuto maravigliarsi per la seconda volta, e dire: *donde viene tanta saggezza in costui?* πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη; poichè ne avevano già avuto prova la prima volta. Se, invece, la scena raccontata da Luca fosse stata la seconda, nè essi potevano meravigliarsi di nuovo, *dei discorsi della grazia* λόγοις τῆς χάριτος, che pronunciava *il figliuolo di Giuseppe,* υἱὸς Ἰωσήφ, nè Gesù poteva dire: *oggi ciò che sta scritto si compì nelle vostre orecchie,* σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν senza richiamare, in una severa riflessione, la scena precedente, nella quale si era già discorso del compimento della scrittura, compimento che era stato impedito dalla loro durezza di cuore.

Per via di questo esame gl'interpreti vennero, per la maggior parte, nell'opinione che qui si abbia una sola e medesima storia, soltanto collocata o descritta in modo diverso [3]); ora domandasi quale dei due racconti voglia essere preferito. Riguardo alla collocazione cronolo-

[1]) È quanto Schleiermacher mise particolarmente in luce, *über den Lukas*, pag. 63.

[2]) Sieffert, *über den Ursprung des ersten Kanon. Evang.*, pag. 89.

[3]) Olshausen; Fritzsche su questo passo; Hase, *Leben Jesu*, § 62; Sieffert. loc. cit.

Digitized by Google

gica, quella assegnatagli da Luca, sembra avere, a prima giunta, in suo favore tutti i titoli di preferenza. Essa dà una ragione della quale si aveva bisogno per ispiegare il trasferimento di domicilio a Cafarnao; lo stupore dei Nazareni sembra anch'esso tanto più concepibile quanto più recente era l'esordio di Gesù nella vita pubblica; ed infine si fa a Matteo un grave appunto di avere, scostandosi da Luca, data una falsa posizione a questa scena [1]). Ma le tre narrazioni riferiscono tutte una particolarità che difficilmente permette di collocare così per tempo l'avvenimento. Di vero, se Gesù mostrossi tale a Nazaret prima di avere stabilito in Cafarnao la residenza principale del suo ministero, i Nazareni non potevano dire, come Gesù fa loro dire in Luca: *Fa eziandio qui nella tua patria tutte quelle cose che noi abbiamo udito essere state fatte in Cafarnao*, ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα ἐν τῇ Καπερναοὺμ, ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου; nè essi potevano meravigliarsi, come si legge in Matteo ed in Marco, delle potenze di Gesù δυνάμεις [2]); poichè, quantunque sieno riunite in modo imbarazzante colla *saggezza*, σοφία, esperimentata a Nazaret, pur queste potenze avevano dovuto essere esercitate in altri luoghi che a Nazaret, poichè Gesù non aveva fatti ancora che pochi o nessun miracolo in quest'ultima città. Se dunque i Nazareni si meravigliarono degli atti operati in Cafarnao e li vedevano con occhio invidioso, Gesù doveva aver già risieduto in quest'ultima città, e non può essere ch'egli, dopo la scena di Nazaret, si recasse a Cafarnao per la prima volta. Quindi è manifesto che questa narrazione fu originariamente fatta per una data posteriore, e collocata prima solo ipoteticamente da Luca, il quale fu abbastanza leale, se vogliamo, ovvero abbastanza negligente, da lasciar sussistere la menzione degli atti operati da Gesù in Cafarnao: menzione che non è conveniente se non quando la narrazione fu collocata più tardi [3]). Se dunque, riguardo alla data della scena di Nazaret, il vantaggio è dal lato di Matteo e di Marco, rimaniamo nell'oscurità circa il motivo che indusse Gesù a trasferirsi da Nazaret a Cafarnao; a meno che non si reputi ch'ei vi fosse determi-

[1]) Sieffert, loc. cit.

[2]) Che cosa potessero essere queste *potenze* si vedrà più chiaramente nel capitolo sui miracoli di Gesù.

[3]) Schleiermacher, l. cit., pag. 64.

Digitized by Google

nato, sia dalla circostanza che alcuni de' suoi discepoli più devoti vi tenevano dimora, sia dalla maggiore affluenza che offre questa città [1]).

Per ciò che riguarda le due diverse descrizioni della scena, il maggiore sviluppo di quella di Luca in confronto della narrazione più sommaria degli altri due evangelisti, fa generalmente concludere, che la prima sia la più vera ed esatta [2]). Esaminiamo più dappresso la cosa. Primieramente ciò che costituisce il maggiore sviluppo della descrizione di Luca, è ch'egli non si limita a parlare soltanto in generale di un insegnamento che Gesù avrebbe dato nella sinagoga; ma cita inoltre il passo del vecchio testamento sul quale Gesù parlò, ed il principio dell'applicazione che ne fece. Il passo è tolto da Isaia (61, 1, 2), ove il profeta annuncia il ritorno dall' esiglio: soltanto le parole: *rimanda liberi coloro che sono fiaccati*, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, sono tolte dallo stesso profeta, ma al capitolo 58, 6. A questo passo Gesù dà un'interpretazione messiaca, dichiarando che la profezia si è compita colla sua apparizione. Come mai s'avvenne egli in questo testo? Su ciò si fecero varie conghietture. Si sa che in appresso, fra i Giudei, vi furono dei capitoli della Thorah e dei profeti destinati ad esser letti nella sinagoga i giorni di sabato e di festa; si conghietturò quindi che il citato passo di Isaia fosse destinato per la lettura del sabbato o della festa d' allora. Il passo dal quale sono prese le parole: *rimanda ecc.*, si leggeva d'ordinario nella gran festa della riconciliazione. Quindi Bengel suppose, come appoggio principale della sua cronologia evangelica, che l'avventura di cui qui si tratta avesse luogo il giorno della riconciliazione [3]). Ma se Gesù fece, in questa festa, la lettura regolare, ei non potè introdurre soltanto poche parole, prese a caso dal passo destinato alla lettura, e prendere la maggior parte della medesima in un altro luogo: egli è sopratutto impossibile il dimostrare come, fino dai tempi di Gesù, fosse prescritto di leggere eziandio alcuni passi dei profeti [4]). Se Gesù non trovò in questa circostanza esterna il motivo per scegliere il passo di cui si tratta domandasi. Vi si avvenne egli per caso o a bella posta? Parecchi pretendono ch' egli avesse sfogliato il libro fino a che giunse al passo

[1]) Paragonisi Theile, *Della Biogr. di Gesù*, § 21; Neander, *L. J. Ch.* p. 586.
[2]) Schleiermacher, pag. 65.
[3]) *Ordo temporum*, pag. 220 e seg.
[4]) Paragonisi Paulus, l. cit., 1, b, pag. 407.

Digitized by Google

al quale pensava [1]). Olshausen però ha pienamente ragione, quando dice che le espressioni, *avendo aperto il libro trovò il passo*, ἀναπτύξας τὸ βιβλίον εὗρε τὸν τόπον, indicano d'aver egli trovato il passo, non già cercandolo a posta, ma colla guida dello Spirito Santo. Ma che Gesù s'imbattesse incidentalmente appunto in quel passo che così eminentemente prestavasi a designare il suo primo esordine nel ministero messiaco, è caso la cui significante singolarità viene soltanto malamente nascosta dal richiamo di Olshausen allo Spirito Santo come a *deus ex machina*. Bensì poteva benissimo quella frase ricorrere di sovente in bocca a Gesù, riferita a lui medesimo, ed essere presente alla mente dell'evangelista come in Gesù stesso adempitasi: Matteo l'avrebbe forse introdotta in proprio nome colla formola *perchè si comprese*, ἵνα πληρωθῇ, e avrebbe quindi detto che sin d'allora Gesù avea cominciata la sua *annunciazione*, κήρυγμα, messiaca, acciò fosse compiuta la profezia di Isaia 61, 1 e seg.; Luca invece meno amante di tale formola, o, per lui, la tradizione a cui egli attinse, pone questo passo del profeta in bocca a Gesù stesso, al suo primo esordire nel ministero messiaco: modificazione questa assai abile invero, ma pur meno verosimile a motivo dell'incidente fortuito ch'essa implica; per lo che io di preferenza accolgo la notizia indeterminata del fatto quale ritrovasi in Matteo ed in Marco.

Havvi un altro punto della descrizione, che pone dal lato di Luca il vantaggio di un maggiore sviluppo: ed è il quadro drammatico della scena del tumulto che pose termine all'avventura; ma questa scena pose in imbarazzo coloro stessi che danno nel complesso la preferenza al di lui racconto. Poichè per un lato era impossibile dissimularsi che i motivi di così violenta via di fatto non risultano punto dalla narrazione di Luca [2]); e d'altro lato non si può negare, come fa Schleiermacher [3]), che qui venisse attentato alla vita di Gesù, senza ritener le parole: εἰς τὸ κατακρημνίσαι αὐτὸν, *per traboccarlo giù* (v. 29) come una falsa addizione del narratore: cosa che comprometterebbe la credibilità del medesimo anche per tutto il rimanente del racconto.

In modo più speciale ancora, il passo, διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο, *passando per mezzo a loro se ne andò*, è tale, almeno nello spirito

[1]) Paulus, l. cit., ma anche Lightfoot, *horæ*, pag. 765.
[2]) Hase, *Leben Jesu*, § 62.
[3]) *Über den Lukas*, pag. 93.

Digitized by Google

del narratore, che invano si cerca spiegarlo col solo sguardo imperante di Gesù, e anche qui ha ragione Olshausen quando dice, che intenzione del narratore si era di far comprendere come Gesù fosse passato illeso a' suoi nemici furenti, perchè la sua potenza divina aveva incatenato i loro pensieri ed i loro corpi, perchè la sua ora non era ancor giunta (Giov. 8, 20), e perchè niuno poteva prendersi la sua vita prima ch'egli la desse (Giov. 10, 18) [1]).

Ma queste sono appunto ragioni che tanto meno ci impediranno di sconoscere il lavoro della leggenda, la quale, volendo abbellire la sua storia, compiacquesi rappresentare Gesù come un personaggio del quale una mano celeste teneva lontani i nemici, in quella guisa che altra volta li tenne lontani da Loth (1 Mos. 19, 11) e da Eliseo (2 Reg. 6, 18), o piuttosto come un personaggio il quale, nella sua qualità di essere superiore, proteggevasi da sè medesimo; a meno che non si voglia qui ammettere, come nei due esempi del vecchio testamento, un'illusione prodotta da un offuscarsi dell'aere, *illudere per caliginem*, al che già si oppone Tertulliano. Laonde anche in questo passo devesi preferire la conclusione più semplice dei due primi evangelisti, che cioè Gesù, impedito nella propria ulteriore azione dalla incredulità dei Nazareni, abbandoni l'ingrata città nativa [2]).

[1]) Loc. cit., pag. 479. Conf. 2, pag. 214.
[2]) *Adv. Marc.* 4, 8.

Digitized by Google

§ 59.

Divergenza degli evangelisti intorno alla cronologia della vita di Gesù. Durata del suo ministero pubblico.

Nella cronologia della vita pubblica di Gesù bisogna distinguere la questione della durata complessiva della medesima, da quella della distribuzione dei singoli avvenimenti nell'intervallo di questa durata.

Nessuno dei nostri evangelisti dice espressamente quanto abbia durato il ministero pubblico di Gesù. Ma mentre i sinottici nulla ci offrono da cui si possa a questo riguardo trarre una conclusione, troviamo in Giovanni alcuni dati che sembrano autorizzati ad una determinazione cronologica. Nei sinottici non viene indicato quanto tempo trascorresse dal battesimo di Gesù fino al suo arresto ed al suo supplizio: in nessuna parte di essi evvi distinzione alcuna di mesi o di anni; e, se è detto una o due volte: *Dopo sei giorni* o *due*, μεθ' ἡμέρας ἓξ o δύο (Matt., 17, 1, 26, 2), questi punti fissi isolati, nell'incertezza generale in cui sono involti, non porgono sicurezza alcuna. Invece, il quarto vangelo, in ciò distinguendosi dagli altri evangelisti, racconta parecchi viaggi di Gesù alle feste, con che suggerisce determinazioni cronologiche; poichè quante sono le volte che Gesù comparve ad una di queste feste annuali, e nominatamente a quella di Pasqua, e altrettanti anni devonsi annoverare per la sua predicazione pubblica, deduzion fatta della prima festa. Noi abbiamo, nel quarto vangelo, dopo il battesimo di Gesù, per la prima una festa di Pasqua da lui visitata (2, 13); e sembra che fra questa festa ed il battesimo breve tempo fosse trascorso (paragonisi 1, 29, 35, 44; 2, 1, 12). Ma la festa che Gesù visitò immediatamente dopo (5, 1), e che è indicata soltanto in un modo indeciso come una *festa dei giudei*, ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων,

Digitized by Google

fu in ogni tempo la croce dei cronologisti del nuovo testamento. Essa è importante sulla determinazione della durata della vita pubblica di Gesù, se è una Pasqua; poichè in tal caso essa segnerebbe la fine del primo anno del suo ministero pubblico. Noi crediamo di buona voglia che la *festa dei giudei*, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, possa indicare di preferenza la Pasqua; in migliori manoscritti però non hanno l'articolo in questo luogo, e, senza l'articolo, questa espressione non può designare che in un modo vago una festa giudaica qualunque, che l'autore non vuole nominare. Potrebbe quindi essere Pentecoste, Purim, Pasqua, od altra festa qualsiasi [1]); ma non si può credere che l'autore volesse alludere ad una Pasqua, primieramente perchè egli non avrebbe lasciato questa festa, la maggiore di tutte, senza una designazione più precisa; e in secondo luogo perchè una festa di Pasqua già ricorre al v. 6, 4, dimodochè, fra 5, 47 e 6, 1, sarebbesi passato sotto silenzio un anno intiero [2]). Paulus spiegò le parole, *ma la Pasqua era vicina*, ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα (6, 4), come riferentisi retrospettivamente alla festa di Pasqua che era trascorsa, ma gli è un artificio d'esegesi troppo violento: poichè egli stesso confessa che, in Giovanni, questa frase significa sempre la festa immediatamente prossima (2, 13; 7, 2, 11, 55); ed è pure quello che naturalmente deve significare, a meno che il contrario non risulti chiaramente dal contesto. Laonde non è che al 6, 4, che abbiamo la seconda festa di Pasqua, della quale però non è detto che Gesù l'abbia visitata. Poscia, fatta menzione della festa dei Tabernacoli e di quella della Dedicazione, l'evangelista (11, 55; 12, 1) nomina l'ultima Pasqua alla quale Gesù ha assistito. Così, secondo la nostra opinione, sul 5, 1 e 6, 4 di Giovanni, noi avremmo per la vita pubblica di Gesù due anni, più l'intervallo trascorso fra il suo battesimo e la prima festa da lui visitata [3]). Lo stesso calcolo è fatto da coloro i quali, come Paulus, vedendo una Pasqua nel 5, 1, non vedono nel 6, 4 che un' indicazione retrospettiva di questa stessa festa. Invece, giusta l'antica opinione dei Padri della Chiesa, che riferivano i due passi citati a due Pasque diverse, si dovevano calcolare tre anni in-

[1]) Le varie opinioni sono poste a raffronto in Hase, *L. J.*, § 55; Lücke, *Comm. Evang.*, Giov. 2, pag. 2 e seg.

[2]) Vedi Lüke e de Wette su questo passo.

[3]) Paragonisi Hase, l. cit.; Theile, *Biogr. J.*, § 20; Neander, *L. J. Ch.*, p. 380. 430 e seg.

Digitized by Google

tieri. Notisi, col calcolo di cui risultano due anni più qualche cosa, noi non otteniamo che un *minimum* della durata della vita pubblica di Gesù, secondo Giovanni, poichè in nessuna parte l'evangelista ci indica che egli abbia voluto notare tutte le feste che cadono in questo intervallo ed in particolare quelle che Gesù mai non visitò; e noi, dal canto nostro, rifiutandoci fin da principio a supporre che l'evangelista Giovanni sia l'autore del quarto vangelo, non abbiamo garanzia alcuna ch'egli conoscesse tutte le feste visitate da Gesù. Ben di sovente si dice, in confronto di questo calcolo di Giovanni, che i sinottici hanno dei motivi per limitare la vita pubblica di Gesù ad un anno [1]), ma ciò riposa sulla sola supposizione che il Galileo Gesù abbia dovuto visitare *tutte* le feste di Pasqua. Ora, quest'opinione è confutata dalla narrazione dello stesso Giovanni, secondo il quale Gesù lasciò passare la festa di Pasqua citata a 6, 4, senza assistervi. E qui non è a dirsi che forse il narratore ha taciuto un viaggio realmente fatto da Gesù; poichè dal 6, 1, in cui Gesù è sulla via orientale del lago di Tiberiade, fino al 6, 17 e 59, ove si porta a Cafarnao, fino al 7, 1, ove, per evitare la Giudea, fa delle escursioni in Galilea, fino al 7, 2 e 10, in cui si porta a Gerusalemme per la festa dei Tabernacoli, la narrazione dell'evangelista concatenasi in modo che non rimane posto per intercalarvi una visita alla festa di Pasqua. I sinottici, presi da soli, non ci sanno assolutamente dire quanto tempo abbia durata la vita pubblica di Gesù, non consultando questi che il suo ministero avrebbe potuto essere così di parecchi anni come di un solo; tranne che dovrebbesi ammettere, che nell'ultimo anno solamente egli fece il viaggio di Gerusalemme per assistere alla festa di Pasqua. Verò è che fino dai primi tempi, alcuni dei più antichi eretici [2]) e padri della Chiesa [3]), hanno parlato di un ministero pubblico di Gesù, che non aveva durato che un anno; ma non è già sul silenzio dei sinottici intorno agli anteriori viaggi fatti da Gesù per assistere alle feste, ch'essi hanno basato questa induzione; essa risulta da qualche cosa di puramente accidentale, e questi stessi padri della chiesa nol dissimulano quando, per giustificarla, invocano un passo di Isaia (61, 1 e seg.), passo che Gesù

[1]) Per esempio Winer *B. Realw.*, 1, pag. 666.

[2]) Iren. *Adv. Hæres*, 1, 1, 5, 2, 35, 38 (ed. Grabe) intorno ai Valentiniani. Clem. *hom.*, 17, 19.

[3]) Clem. Alex. *Stromat.*, 1, pag. 174, ed. de Würzburg 340 Sylb.; Orig., *De Principp.*, 4, 5, paragonisi *Homil. in Luc.*, 32.

Digitized by Google

(Luca 4) applica a sè medesimo. In questo passo si parla di un *anno aggradevole del Signore*, ἐνιαυτὸς Κυρίου δεκτὸς, che il profeta, o, secondo l'interpretazione evangelica, il Messia ha la missione di annunciare. Prendendo questa espressione nel senso ristretto della cronologia, essi vennero ad ammettere che il Messia non aveva predicato che un anno; opinione che era, in vero, più facilmente conciliabile con i sinottici che con Giovanni, la cui narrazione servì bentosto nella chiesa a rettificare questo calcolo giudicato erroneo.

Questa computazione, la più breve fra tutte, della vita pubblica di Gesù, è in un contrasto evidente con un' altra asserzione, parimenti antichissima, secondo la quale Gesù, battezzato, in vero, a trent'anni, non era gran che lontano dai cinquanta quando fu crocifisso [1]). Questa asserzione però riposa essa pure su di un semplice malinteso. *Gli antichi che avevano avuto in Asia delle conferenze con Giovanni, il discepolo del Signore*, πρεσβύτεροι οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, e dei quali Ireneo invoca la testimonianza quando dice che *tale è la tradizione di Giovanni*, παραδεδώκασι ταῦτα τὸν Ἰωάννην, non gli avevano fornito altro dato, se non quello che Cristo aveva insegnato, *ætatem seniorem habens*. L'asserzione di Ireneo che questa *ætas senior* significasse l'età dai quaranta ai cinquant'anni, è una conclusione che gli è speciale, solo fondata sulla objezione che (Giov. 8, 57), i giudei muovono a Gesù: *Tu non hai ancora cinquant' anni, e tu hai veduto Abramo?* πεντήκοντα ἔτη οὔπω ἔχεις, καὶ Ἀβραὰμ ἑώρακας. Questo linguaggio, secondo Ireneo, non poteva volgersi che ad un uomo il quale, avendo passati quarant'anni, non ha ancor raggiunti i cinquanta. Ma i giudei potevano dire anche ad un uomo di trent' anni o poco più, ch'egli era molto giovane per aver veduto Abramo, dacchè non aveva ancor raggiunto il cinquantesimo anno, che compiva, secondo i giudei, l'età virile [2]).

Quindi noi non sappiamo esattamente dai nostri vangeli quanto tempo abbia durato la vita pubblica di Gesù: quanto possiamo dire, si è che, se seguiamo il quarto vangelo, non è lecito l'estimarne la durata al di sotto di poco più di due anni. Ma i molteplici viaggi festivi su cui si fonda questa determinazione, non vanno neppur essi esenti da ogni dubio.

[1]) Iren., *Adv. Hæres.*, 2, 22, 5 e seg. Paragonisi l'osservazione dell'*Introduzione* di Credner, 1, pag. 215.

[2]) Lightfoot et Tholuck su questo passo.

Digitized by Google

Rimpetto a questo *minimum*, abbiamo un *maximum* in una indicazione di Luca 3, 1, e seg. e 23; quando la si voglia intendere in questo senso, che il battesimo di Gesù avvenne nel quindicesimo anno del regno di Tiberio, e, ciò posto, aggiunge che, al momento del supplizio di Gesù, Ponzio Pilato era ancora procuratore [1]). Ora Ponzio Pilato fu richiamato dal suo posto l'anno della morte di Tiberio [2]); Tiberio regnò più di sette anni dopo il quindicesimo anno del suo regno [3]); quindi, sette anni sarebbe il *maximum* per la durata della vita pubblica di Gesù dopo il suo battesimo. Ma quanto è sicuro l'uno di questi dati che, cioè, Gesù morisse sotto Pilato, altrettanto incerto è l'altro, comechè concatenato ad un errore cronologico: laonde, in ultima analisi, sembra non potersi pervenire ad una determinazione non che esatta, approssimativa.

§ 60.

Saggi di un ordine cronologico degli avvenimenti particolari della vita publica di Gesù.

Per porre in ordine cronologico i singoli avvenimenti succedutisi nell'intervallo scorso dal battesimo di Gesù fino alla storia della Passione, è necessario, in ragione del rapporto particolare dei sinottici riguardo a Giovanni, esaminare le due parti, così in sè stesse che comparativamente. Nell'esame comparativo, se una conciliazione fosse possibile, i viaggi che, secondo Giovanni, Gesù fece per visitare le feste, dovrebbero somministrare gli scompartimenti nei quali si collocherebbero i materiali forniti dai sinottici, in modo che ad ogni volta, fra due di

[1]) È quanto attesta Tacito, *Ann.* 15, 44.
[2]) Giuseppe, *Antic.*, 18, 4, 2.
[3]) Svetonio, *Tiber.*, c. 73; Giuseppe Antic., 18, 6, 10.

Digitized by Google

questi viaggi e gli avvenimenti accaduti in Gerusalemme che vi si riferiscono, s' intercalasse una parte degli avvenimenti accaduti in Galilea. Perchè questa classificazione possa operarsi con qualche sicurezza, due cose sarebbero necessarie: l'una per parte dei tre primi evangelisti: che cioè tutte le volte che si parla, nel quarto, di un soggiorno in Gerusalemme, a motivo d'una festa, essi indicassero un viaggio di Gesù fuori della Galilea: l'altra per parte di Giovanni, ed è, che egli distribuisse o per lo meno indicasse, fra le varie feste, gli stessi avvenimenti della Galilea che i sinottici raccontano di seguito. Ma più sopra si vide che i sinottici non parlano dei viaggi fatti fuori di Galilea; e Giovanni, come è noto, non concorda che in due o tre racconti cogli altri evangelisti, quanto all'intervallo scorso fra il battesimo di Gesù e gli ultimi avvenimenti. Giovanni (3, 24) dice, che al momento dell'esordio di Gesù nella vita pubblica, il Battista *non era peranco stato posto in prigione*, οὔπω γὰρ βεβληέις εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης: ora Matteo (4, 12) non fa ritornare Gesù in Galilea che dopo l'arresto di Giovanni Battista: dal che suolsi concludere che Matteo racconta non il ritorno dal battesimo, ma dalla prima festa di Pasqua [1]). Ma Matteo pone chiaramente in Galilea l'esordio del ministero pubblico di Gesù; quindi non suppone che questo ministero fosse già per lo inanzi incominciato in Gerusalemme al momento della festa di Pasqua. L'indicazione che ci dà il quarto evangelista è dunque lontana dal servire come termine di conciliazione fra i sinottici e lui; ma è piuttosto una prova della loro completa incompatibilità. Un'altra coincidenza trovasi più inanzi, ma essa forma soggetto di dubio per i più, ed è relativa alla guarigione del figliuolo di un *signore della corte*, βασιλικὸς, secondo Giovanni (4, 46 e seg.), o del servo di un centurione, ἑκατόνταρχος (Matteo 8, 5 e seg.; Luca 7, 1 e seg.). Giovanni la pone subito dopo il ritorno in Galilea di Gesù, il quale aveva prolungata la sua dimora in Giudea ed in Samaria durante e dopo la prima festa di Pasqua. Sarebbe d'uopo adunque che i sinottici, subito prima del racconto corrispondente, avessero una indicazione del primo viaggio fatto da Gesù per visitare la festa: ma non vi si trova nessuna lacuna per potervi intercalare questo viaggio: poichè secondo i sinottici questa guarigione è operata dopo che Gesù ebbe pronunciato il discorso della montagna; e questo discorso, sol-

[1]) Paragonisi Paulus, *Vita di Gesù*, 1, a, pag. 214 e seg.

Digitized by Google

tanto, secondo Matteo, col quale anche Luca concorda, è il punto culminante di una serie non interrotta, per quanto si può vedere, di atti che avvengono tutti in Galilea. Quindi in questo punto la cronologia dei tre primi evangelisti non è coadiuvata da quella del quarto: non evvi alcun vuoto in cui la narrazione dell'ultimo si possa innestare con quella dei primi.

Un'altra coincidenza più caratteristica s' incontra nei racconti della moltiplicazione dei pani e del cammino sul mare, che si legano l'uno coll'altro (Giovanni 6, 1-21; Matteo, 14, 14-36 ed i passi paralleli). Giovanni (6, 4) li pone immediatamente prima della seconda Pasqua, non visitata da Gesù. Qui però i punti in cui cominciano e terminano i racconti sono, da ambedue le parti, sì completamente differenti, che è d'uopo dire: O Giovanni o i sinottici li hanno posti in un falso concatenamento. Gesù, secondo Matteo, ritirossi da Nazaret, in ogni modo dalla Galilea, sulla riva opposta del lago, ove bentosto opera la moltiplicazione dei pani; secondo Giovanni invece egli viene da Gerusalemme e dalla Giudea. Nei due primi vangeli, dopo la moltiplicazione dei pani, egli si porta in una contrada ove era meno conosciuto, ed anzi, a dimostrare quanto poco lo fosse, Matteo (v. 35) e Marco (v. 54) notano espressamente che la gente discoprì chi egli era; ma, secondo Giovanni, egli va direttamente a Cafarnao, città in cui era molto conosciuto. Non sappiamo adunque se l'avvenimento in questione venga fissato troppo presto o troppo tardi dai sinottici o da Giovanni; e non possiamo calcolare quanti racconti dei sinottici debbano porsi prima e quanti dopo la seconda Pasqua, che coincide colla moltiplicazione dei pani. Qui terminano le coincidenze nell'intervallo che precede l'ultimo viaggio di Gesù; e, se esse sono troppo incerte per promettere una semplice divisione dei materiali sinottici mediante le due feste di Pasqua, come sperate, mediante i viaggi di Gesù *alla Festa dei Giudei*, ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, alla festa dei Tabernacoli, e, se questo è un viaggio speciale, alla festa della Dedicazione, come sperate, diciamo, di ordinare cronologicamente la serie dei racconti galilei che si seguono senza interruzione nei tre primi vangeli? Ora, questo è lo scopo a cui intese sino a questi ultimi tempi una serie di teologi con una sagacia ed erudizione degne di meno ingrato lavoro [1]). Laonde alcuni sapienti spregiudicati, vedendo che

[1]) Vedansi in particolare i lavori di Paulus nelle *Escursioni cronologiche*

Digitized by Google

il racconto dei tre primi evangeli offre troppo pochi elementi atti a dirigere con qualche sicurezza una tale classificazione, si decisero a riconoscere, che nessuna delle conciliazioni tentate sino ad oggi fra gli evangeli ha diritto ad essere ritenuta per altro che un tessuto di conghietture istoriche [1]).

Rimane a esaminarsi il valore cronologico dei sinottici, indipendentemente da Giovanni. Ora, essi divergono di sovente fra di loro nell' ordine degli avvenimenti: niuno serba completamente la verosimiglianza dal lato suo, di maniera che ognuno di essi presenta un buon numero di errori cronologici che gli tolgono ogni confidenza nella propria esattezza su questo punto. Si sostenne, che nel redigere i loro libri, essi non avevano pensato ad alcun ordine cronologico preciso [2]); e quando si consideri nello insieme il loro modo di narrare, si trova che l'asserzione è vera, in questo almeno che i loro racconti, per l'intervallo di tempo trascorso dal battesimo sino alla passione, sembrano assolutamente una collezione di aneddoti, collezione che, generalmente, è fatta per via di analogia e di associazione d'idee.

Ciononpertanto vuolsi fare una distinzione, ed è che *noi*, esaminando il tenore dei racconti, e paragonando le formule di transizione indecise ed uniformi che essi adoperano, possiamo concludere che mancò in essi l'intelligenza dell'ordine cronologico di ciò che raccontavano; mentre essi, gli *autori*, si sono lusingati di dare un racconto cronologico [3]), come lo si vede dal carattere della maggior parte di queste formule di transizione, le quali, per indecise che sieno, hanno la pretesa di essere cronologiche. Queste transizioni sono della forma seguente: *al momento in cui egli discese dalla montagna*, καταβαντι ἀπὸ τοῦ ὄρους; *allontanandosi di là*, παράγων ἐκεῖθεν; *mentre egli pronunciava queste parole*, ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος; *in questo giorno*, ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ; *allora*, τότε; *ed ecco che*, καὶ ἰδού, ecc.

del suo *Commentario* e del suo *Manuale di esegesi;* de Hug, nell'*Introduzione del Nuovo Testamento*, 2, pag. 2, 233 e seg.; ed altri che Winer menziona nel suo *Realwörterb.*, 1, pag. 667.

[1]) Winer, l. cit.; Lücke, *Comm. su Giov.*, 1, pag. 526. Paragonisi Kaiser, *Bibl. Theol.*, 1, pag. 254, Anm.; la memoria *sulle differenti considerazioni, ecc.*, nel *Giornale critico* di Bertholdt, 5, pag. 239. Olshausen pure ne conviene, *Bibl. Comm.*, 1, pag. 24 e seg.

[2]) Olshausen, *Bibl. Comm.*, 1, pag. 24 e seg.

[3]) Schneckenburger, *Beiträge*, pag. 25 e seg.

Digitized by Google

Giovanni, in vero, relativamente alla cronologia de' suoi racconti, i quali per la maggior parte gli sono propri, non va soggetto ad una critica che si appoggi su altri racconti: la sua narrazione non manca neppur essa di concatenazione e procede con continuità. Noi non possiamo dunque giudicare il suo ordine cronologico che chiedendo a noi stessi. Lo sviluppo progressivo della causa e del piano di Gesù, come il quarto vangelo l'espone, è esso credibile, esaminato intrinsecamente e paragonato ai dati che, tolti dagli altri vangeli, possono servire alla discussione? La risposta è subordinata alla investigazione che segue.

NB. Le Note critiche di questo Capitolo si trovano in fine del Capitolo quarto insieme a quelle dello stesso capitolo.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO QUARTO

GESÙ COME MESSIA [1]).

§ 61.

Gesù il figliuolo dell'uomo, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Trattando del rapporto nel quale Gesù si era posto rispetto all'idea messiaca, noi possiamo distinguere ciò ch' egli diceva relativamente alla sua propria persona, da ciò che diceva relativamente all'opera intrapresa da lui.

L'espressione più ovvia colla quale Gesù, secondo gli evangeli, indica sè stesso, è quella di ***figliuolo dell'uomo,*** ὁ υἱὸς τοῦ ἀν; l'espressione corrispondente in ebraico בֶּן־אָדָם, ***figlio d'Adamo,*** è, nel vecchio testamento, una designazione estremamente generale dell'uomo; ed anco in bocca di Gesù si potrebbe interpretarla in questo modo. Ciò converrebbe in alcuni passi; per esempio nel passo ove Gesù (Matt. 12, 8) dice: ***poichè il figliuolo dell'uomo è signore del sabbato,*** κύριος γάρ ἐστι τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, si potrebbe con Grotius intendere come se significasse che l'uomo è signore del sabbato; e

[1]) Ciò che si riferisce in ispecie all'idea del Messia paziente, morente e risorto, è escluso da questo capitolo e riservato alla storia della Passione.

Digitized by Google

tanto più se lo si raffronti con Marco, nel quale (2, 27) si trova questa proposizione: *il sabbato è stato fatto per l'uomo, e non l'uomo pel sabbato*, τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σαββατον Ma la maggior parte degli altri passi si riferiscono ad un uomo particolare. Così quando Gesù (Matt. 8, 20), per far comprendere allo *scriba*, γραμματεύς, che vuole seguirlo, le varie difficoltà annesse ad una tale posizione, gli dice: *il figliuolo dell'uomo non ha ove posare la testa*, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει, ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ, egli dovette qui alludere ad un uomo particolare, l'uomo che lo scriba offrivasi a seguire, cioè Gesù stesso. Si cercò di spiegare come una tale espressione potesse avere questo significato, e si disse che Gesù, alla maniera orientale, designava sè medesimo nella terza persona per evitare l'*io* [1]). Ma quando si vuole essere inteso non si parla di sè in terza persona, se non in quanto la designazione sia precisa e non applicabile a veruno degli astanti, eccetto colui che parla; per esempio, quando il padre, il re parla di sè stesso in questo modo: che se la designazione è per sè stessa indecisa, bisogna che un pronome dimostrativo venga in aiuto per precisarla. Quindi essendo l'espressione *uomo*, la più generale di tutte le indicazioni, non potrebbe servirsene colui che intendesse parlare di sè stesso. Si può ammettere che una volta o l'altra un gesto indicativo terrà luogo di una parola dimostrativa, e basterà; ma che Gesù, il più delle volte ch' egli usò di questa espressione, abbia sempre avuto bisogno di ricorrere ad un segno esplicativo, e sopratutto che i narratori, ai quali mancava la possibilità di ritrarre il segno esplicativo, non abbiano chiarito la parte incerta dell'espressione mercè una aggiunta dimostrativa, è cosa che non si riesce a comprendere. Se Gesù ed i narratori trovarono parimenti inutile la cura di aggiungere questo schiarimento, l'espressione dovette contenere in sè stessa un significato preciso. Ora qui, alcuni pensano che Gesù volesse, con queste parole, indicare sè stesso come l'uomo per eccellenza, l'uomo ideale [2]); ma non evvi alcuna traccia che questa espressione abbia avuto un tale significato al tempo di Gesù [3]), e vi si troverebbe più facilmente il significato opposto, quello d'un uomo umile e disprezzato; come infatti

[1]) Paulus, *Manuale eseget.*, 1, b, pag. 465; Fritzsche, in Matt., pag. 320.
[2]) È quanto, per esempio, reputa, secondo Herder, Kœster, *Immanuel*, p. 265.
[3]) Paragonisi Lüke, *Comm. su Giov.*, 1, pag. 397 e seg.

Digitized by Google

molti supposero che tale ne fosse il significato nella maggior parte dei passi in cui Gesù così si denomina [1]).

Notisi che anche in questo senso un pronome dimostrativo sarebbe necessario: ma indipendentemente da ciò, se sonvi dei passi, come in Luca (8, 20), in Giovanni (1, 52,) in cui una tale interpretazione convenga, ve ne sono altri per lo contrario, come quelli in cui si parla dell'*ascensione al cielo*, ἀνα βεβηκέναι εἰς τὸν οὐρανὸν, Giovanni (3, 13), *del giudizio*, κρίσις, Giovanni (5, 27), *del figliuolo dell'uomo*, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, i quali indicano piuttosto un essere d'una natura superiore. Così quando i discepoli mandati in missione (Matteo 10, 23), ricevono l'assicurazione che prima di aver percorso tutte le città di Israele, essi vedrebbero giungere il figliuolo dell'uomo, questa assicurazione non ha verun peso se non in quanto vi sia designato un personaggio considerevole. Quale dignità poi e quale personaggio questa espressione indicasse, lo si comprende al raffronto del passo di Matteo (16, 28), in cui egualmente si parla della *venuta* del figliuolo dell'uomo, ἐρχεσθαι, ma con l'aggiunta, *nel suo regno*, ν τῇ βασιλεία αὐ.

Non potendo questa aggiunta significare altro che il regno messiaco, il figliuolo dell'uomo non può significare che il Messia.

Matteo, (26, 64,) ed i passi paralleli, fanno vedere come un'espressione così vaga in apparenza potesse precisamente designare il Messia. Si tratta della venuta del figliuolo dell'uomo *sopra le nubi del cielo*, ἐπι τῶν νεφελῶν τοῦ ουρανοῦ. Allusione evidente al passo di Daniele (7, 13 e seg.) in cui, dopo aver parlato della distruzione delle quattro bestie, l'autore dice: *Io riguardava nelle visioni notturne, ed ecco, con le nubi del cielo, veniva uno simile ad un figliuol d'uomo*, כבר אנש ὡς υἱὸς ἀνθρ LXXe *lo condussero innanzi all'Antico de'giorni: ed esso gli diede signoria e gloria e regno; e tutti i popoli devono servirgli; e la sua signoria è una signoria eterna.* Le quattro bestie (v. 17 e seg.) furono interpretate pei quattro grandi imperi, di cui ultimo è l'impero macedone col suo ramo, la Siria. Dopo la loro caduta, l'impero deve esser dato per tempi eterni al popolo di Dio; quindi, colui che viene colle nubi non può essere compreso che per una personificazione del popolo santo [2]), o per un capo di origine celeste, che

[1]) Per esempio, Grotius.

[2]) È quanto pensano fra i Giudei Abenesra. Vedasi Hævernick, *Comm. in Daniele*, pag, 244.

Digitized by Google

si porrà alla testa di questo stesso popolo, cioè un essere messiaco: la quale l'ultima interpretazione è, fra i giudei, l'interpretazione ordinaria [1]). Due particolari appartengono al personaggio qui descritto, l'uno ch'egli somiglia ad un uomo, l'altro ch'egli venne sulle nubi del cielo. Ora, con la qualità attribuitagli, non è più il primo, ma sì il secondo, di questi particolari che lo contraddistingue; laonde, messavi a raffronto l'espressione ebraica, בר אנש, *come figliuolo dell'uomo*, non può avere che due significati: o essa significa, che il personaggio che verrà dal cielo non comparirà per questo sotto forma sovrumana, per esempio sotto quella di un angelo, ma che egli si mostrerà sotto la forma di un uomo; o essa sembra annunciare che l'impero dei santi, che è sperato, sarà tutto umanità, in opposizione all'inumanità degli imperi anteriori, simbolizzata sulle forme degli animali [2]). Più tardi, è vero, i giudei tolsero da questo passo un tratto più essenziale per indicare il Messia, imponendogli il nome di Anani, a motivo della sua venuta *con le nubi del cielo*, עם ענני שמיא [3]). Tattavia è del paro assolutamente conforme al gusto ebraico il servirsi d'un tratto accessorio, quale il confronto con un figliuolo d'uomo, a designazione permanente di una persona o di una cosa [4]). L'espressione: *il figliuolo dell'uomo*, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, doveva adunque ricordare il passo di Daniele, che si riferiva al Messia: e Gesù non potè adoperarlo sì di sovente e in occasioni che indicavano il Messia, senza volere ad esso alludere con queste parole. A preferenza della ipotesi che Gesù volesse colla succitata espressione additare sè medesimo senza alcuna allusione alla dignità messiaca, presenterebbesi, come più fondata, l'ipotesi contraria che cioè egli intendesse colle parole ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου parlar del Messia senza punto alludere alla propria persona. Di vero, quando Gesù (Matt. 10, 23) per la prima volta spedisce i dodici apostoli ad annunciare il regno dei cieli, egli rassicura

[1]) Schöttgen, *Horæ*, 2, pag. 65, 75; Hævernick, l. cit., pag. 243 e seg.

[2]) Vedansi le principali opinioni in Hævernick, l. cit., pag. 242 e seg.

[3]) Schöttgen, *Horæ*, 2, pag. 75.

[4]) Si pensi soltanto alla indicazione dell'elegia Davidica (2 Sam., 1, 17. e seg.) per קשת ed alla denominazione del Messia come צבורה. Se Schleiermacher avesse voluto prendere in considerazione questa maniera giudaica di denominare, non avrebbe potuto accusare di singolarità l'idea di riferire l'espressione *Figliuolo dell'uomo* al passo di Daniele (Glaubensl., § 99, p. 99. Note).

Digitized by Google

contro le imminenti persecuzioni colla promessa, riferita più sopra, ch'essi non avriano compiuto il giro per tutte le città d'Israele, *prima che fosse venuto il figlio dell'uomo*, ἕως ἀνθρώπου ἔλθῃ ὁ υἱός: la quale espressione, presa in sè stessa, si potrebbe tanto più facilmente riferire ad una terza persona, di cui Gesù annuncierebbe il prossimo arrivo messiaco, in quanto che egli, che parlava, era di già venuto; donde non bene scorgesi come egli potesse figurarsi come solo allora imminente la sua venuta.

Così pure, quando Gesù (Matt. 13, 37 e seg.) designa il *seminatore*, σπείρων, della parabola come il *figlio dell'uomo*, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, il quale alla fine dei giorni raccoglierà la messe e siederà in giudicio, sembra ch'ei voglia parlare del Messia, come di una terza persona diversa da lui: e quando (Matt. 16, 27 e seg.) per avvalorare l'asserto che la conquista di *tutto il mondo*, κόσμος ὅλος, non compensa la perdita dell'*anima*, ψυχή, egli accenna al prossimo arrivo del figlio dell'uomo per la retribuzione, egli parla nel modo con cui un precursore messiaco annuncierebbe quegli che dee venire dopo di lui. Finalmente nei corrispondenti discorsi (Matt. 24, 25 parall.) varie cose sembrerebbero assai più facili a spiegarsi ammettendo che qui l'oratore, per il *figlio dell'uomo* la cui apparizione, παρουσία, egli descrive, intenda una persona diversa da sè medesimo.

Non però in tutti i casi nei quali Gesù adopera la frase in discorso, è ammissibile questa interpretazione. Quand'egli rappresenta il figliuolo dell'uomo quale un essere non già da aspettarsi, ma già venuto e presente come Matt. (18, 11) ove dice: *poichè il figliuol dell'uomo venne per salvare ciò che era perduto*, ἦλθε γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός); quand'egli a giustificare le opere da lui compiute adduce l'*autorità del figliuolo dell'uomo* (Matt. 9, 6); quand'egli parla della imminente passione e morte del figlio dell'uomo, sì che Pietro gli dice: *Tolga ciò Iddio, questo non ti avverrà punto*, οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο: è evidente che in questi simili casi Gesù colle parole *figlio dell'uomo*, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, non poteva intendere altro che sè medesimo. Ed anzi, quei passi che noi, prendendoli isolatamente, abbiamo trovato applicabili ad un personaggio messiaco diverso da Gesù, non lo sono più quando i passi testè citati che oggi vi si collegano, fossero realmente, anco in origine, in rapporto con essi. Non è tuttavia improbabile che qui venissero dal narratore poste in rapporto fra loro frasi che dapprima non lo erano, o che l'opinione successivamente formatasi intorno a Gesù *quale figlio dell'uomo*, riferisse immediatamente

Digitized by Google

al primo ciò che in origine era detto soltanto del secondo. Oltre al fatto pertanto, che Gesù in molte occasioni designò sè stesso quale figlio dell'uomo, ci resta anche la probabilità che egli, in certe altre, abbia designato con quelle parole una persona diversa da lui; le quali altre occasioni avrebbero naturalmente, in tal caso, preceduto in tempo le prime. Probabilità siffatta possiamo noi elevarla a realtà? A questa domanda premettiamo quest'altra: Ritrovasi nell'epoca della quale abbiamo espressioni e frasi di Gesù, qualche passo in cui egli mostrasse di non riguardarsi per anco quale il Messia?

§ 62.

Quand'è che Gesù cominciò a riguardarsi per il Messia e ad essere riconosciuto dagli altri per tale?

Che Gesù abbia realmente avuta ed espressa la convinzione di essere il Messia, ella è cosa incontestabile. Non solo, al dire dei racconti evangelici, egli accolse di buon grado, oltre alle espressioni più sopra esaminate, il riconoscimento dei discepoli che dissero lui essere *il Cristo*, χριστὸς, (Matt. 16, 16 e seg.), e il saluto del popolo: *Osanna al figlio di David*, ὡσαα νῶ υ.ῷ τααυ δ (21, 15 e seg.); non solo si dichiarò egli stesso ripetutamente e innanzi a persone private (Giov. 4, 26, 9, 37, 10, 25), e innanzi a tribunali (Matt. 26, 24 confr. Giov. 18, 37) per il Messia; ma, d'altro lato, e qui sta l'essenziale, non si comprende come i discepoli di Gesù potessero ritener fermamente e proclamare lui defunto qual Messia, ov'egli, vivente, non avesse già con precise dichiarazioni radicata in essi convinzione siffatta.

Anco alla domanda che qui ne si presenta: quand'è che Gesù cominciò a dichiarare sè stesso per il Messia e ad essere dagli altri ritenuto per tale? Tutti gli evangelisti rispondono in coro ch'egli si assunse quella parte dal momento del suo battesimo in poi. Tutti raccontano, nella circostanza del battesimo, cose che dovettero convin-

Digitized by Google

cere del proprio carattere messiaco lo stesso Gesù, ov' egli nol fosse stato già prima, e le persone che furono testimoni di queste meraviglie o prestarono fede ai racconti delle medesime. E come in Giovanni, i primi suoi discepoli al primo incontrarsi con lui, lo riconoscono in quella dignità (1, 42 e seg.); così in Matteo (7, 21 e seg.) fino dal principio del suo ammaestramento, noi lo vediamo nel discorso della montagna rappresentato quale giudice del mondo, e quindi quale Messia.

Tuttavia, esaminando le cose più dappresso, si scorge a questo riguardo una divergenza sensibile fra l'esposizione dei sinottici e quella di Giovanni. Mentre, in Giovanni, Gesù ed i suoi discepoli rimangono fedeli, l'uno alla propria dichiarazione, gli altri alla convinzione che egli è il Messia, si osservano alcune ricadute nei sinottici; avvegnachè ora, per parte dei discepoli e del popolo, la convinzione sul carattere messiaco di Gesù, espressa nei casi precedenti, sparisca ad intervalli nel corso della narrazione per far luogo ad un' opinione molto meno elevata sul suo conto, ed ora Gesù stesso cessi di essere così esplicito come lo era stato nelle dichiarazioni antecedenti. Ciò colpisce maggiormente quando si paragona la narrazione di Giovanni con quella dei sinottici; ma considerando anche questa ultima isolatamente, si ottiene lo stesso risultato.

Al dir di Giovanni (6, 15) il popolo avrebbe avuto intenzione, in seguito alla miracolosa moltiplicazione dei cibi, di proclamare Gesù quale re (messiaco); secondo i primi evangelisti, invece, o intorno a quel tempo (Luc. 9, 18 e seg.) o alquanto più tardi (Matt. 16, 13 e seg.; Marc. 8, 27 e seg.) i discepoli, nel riferire a Gesù le opinioni del popolo circa la sua persona, altro non gli fanno dire, se non che gli uni lo ritenevano per il Battista (risorto), gli altri per Elia, altri infine per Geremia o per altro profeta qualunque. Per il che, così riguardo al passo citato di Giovanni, che riguardo al passo dei sinottici (Matt. 14, 33) — giusta il quale, alquanto prima che venga riferita a Gesù l'opinione del popolo di lui — le persone che si ritrovavano con Gesù nella barca [1]) gli si prostrarono innanzi come a *figliuol di Dio*, υἱὸς θεοῦ, quand'egli con una parola acquetò la tem-

[1]) Sulla questione, se colle parole οἱ ἐν τῷ πλοίῳ, s'intendessero, oltre ai discepoli, altre persone che stavano con Gesù nella barca, vedasi Fritzsche intorno a questo passo.

Digitized by Google

pesta: riguardo a questi due passi, diciamo, è lecito obiettare che, appunto sotto l'impulso di speciali impressioni, poterono alcuni in un momento d' entusiasmo pensare che fosse Gesù il Messia, mentre al contrario la voce generale e calma del popolo riguardavalo pur sempre quale un semplice profeta.

La divergenza relativa ai discepoli è più difficile a conciliarsi sul quarto vangelo. Andrea fino dal suo primo incontro con Gesù, dice a suo fratello: *noi abbiamo trovato il Messia*, εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν (1, 42), Filippo lo designa a Natanael per colui che era stato predetto da Mosè e dai profeti (v. 46), e Natanael stesso lo saluta bentosto come *figliuolo di Dio*, υἱὸς τοῦ Θεοῦ, e re di Israele, *βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* (v. 50): Da ultimo, nello stesso vangelo, la confessione tardiva di Pietro (6, 69), non è che una ripetuta assicurazione di ciò che egli aveva riconosciuto già molto tempo prima.

Non così nei tre primi vangeli: ivi soltanto, dopo una lunga dimora con lui e poco tempo prima della sua passione, Pietro, il quale precedette gli altri, sembra concepire l' idea che Gesù sia il Cristo, il figliuolo del Dio vivente, Χριστὸς υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος (Matt. 16, 16 ecc.; passi paralleli). Dopo di ciò si è in diritto di chiedere: questa confessione potè essa produrre su Gesù un'impressione così forte perchè egli, secondo Matteo (v. 17), benedicendo Pietro di averla fatta, la rappresentasse come una rivelazione divina, o perchè, secondo gli altri tre evangelisti (16, 20; 8, 30; 9, 21), spaventato, per così dire, egli proibisce ai discepoli di diffondere nel pubblico la convinzione espressa da Pietro?

E come mai lo potè, se questa convinzione, lungi dall'essere una nuova luce che illuminò improvvisamente Pietro, e che, da lui, si trasfuse per la prima volta nella coscienza degli altri, era da molto tempo divenuta l'opinione dei discepoli suoi?

Grave del pari è la terza divergenza relativa alle dichiarazioni di Gesù sul proprio essere messiaco. Secondo Giovanni, non solo egli accoglie fino dal principio l' annunzio che Natanael gli offre come a *figliuolo di Dio* e *re di Israello* e lo accoglie siccome la credenza vera, quantunque non s'appoggi sul vero fondamento (*tu credi*, πιστεύεις, 1, 51); ma si fa eziandio riconoscere pel Messia che Mosè avea predetto, dai Samaritani fino dal primo viaggio alla festa di Pasqua (4, 26, 39 e seg.), e dai giudei fino dal secondo viaggio (5, 46). Secondo i sinottici invece, non solo Gesù proibisce, nell'occasione citata ed in molte altre, che venga in più ampio circolo diffusa la convinzione del suo

Digitized by Google

carattere messiaco: ma lorquando, nella stessa circostanza accennata più sopra, egli domanda a' suoi discepoli: *Chi dite voi che io sia?* τίνα με λέγετε εἶναι (Matt. 16, 15), sembra ch'ei desideri ch'essi stessi concepissero, da' suoi discorsi o dalle sue azioni degne del Messia, l'idea del suo essere messiaco [1]); e quando egli asseriva la convinzione su ciò manifestata da Pietro ad una rivelazione del Padre celeste, appare chiaramente ch' egli non poteva aver prima già fatta questa dichiarazione ai discepoli, sia nel modo che riferisce Giovanni, sia in quello che riferisce Matteo, quand'egli nel discorso del monte ed altrove si attribuisce esplicitamente la destinazione messiaca; perocchè si dovrebbe supporre in tal caso, che i discepoli non avessero prima creduto a quelle sue dichiarazioni e che appunto per questo Gesù attribuisse la fede sorta in Pietro ad un influsso superiore.

Ritenuta così manifesta, su questo punto, la contraddizione della narrazione sinottica, non solo con quella di Giovanni, ma anco con sè medesima: parrebbe doversi ad essa preferire senz' altro la versione del quarto vangelo, armonizzante in sè stessa; ed a ragione la critica mosse ai sinottici l'accusa d'avere discomposto l'economia messiaca

[1]) Sotto questo riguardo presentasi un'altra difficoltà nel modo con cui Gesù espone, in Matteo, la sua domanda sull'opinione degli uomini intorno a lui: *Che dicono gli uomini ch'io sia, io figliuol dell'uomo?* τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; che è quanto dire: Quale idea hanno gli uomini di me che sono il Messia? Gli interpreti cercarono in diverse guise di rimuovere questa anticipata dichiarazione. Gli uni (per es. *Beza*) concepiscono quella frase addizionale non già come una dichiarazione di Gesù intorno alla propria persona, ma come una semplice determinazione della domanda: Per chi mi crede la gente? forse per il Messia? Ma sarebbe questa — bene osserva Fritzsche — una domanda suggestiva dalla quale trapela un'ambizione al titolo di Messia, che non era propria a Gesù. Perciò vollero altri (come Paulus, Fritzsche), dare all'υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, il significato generale di: *quest'uomo*: interpretazione contraddetta da quanto venne esposto più sopra. Che se non si vogliono ritenere le parole in questione come una semplice aggiunta, che surta dall'intimo convincimento dell'autore del 1° vangelo, fu da questi posta fuor di luogo in bocca a Gesù; bisognerà, con De-Wette (*Exeget. Handb.*, 1, 1, pag. 86, e seg.), riguardare la frase: υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, come una designazione del Messia, bensì, ma puramente indiretta: dimodochè essa per Gesù e per coloro ch'erano già convinti del suo carattere messiaco, significava, con rapporto a Daniele, il Messia; per gli altri invece, volea dire semplicemente: ***quest'uomo.***

Digitized by Google

della vita di Gesù [1]). Ma qui ancora noi non ci dobbiamo dimenticare della norma altrove già addotta, che cioè, in narrazioni tendenti a magnificare le cose, come sono i nostri evangeli, presentandosi punti in litigio, dovrassi ritenere per meno degna di fede quella fra le diverse versioni che meglio risponde alla suaccennata tendenza. Ed è questo appunto il caso della narrazione sinottica, nella quale Gesù, dal principio alla fine del suo publico ministero, appare invariabilmente nel suo splendore messiaco, laddove nei sinottici questa luce subisce fasi di trasformazione. Se però, sotto questo rapporto, la narrazione dei 3 primi evangelisti ha per sè un criterio di maggiore verosimiglianza, l'ordine della medesima che fa seguire ad esplicite dichiarazioni e riconoscimenti della dignità messiaca di Gesù l'ignoranza e la simulazione di quella dignità stessa, non può essere il vero: e però dobbiamo accettare l'ipotesi che i sinottici abbiano confuso assieme due punti diversi della vita di Gesù, nel secondo dei quali soltanto egli avrebbe emessa la dichiarazione di essere il Messia. E infatti noi troviamo le parole con cui Gesù mostrasi per la prima volta in publico, per nulla diverse da quelle di Giovanni, il quale annunciavasi per semplice precursore: è lo stesso: *pentitevi, poichè s'avvicina il Regno de' Cieli*, μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Matteo 4; 17) già predicato dal Battista (3, 2); grido col quale nè l'uno nè l'altro assumeva peranco la parte del Messia, che, come presente, apre egli stesso il Regno de' Cieli, ma sibbene quella soltanto d'un maestro che ne annuncia la prossima venuta [2]).

A ragione pertanto, la critica più moderna del primo vangelo stabilì per canone, che: ogni qualvolta questo vangelo racconta discorsi ed atti nei quali Gesù si dà esplicitamente per il Messia, o lascia tutta la latitudine a credere essere egli il Messia, —allorchè questi discorsi ed atti sono narrati prima della dichiarazione di Gesù stesso (Giovanni 5) o prima del riconoscimento da parte degli apostoli (Matteo 16),— si abbiano essi a ritenere come violazioni dell'autore contro la cronologia o contro la fedeltà letterale [3]); al che solo si potrebbe objettare che, la posizione di questo riconoscimento, poco prima della storia della passione (appunto a motivo dell'innegabile disordine cronologico dei sinottici), non ne costringe per nulla alla ipotesi che Gesù venisse sol-

[1]) Schneckenburger, *Über den Ursprung*, ecc., pag. 28 e seg.
[2]) Fritzsche, in Matth. p. 309. Confr. 352, Olshausen, pag. 265.

Digitized by Google

tanto così tardi riconosciuto da' suoi discepoli qual Messia: e che questo riconoscimento potè benissimo aver luogo anche in tempo anteriore. Qui però non si comprende come l'accusa debba colpire soltanto il primo vangelo e in generale soltanto i sinottici, e non in grado viemaggiore il quarto vangelo. Chè è sempre più perdonabile che i documenti riguardanti la parte della vita publica di Gesù, anteriore al ministero messiaco, vengano dati fuor di luogo, come fanno i 3 primi evangelisti, di quel che il non darli del tutto, come fa il quarto; sempre più tollerabile che quelli confondano assieme le due parti, di quel che questi cancelli interamente la prima.

Posto oramai che Gesù non si era subito da principio dichiarato per il Messia, si domanda: Tralasciò egli di far questo pel motivo che anch'egli giunse soltanto più tardi alla convinzione del proprio essere messiaco, ovvero, nutrendo egli questa convinzione in sè stesso prima ancora del suo esordio nella vita publica, volle nasconderla per particolari considerazioni? Per risolvere questa domanda, bisogna esaminare più minutamente un punto del quale si è già fatto cenno più sopra. Nella guarigione miracolosa, Gesù dice a coloro che egli risana: *Guardatevi dal farlo sapere ad alcuno*: ὅρα μηδενὶ εἴπῃς. Questa formola, od altra simile, è sempre costante nei primi vangeli; qualche cosa di analogo trovasi pure nel quarto: ivi Gesù proibisce a coloro che egli risanò di spargere la notizia della cosa: per esempio, al lebbroso (Matteo 8, 4 e passi paralleli); ai ciechi (Matteo 9, 30); ad un certo numero di individui risanati (Matteo, 12, 16); ai genitori della giovane risanata (Marco 5, 43); ma sopratutto egli ingiunge il silenzio agli indemoniati (Matteo 1, 34, 3, 12); ed in Giovanni (5, 13) è detto, dopo la guarigione di colui che era stato infermo per trentott'anni: *Gesù si era sottratto, col favore della moltitudine che ivi trovavasi:* ὁ Ἰησοῦς ἐξένευσεν, ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ. Così pure egli proibì ai tre che si erano trovati secolui sul monte della trasfigurazione di far conoscere questa scena (Matteo, 17, 9) e, dopo la confessione di Pietro, egli raccomandò ai discepoli di non divulgar l'opinione ivi espressa su di lui (Luca, 9, 21). Difficile ad ammettersi è l'opinione della maggior parte degli interpreti, che Gesù venisse consigliato a tal divieto da ragioni diverse a norma delle diverse circostanze: quali sarebbero ora le condizioni d'animo dei risanati, ora le disposizioni del popolo, ora la situazione di Gesù medesimo; che anzi, stante la essenziale analogia delle circostanze in cui Gesù impone quel divieto, se una sola ragione attendibile del medesimo si può trovar negli evangeli, tale ragione

Digitized by Google

si dovrà accettare anco per tutti gli altri casi in cui quel divieto fu dato. E la ragione più evidente di esso altro non può essere se non che il desiderio d'impedire che si divulgasse troppo la credenza del suo carattere messiaco. In Marco (1, 34) è detto, che Gesù proibì ai demoni da lui scacciati di parlare, *poichè essi lo conoscevano*, ὅτι ἤδεισαν αὐτόν; e quando inculca ai demoni, secondo Marco, (3, 12), agli infermi risanati, secondo Matteo (12, 16), *di non manifestarlo*, ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν· ciò evidentemente vuol dire, che nè i demoni dovevano farlo conoscere per colui ch'essi avevano conosciuto mercè la loro penetrazione diabolica, nè quelli da lui risanati per colui ch'essi avevano conosciuto dal fatto della guarigione miracolosa, cioè pel Messia. Di siffatto contegno di Gesù si volle generalmente ricercare il motivo in Giovanni (6, 15) e si disse che Gesù voleva impedire il suscitarsi dell'idea *politica* del Messia tra la folla e i tumulti che ne sarebbero derivati [1]. Certo sarebbe questa una ragione decisiva; ma invece i sinottici presentano la cosa, da un lato, come se il divieto procedesse da umiltà di Gesù [2]) al quale Matteo applica l'oracolo di Isaia sul servo del Signore che opera in silenzio (Isaia 42, 1 e seg.); dall'altro lato (e su ciò maggiormente insistono), come se Gesù avesse avuto a temere per sè della propria qualificazione di Messia, e come se il Messia, per lo meno quale era Gesù, fosse stato già anticipatamente posto al bando dalla gerarchia giudaica.

Da tutto questo si potrebbe pertanto dedurre essersi Gesù, per riguardi puramente esterni, astenuto da una aperta dichiarazione, mentre egli era sin da principio convinto del proprio carattere messiaco: ma a quest'ultima ipotesi contraddice quanto si è veduto più sopra, che cioè Gesù esordì nella vita publica colla identica dichiarazione del Battista, la quale difficilmente poteva avere in sua bocca altro senso da quello in cui il Battista medesimo l'aveva adoperata, vale a dire l'annuncio di un Messia venturo. L'ipotesi più naturale che qui ci si presenta si è che Gesù, il quale, discepolo dapprima del Battista, era a questi sottentrato, dopo il di lui arresto, nella predicazione della penitenza, μετάνοια, e dell'approssimarsi del Regno de'Cieli, βασιλεία τῶν

[1]) Fritzsche, p. 352. Olshausen, l. cit.

[2]) L'autore dei frammenti adduce invece il motivo diametralmente opposto attribuendo quel divieto al desiderio di eccitare viemaggiormente il desiderio e la curiosità della folla. *Vom Zweck Jesu und seiner Jünger* (sullo scopo di Gesù e de' suoi discepoli), pag. 141 e seg.

Digitized by Google

σκανδ., si fosse sulle prime realmente assunta, malgrado il proprio spirito più liberale e più elevato, la stessa posizione del Battista rispetto al Regno messiaco, e che solo più tardi e a poco a poco si fosse inalzato all'idea di essere egli medesimo il Messia. Con tale ipotesi si spiegano nel modo più semplice i divieti di cui si fece più sopra parola, ed in ispecie quello relativo alla confessione di Pietro. Perocchè, quante volte il pensiero ch'egli fosse il Messia veniva da un fatto qualunque destato in altrui e a lui recato dal di fuori, altrettante dovea Gesù sbigottirsi nell'udire esprimere in modo netto e preciso ciò che appena egli osava sospettare di sè stesso, o di che, solo da breve tempo, egli era venuto in chiaro. Siccome però gli evangelisti pongono talora simili divieti in bocca a Gesù fuori affatto di luogo, come per esempio in Matteo (8, 4), dopo una guarigione compiutasi nel fitto della moltitudine, a nulla giovava il proibire al risanato di divulgar la cosa [1]): così è a supporsi, che la tradizione evangelica, la quale si trovò involta nel velo misterioso di quell'incognito sostenuto da Gesù [2]), abbia, contro la verità storica, moltiplicati i casi di simil genere.

§ 63.

Gesù come figlio di Dio, υἱὸς τοῦ Θεοῦ.

L'espressione *figlio di Dio*, υἱὸς τοῦ Θεοῦ, noi l'abbiamo trovata nel significato *fisico* proprio e più rigoroso, in Luca 1, 35, dove Gesù viene così nominato a motivo della sua immediata concezione per opera dello Spirito Santo. Al contrario questa espressione si trova nel suo significato più esteso *morale* e metaforico in Matteo (5, 45), ove tutti quelli che imitano Iddio nell'amore verso i proprj nemici sono chiamati figli del Padre celeste.

[1]) Fritzsche, pag. 309.
[2]) Confr. Schneckenburger, *über den Lukas*, pag. 74.

Digitized by Google

In un senso intermedio, che noi potremmo denominare il *metafisico*, poichè esso da un lato contiene più che una semplice parità di voleri, e dall'altro indica non già un rapporto di paternità reale, sibbene un'intima comunanza di essenza, la frase in discorso ricorre piuttosto di sovente nel quarto evangelo, dove Gesù asserisce intorno a sè ch'egli nè dice nè fa cosa alcuna da sè stesso, ma bensì solo ciò ch'egli ha appreso qual Figlio dal Padre (5, 19; 12, 49 e altrove); il qual Padre del resto, benchè maggiore di lui (14, 18), pure è una sola cosa in lui (17, 21) e con lui (10, 30).

Ma la frase in discorso ritrovasi anco in un quarto significato affatto speciale. Quando il diavolo, mediante la supposizione, *se tu sei il figlio di Dio*, εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ, invita Gesù a tramutare le pietre (Matt., 4, 3); quando Natanaele dice a Gesù: *Tu sei il figlio di Dio, il re d'Israele.* σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ (Giov. 1, 50); quando Pietro confessa: *Tu sei il Cristo, il figlio di Dio vivente*, σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος (Matt. 16, 16; confr. Giov. 6, 69); quando Marta esprime in tal modo la sua fede in Gesù: *Io credo che tu sei il Cristo, il figlio di Dio*, ἐγὼ πεπίστευκα, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (Giov. 11, 47); quando il gran sacerdote scongiura Gesù a dirgli s'egli è *il Cristo, il figlio di Dio*, ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (Matt. 26, 63), è impossibile disconoscere che il diavolo non vuol dire altro se non che: *Se tu sei il Messia;* e che negli altri passi citati, l'unione della frase *figlio di Dio*, υἱὸς τοῦ Θεοῦ, colle parole *Cristo* e *re*, Χριστὸς, βασιλεὺς, designa egualmente il Messia.

Ciò essendo stabilito per questa via [1]), la stessa conclusione può essere dedotta da quanto venne già osservato, che cioè, (Osea 11, 1, 2 Mos., 4, 22), il popolo d'Israello nonchè il re di questo popolo (2 Sam., 7, 14; Salm. 2, 7; paragonisi 89, 28), sono designati come figli e primogeniti di Dio. Il figlio di Dio veniva chiamato (del pari che il popolo) il re d'Israele, secondo il passo 2 Sam., in ragione dell'amore che Jehova gli portava, e della cura particolare ed immediata che egli assumevasi per educarlo: aggiungasi un'altra ragione fornitaci dal passo del secondo salmo; che cioè, in quella guisa che i re mortali si associano i propri figliuoli per farli regnare con loro e sotto di loro, così Jehova, il re supremo, aveva incombenzato il re d'Israele

[1]) Paragonisi, su ciò che segue, la eccellente spiegazione di Paulus, nell'*Introduzione alla vita di Gesù* 1; a, pag. 28 seg.

Digitized by Google

del governo della sua contrada favorita. Egli è per sè stesso evidente che questa designazione, originariamente applicabile ad ogni re d'Israele, regnante nel senso della teocrazia, a misura che l'idea di un Messia si sviluppò, fu di preferenza riferita a questo Messia come al figliuolo prediletto e come al vicario più possente di Dio sulla terra. Se questo è pertanto il significato originale e storico della frase *figlio di Dio*, θεοῦ υἱὸς τοῦ, nella sua applicazione al Messia, si domanda: può averla Gesù adoperata soltanto in questo oppure anche in alcun altro dei tre significati riferiti più sopra? Anzi tutto nello stretto senso fisico essa non viene mai posta in bocca di Gesù, bensì soltanto dell'angelo messaggere (Luc. 1, 35); con che la responsabilità ne ricade intera sull'evangelista. Nel senso medio e metafisico, invece di comunanza di essenza e di vita con Dio, Gesù stesso, a quanto sembra, potrebbe benissimo aver adoperata quella frase adattando a sè il senso teocratico della medesima, famigliare a' suoi connazionali. Ai numerosi passi del quarto vangelo concepito in tal senso, parrebbe in vero contraddire la risposta data, secondo i sinottici (Marc. 10, 17 e seg.; Luc. 18, 18 e seg.), da Gesù a quel discepolo che lo aveva chiamato *maestro buono*, διδάσκαλε ἀγαθε: *perchè mi chiami buono? niuno è buono tranne un solo, Iddio*, τί με λέγεις ἀγαθόν· οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός[1]); dove Gesù stabilisce così ricisamente la differenza tra sè e Dio che rifiuta persino l'aggettivo di *buono* (in senso assoluto) e lo vuol riservato soltanto a Dio. Che Gesù abbia respinto da sè quella denominazione solo perchè non conveniente a lui, come semplice maestro *umano*, quale lo riteneva il discepolo, ma ch'egli non intendesse punto con ciò di negare essere egli realmente per sè stesso e a miglior titolo l'ἀγαθὸς, in cui, come nella propria imagine, si specchia l'unico buono Iddio: è opinione, l'adottar la quale, come fa Olshausen, importa il supporre, ciò che prima resta a provarsi, che cioè le espressioni di Gesù sopra sè stesso, riferite nel quarto evangelo, stiano sulla medesima linea di quelle dei sinottici. Più incisivo apparirebbe quell'altro passo dei sinottici stessi, in cui Gesù esalta sè medesimo: *Tutte le cose mi furono affidate dal padre mio; e nessuno conosce il figlio, tranne il padre; nè alcuno conosce il padre tranne il figlio e colui al quale il figlio lo voglia rivelare*, πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου· καὶ

[1]) Se anco si addotta una diversa lezione per il passo parallelo in Matt. (19, 16 seg.) resta pur sempre a domandarsi quale delle due lezioni meriti la preferenza, se la sua o quella degli altri due sinottici.

Digitized by Google

οὐδεὶς επιγινώσκει τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατήρ· οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι (Matt., 11, 27). Presi assieme i due passi sinottici, può bensì risultarne il senso che Gesù si trova, rapporto alla sapienza ed al volere, in intima comunanza con Dio: in maniera però che l'appellativo della bontà assoluta, come pure della assoluta sapienza, su ciò che riguarda per esempio *il giorno e l'ora* ἡμέρα καὶ ὥρα (Marc. 13, 32 paralip.), della consumazione dei secoli, sia riservata esclusivamente a Dio, e resti con ciò recisamente tracciata la linea di confine tra il divino e l'umano. Ma quantunque, anche nel quarto evangelo, Gesù dichiari: *Il padre è maggiore di me*, ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστὶ (14, 28), si ha pur sempre diritto di chiedere se il rifiuto dell'appellativo ἁγιάζειν nei sinottici si possa così facilmente e interamente conciliare colle numerose espressioni del quarto evangelo di senso interamente opposto. Oltre di che dee recar meraviglia, a rapporto del quarto evangelo, che Gesù vi si mostri ignorante affatto del senso teocratico della frase υἱὸς τοῦ Θεοῦ, e sappia soltanto giustificare il senso metafisico in cui egli l'adopera in questo vangelo, appoggiandosi al senso metafisico e indeterminato. Quando infatti (Giov. 10, 34 e seg.) Gesù giustifica il proprio appellativo *di figlio di Dio*, υἱὸς τοῦ Θεοῦ, riferendosi alla denominazione *dii*, θεοί, la quale nell'antico testamento (Ps. 82, 6), veniva data anche ad altri uomini, come principi e magistrati: domandasi il perchè Gesù si appiglia a questo argomento così precario e remoto, mentre ne aveva dinanzi uno perentorio: che cioè in quella guisa che nell'antico testamento i re teocratici o meglio, secondo l'interpretazione allora in voga dei passi relativi, il Messia, veniva designato qual figlio di Jehova: così egli, che al v. 25 erasi già dichiarato per il Messia, avea pienissimo diritto di appropriarsi quella denominazione.

Venendo ora alle opinioni degli altri intorno a Gesù qual figlio di Dio, vero è che noi troviamo diverse volte, anche nel quarto evangelo, nei discorsi rivolti a Gesù da persone a lui benevole l'υἱὸς τοῦ Θεοῦ, unito a parole e frasi che lo dimostrano un semplice sinonimo del Χριστὸς: ma nello stesso vangelo, i giudei Ἰουδαῖοι, avversi a Gesù mostrano di ignorare nei loro attacchi, del pari che Gesù nella sua difesa, questo significato della frase, e di appligliarsi semplicemente al senso metafisico della medesima. Anche nei sinottici, è vero, quando Gesù risponde affermativamente alla domanda, s'egli sia il Cristo, e accenna alla sua veduta sopra le nubi (Matt. 26, 65 parall.), il gran sacerdote esclama: *Egli ha bestemmiato!* ἐβλασφήμησε; ma tale esclama-

Digitized by Google

zione riguarda soltanto la pretesa di Gesù, ingiustificata agli occhi dello stesso sacerdote, di appropriarsi la dignità teocratica del Messia. Per lo contrario, nel quarto evangelo, quando chiama sè medesimo figlio di Dio (Giov. 5, 17 seg. 10, 30 seg.), i giudei vogliono porlo a morte per l'espresso motivo ch' egli si era dichiarato *eguale a Dio*, ἴσον τῷ θεῷ, anzi lo *stesso Dio*, ἑαυτὸν θεόν. Mentre, secondo i sinottici, il gran sacerdote riguarda l'idea di *figlio di Dio* così intimamente connessa all'idea di Messia, che nella domanda da lui mossa a Gesù, egli pone assieme ambedue le frasi; secondo Giovanni, invece, i giudei riguardano la prima di queste idee di tanto superiore alla seconda, che essi ascoltano pazientemente la dichiarazione di Gesù di essere il Messia (10, 25); ma non appena egli comincia a presentarsi qual figlio di Dio, lo vogliono lapidare. Nei vangeli sinottici pare si rimproveri a Gesù che egli, uomo *vulgare*, pretenda di essere il *Messia*: in Giovanni invece, che egli, semplice *uomo*, pretenda riguardarsi per un essere divino. A ragione perciò Olshausen ed altri insistono dicendo, che nei passi citati del quarto evangelo, la espressione *figlio di Dio*, υἱὸς τοῦ θεοῦ, non suona punto equivalente a quella di *Messia*, ma sorpassa di gran lunga la idea che del Messia generalmente si aveva [1]); ma non per questo gli stessi interpreti hanno diritto a conchiudere, che anche nei tre primi evangeli l'espressione in discorso significa assai più che non la semplice idea di Messia [2]). Perciocchè nella domanda del gran sacerdote (Matt. 26, 63), l'υἱὸς τοῦ Θεοῦ, mal si potrebbe interpretare altrimenti che come un semplice sinonimo amplificativo del Χριστὸς, e così nel passo parallelo in Luca (22, 67), i Giudici primieramente domandano a Gesù s'egli sia il Χριστὸς; e avendo egli declinata una risposta diretta, pur accennando come il *figlio dell'uomo* sieda alla destra di Dio, astiosamente soggiungono: *Tu dunque sei il figlio di Dio?* σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (v. 70); ma dopo che essi credono di avere avuto su ciò una risposta affermativa, lo accusano a Pilato come uno che pretende essere il *Cristo re*, Χριστὸν βασιλέα (23, 2). Ora, in tutto questo racconto, nulla di più evidente che le frasi *figlio dell'uomo*, *figlio di Dio* e *Messia*, sono scambiati come semplici idee sinonime.

Qui dunque è forza ammettere una differenza tra i sinottici e Giovanni, e fors'anco una certa quale indecisione in quest'ultimo; poichè egli, in varj discorsi diretti a Gesù, mantenne la solita formola che unisse

[1]) *Bibl. Comment.* 2, pag. 150, 253.
[2]) Olshausen, l. cit., 1, pag. 108 e seg.

Digitized by Google

la frase υἱὸς τοῦ Θεοῦ coll'altre Χριστὸς, ovvero βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, senza però tener caso, come di solito avviene nelle formole, della differenza tra il significato che l'υἱὸς τοῦ Θεοῦ doveva avere unito a quelle parole, e il significato in cui egli lo aveva adoperato altrove; e di vero, non meno difficilmente che nella domanda del gran sacerdote, si potrebbe nel discorso di Natanaele accordare alla frase υἱὸς τοῦ Θεοῦ un senso più elevato. [1])

Che però Gesù ed i suoi avversarj ignorassero così completamente il significato teocratico della espressione υἱὸς τοῦ Θεοῦ, come parrebbe nel quarto evangelo, è cosa della quale, a ragione, dubita l'autore dei *Probabilien* [2]); perocchè così a Gesù che ai giudei, coi quali egli aveva che fare, quel significato dovea riuscire il più ovvio; a meno che non vi fosse stato tra essi alcuno cresciuto alla cultura alessandrina, al quale certamente, come anche al quarto evangelista, autore del Prologo, presentavasi più immediato il rapporto metafisico del λόγος μονογενὴς con Dio.

§ 64.

Missione e onnipotenza di Gesù; sua preesistenza.

I quattro evangelisti s'accordano intorno alle dichiarazioni di Gesù sulla sua missione divina e sulla sua onnipotenza. Non solo egli è, al pari d'ogni profeta, inviato da Dio (Matt. 10, 40, Giov. 5, 23, 56 seg. ed altrove); non solo egli parla ed agisce per incarico e sotto la immediata direzione di Dio (Giov. 5, 19 seg.); ma, ei possiede inoltre esclusivamente la piena conoscenza di Dio, cui egli solo può comunicare agli uomini (Matt. 11, 27: Giov. 3, 13). In qualità di Messia, egli ha ricevuto da Dio ogni podestà (Matt. 11, 27), anzi tutto sul

[1]) Come venne pur nondimeno tentato da Olshausen, 2, pag. 70 e seg.
[2]) Pag. 55 e seg. 85.

Digitized by Google

regno messiaco ch'ei deve fondare e governare e su tutti i membri di esso (Giov. 10, 29; 17, 6); poi su tutti gli uomini in generale (Giov. 17, 2) e persino sulla natura esterna, che è quanto dire su tutto l'universo (Matt. 28, 18): potenza quest'ultima la quale non dovea spiegarsi se non in quanto il regno messiaco non avesse potuto stabilirsi nel mondo, senza una rivoluzione radicale. Nello aprir questo regno, Gesù, qual Messia, ha il potere di ridestare i morti (Giov. 5, 28), e di sceverare con un giudizio quelli che son degni di partecipare al regno celeste da quelli che non ne sono degni (Matt. 25, 31 seg., Giov. 5, 22, 29): prerogative tutte che le credenze ebraiche d'allora attribuivano al Messia [1]), e che quindi Gesù doveva assumersi, volta che ei si fosse dichiarato per il Messia.

Non così unanimi sono gli evangelisti su di un altro punto. Mentre, secondo i sinottici, Gesù attribuisce a sè stesso, pel presente e per l'avvenire, la più alta dignità umana ed il rapporto più elevato con la divinità, senza però rimontare oltre il principio della sua esistenza umana, nel quarto vangelo, invece, si trovano parecchi discorsi di Gesù che racchiudono l'idea della sua preesistenza prima della sua apparizione terrestre. Vero è che quando, in questo vangelo, Gesù designa sè stesso per colui che è disceso dal cielo sulla terra (Giovanni 3, 13; 16, 28), questa designazione, presa per sè, si può riguardare come l'imagine puramente simbolica di un'origine superiore e divina; forse anche, quantunque più difficile cosa, si potrebbe dare un senso analogo all'asserzione di Gesù: *Io sono prima della nascita di Abramo*: πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι (8, 58), e dire col sociniano Crell, che essa significa soltanto un'esistenza ideale nella predestinazione di Dio; e quando Gesù prega il padre (Giovanni 17, 5) di accordargli *la gloria*, δόξα, ch'egli aveva presso di lui *prima che il mondo esistesse*, πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, è pure difficile, se non impossibile, lo ammettere che, in questa preghiera, si tratti della concessione di una glorificazione predestinata ab eterno a Gesù. Ma quando oltre a ciò sentiamo (Giovanni 6, 62) Gesù parlare di un'*ascenzione* del figliuolo dell'uomo, ἀναβαίνειν, *là dove dapprima egli era*, ὅπου ἦν πρότερον, questo passo, sia esaminato in sè stesso, sia paragonato agli altri passi, designa troppo precisamente un'esistenza anteriore, perchè noi ci limitiamo a non vedervi che un'esistenza puramente ideale.

[1]) Bertholdt, *Christol. Jud.*, §§ 8, 55, 12.

Digitized by Google

Da tempo si conghietturò che queste espressioni poste in bocca a Gesù, od almeno l'interpretazione che vi annette il significato d'una preesistenza reale, provenissero soltanto dall'autore del quarto vangelo [1]; e di vero esse si confondono in un modo specialissimo colle idee enunciate nel di lui Prologo. Se il Verbo *era in principio presso a Dio*, λόγος ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν, Gesù, nel quale questo Verbo *divenne carne*, σὰρξ ἐγένετο, poteva, nel significato più reale, attribuire a sè stesso una preesistenza prima di Abramo, una *gloria* vicino al padre prima della fondazione del mondo. Ma per ammettere che queste idee siano esclusivamente proprie dell'autore del quarto vangelo, bisogna dimostrare due cose; dapprima, che l'idea di una preesistenza del Messia non esisteva, al tempo di Gesù, fra i giudei della Palestina; secondariamente, che non è verosimile che Gesù, indipendentemente dalle opinioni dei suoi contemporanei e de'suoi compatriotti, abbia potuto giungere da solo ad un tale concetto.

Esaminiamo quest'ultimo punto. Che veramente un tale concetto sia nato nella mente di Gesù, e che, dietro le proprie rimembranze, egli abbia parlato del suo stato antiumano ed anticosmico, gli è questo un fatto che presenta pericolose analogie con Pittagora, Ennio ed Apollonio Tianeo. Essi pure pretendevano ricordarsi di aver percorso, prima dell'attuale loro esistenza, una serie di personalità differenti [2]: oggi una tale pretesa è considerata generalmente o come una favola immaginata posteriormente, o come un'illusione mentale di que' personaggi.

Il fondamento di queste opinioni contemporanee di Gesù potrebbe, in quanto concerne il vecchio testamento, riscontrarsi sul già citato passo di Daniele, ove è descritto il Figliuolo dell'uomo che viene sulle nubi del cielo: avvegnachè forse l'autore stesso, e ad ogni modo parte dei lettori, vi scorgessero raffigurato un essere sovrumano che antecedentemente era stato cogli angioli allato a Dio. Ma non si può provare che tutti coloro che riferirono questo passo al Messia, ed in ispecie Gesù, quando egli, basandosi appunto su questo passo, si chiamava il figliuolo dell'uomo, abbiano pensato ad una preesistenza. Se noi lasciamo da parte Giovanni, vedremo che Gesù non si raffigurava la sua venuta sulle nubi del cielo, come se, abitatore ab eterno dell'alto

[1]) Bretschneider, *Probabilia*, pag. 59.

[2]) Porphyr., *Vita Pythag.* 26 e seg.; Jamblich., 14, 65; Diog. Laert. 8, 4 e seg. 14; Baur, *Apollonius von Tyana*, pag. 64 e seg., 98 e seg., 185 e seg.

Digitized by Google

dei cieli, ei dovesse discendere dalle nubi sulla terra; ma pensava, secondo Matteo, 26, 64 (paragonisi 24, 25) che egli, figlio della terra, dopo il compimento della sua carriera terrestre, sarebbe stato ricevuto nei cieli, e di là sarebbe ritornato ad aprire il proprio regno. Ed in questa guisa l'idea della venuta sulle nubi prendeva una forma tale che non racchiudeva necessariamente l'idea di una preesistenza. Trovasi nei Proverbi, nel libro di Sirach ed in quello della Sapienza, l'idea di una sapienza di Dio personificata e finalmente trasformata in ipostasi: così pure, nei Salmi e nei Profeti riscontransi assai accentuate personificazioni della parola divina [1]). Ma ciò che importa sovratutto si è, che il giudaismo posteriore, temendo l'antropomorfismo nella raffigurazione dell'Essere divino, prese l'abitudine di attribuire il linguaggio, l'apparizione e l'azione immediata di Jehova alla sua *parola*, מימרא, ovvero alla sua ***abitazione***, שכינתא; ciò che del resto riscontrasi nell'antichissimo Targum di Onkelos [2]). Queste espressioni, dapprima semplici parafrasi del nome di Dio, ricevettero ben tosto il significato incerto di un'ipostasi speciale, di un essere da lui differente, e tuttavia uno con lui. La maggior parte delle rivelazioni e degli interventi divini di cui questa parola di Dio personificata era considerata siccome l'agente, eransi operate in favore del popolo di Israello; era dunque naturale che la manifestazione che Dio doveva ancora operare, e dalla quale Israello attendeva la sua maggiore salute, in altri termini, la apparizione del Messia, fosse posta in un rapporto speciale colla *parola* o colla *abitazione* schechina. Per tal guisa da un lato si pensò che la *schechina* dovesse apparire col Messia [3]), dall'altro si attribuì anche al Messia ciò che doveva attribuirsi alla *schechina*; e questo modo di presentare la cosa trovasi non solo nei rabbini, ma ancora nell'apostolo Paolo. Di maniera che, il Messia era, fino dal deserto, il conduttore ed il benefattore invisibile del popolo di Dio (1 Cor., 10, 4. 9) [4]); egli era nel paradiso a lato ai primi genitori [5]);

[1]) Vedasi l'indicazione e spiegazione dei passi in Lücke, *Comm. zum Evang. Joh.* 1, pag. 211 e seg.

[2]) Bertholdt, *Christolog. Judæorum*, 523-25. Paragonisi Lucke, l. cit. pag. 244. Anm.

[3]) Schöttgen, 2, pag. 6 e seg.

[4]) *Targ. Jes.*, 16, 1: *Iste* (Messias) *in deserto fuit rupes ecclesiæ Zionis* (in Bertholdt, l. cit., pag. 145).

[5]) Sohar chadasch, pag. 82, 4, in Schöttgen, 2, pag. 440.

Digitized by Google

fino dalla creazione del mondo era l'istrumento attivo di questa creazione (Col. 1, 16): egli esisteva prima ancora del mondo [1]) e prima ch' ei si facesse uomo in Gesù egli era in istato di gloria appresso a Dio (Thil. 2, 6).

Siccome pertanto l'idea d'una preesistenza del Messia esisteva nella teologia superiore degli ebrei nell'epoca immediatamente successiva a quella di Gesù: egli è naturale il supporre, ch'ella esistesse anco nel tempo in cui Gesù si formò; e che in conseguenza, volta ch'ei prese a riguardarsi per il Messia, egli avesse potuto riferire a sè medesimo questo tratto particolare della imagine del Messia. Che però Gesù fosse così imbevuto, come più tardi un Paolo, della filosofia scolastica del suo tempo, da attingere ad essa l'idea della preesistenza, è questione tuttora indecisa; ed essendo l'autore del quarto vangelo famigliare alla dottrina alessandrina del verbo, il solo che ponga in bocca a Gesù l'asserzione di preesistenza siffatta, così rimane tuttora in dubio se questa asserzione derivi da opinione propria di Gesù sopra sè medesimo o da semplice riflessione del quarto evangelista.

§ 65.

Piano messiaco di Gesù. Apparenza di un lato politico.

Come Giovanni Battista segnalava un personaggio che doveva venire, così Gesù segnalava sè stesso per colui che era venuto a fondare *il regno dei cieli*, *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. L'idea del regno messiaco apparteneva al popolo d'Israele. Or si domanda: Gesù l'ha egli adot-

[1]) Nezach Israel, c. 55 seg. 48, 1 (in Schmidt, *Bibl. für Kritik und Exegese*, 1, pag. 58): משיחה מיכאל תיחד. Sohar. Levit. f. 14, 56 (in Schöttgen, 2, pag. 456): *Septem (lumina condita sunt, antequam mundus conderetur), nimirum.... et lumen Messiæ.* La preesistenza del Messia rappresentata qui come reale, non si trova più concepita che come ideale in *Bereschith rabba*, sect. 1. f. 3, 3 (Schöttgen, *ibid.*).

Digitized by Google

tata tal quale la trovò nel popolo; ovvero vi ha, di suo arbitrio, introdotto modificazioni?

L'idea messiaca, nata fra i giudei sopra un terreno politico-religioso, era stata particolarmente favorita nel suo sviluppo dalle sventure politiche dei tempi. Ed all'epoca stessa di Gesù, secondo la propria testimonianza degli evangelisti, era aspettazione generale che il Messia salisse sul trono del suo antenato David, liberasse il popolo giudaico dall'oppressione dei romani, e fondasse un regno senza fine (Luca 1, 32 e seg., 68 e seg. Atti Ap. 1, 6). Quindi la prima domanda a farsi si è: se Gesù abbia accolto nel suo piano messiaco questo elemento politico.

Che Gesù abbia voluto farsi dominatore temporale, fu in ogni tempo asserito dagli avversari del cristianesimo, e da nessuno con maggior vigore, sul terreno dell'esegesi, dell'autore dei frammenti di Wolfenbüttel [1]), il quale del resto non contesta a Gesù il desiderio di migliorare la sua nazione. Ciò che agli occhi di questo autore sembra anzitutto indicare un piano politico di Gesù, si è che egli si limitava sempre ad annunciare il regno prossimo del Messia, ed a segnalare le condizioni necessarie per entrarvi: ma non ispiegava che cosa fosse questo regno ed in che consistesse [2]) e quindi ne supponeva l'idea conosciuta generalmente. Ora, quella che in allora prevaleva aveva un colore specialmente politico; laonde i giudei, secondo l'autore dei frammenti, non potevano, quando Gesù parlava del regno messiaco senza maggiori spiegazioni, pensare ad altro che ad un dominio temporale: e poichè Gesù non poteva supporre che le sue parole venissero comprese altrimenti, è forza ammettere ch'ei volesse essere inteso a quel modo. Ma a ciò si obietta che nelle parabole, nelle quali Gesù mise in chiaro l'idea del regno di Dio, nel discorso del monte, in cui egli espose i doveri dei cittadini di questo regno, finalmente nel complesso delle sue azioni e della sua condotta ritrovasi una più che sufficiente spiegazione della idea propria di Gesù intorno al regno messiaco. Più determinata appare, dal punto di vista in discorso, l'osservazione che Gesù incaricò gli apostoli, l'opinione dei quali non poteva essergli ignota, di percorrere il paese per annunciarvi il re-

[1]) *Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger* (Sullo scopo di Gesù e de' suoi discepoli).

[2]) Paragonisi Fritzsche in Matt., pag. 114.

Digitized by Google

gno messiaco (Matt. 10). Ora questi apostoli, i quali si disputavano il primo posto nel regno che Gesù stava per fondare (Matt. 18, 1; Luca 22, 24); questi apostoli, due dei quali pretendevano esplicitamente di sedere a destra ed a sinistra del re messiaco (Marco 10, 35 e seg.); questi apostoli i quali, anche dopo la morte e la risurrezione di Gesù, aspettavano una *restituzione della sovranità ad Israello*. ἀποκαθιστάνειν τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ (Atti Ap. 1, 6), ebbero evidentemente, fino dal principio alla fine della loro convivenza con Gesù, le opinioni comuni intorno al Messia; e poichè Gesù li ha mandati come araldi del suo regno, sembra fosse suo disegno che essi avessero a propagare per ogni dove le loro idee politiche sul Messia.

Fra gli stessi discorsi di Gesù, se ne segnalò uno in ispecie. Pietro domandava, cosa avrebbero in ricompensa coloro che per lui avevano lasciato ogni cosa (Matt. 19, 28; paragonisi Luca 22, 30); in risposta, Gesù promette a'suoi discepoli che nella *palingenesia*, παλιγγενεσία, quando il figliuolo dell' uomo si sarà assiso sul suo trono della gloria, essi occuperanno dodici seggi, e giudicheranno le dodici tribù di Israele. Che il senso letterale immediato di questa promessa appartenga alla serie delle speranze che i giudei d' allora fondavano sul Messia, è cosa ammessa da tutti. Si risponde, è vero, che Gesù non deve averle intese nel senso letterale, ma bensì metaforico, ed ha voluto soltanto significare con imagini famigliari agli Ebrei, che gli Apostoli sarebbero stati ricompensati nell' altra vita dei sagrifici sostenuti in questa colla partecipazione alla gloria del Messia [1]). Ma non è men vero che i discepoli devono avere inteso questo discorso nel senso immediato, poichè, anche dopo la risurrezione di Gesù, simili pensieri occupavan tuttora la loro mente: e siccome Gesù, per prove avute, conosceva la loro inclinazione a concepire speranze temporali del Messia; così, se non fosse stato suo disegno il confermarli in esse, ei non si sarebbe fatta lecita una simile promessa. Supporre che, senza condividere la loro aspettazione, egli tenesse loro un tal linguaggio, solo per adattarsi alle loro idee ed infiammare il loro coraggio, si è un farlo agire con islealtà, e, nel nostro caso, con una slealtà inutile, avvegnacchè, come osserva a ragione Olshausen, alla domanda di Pie-

[1]) Kuinöl, *Comm. in Matt.*, pag. 518 e seg. Anche Olshausen, pag. 744, concepisce simbolicamente il discorso, quantunque egli ravvisi nel medesimo un diverso significato.

Digitized by Google

tro, bastava rispondere con qualunque altra lode accordata agli sforzi dei discepoli. E come da ciò parrebbe giuocoforza il conchiudere, che Gesù abbia egli stesso condivise le speranze ebraiche, di cui egli era l'organo, così gli interpreti fanno gli sforzi più disperati per sottrarsi a questo risultato che loro s'impone. Gli uni vi si provano con arbitrarie alterazioni del testo [1]); gli altri interpretando le parole di Gesù come un' ironia sulle smodate pretese dei discepoli in compenso dei loro servigi ancor sì meschini [2]); altri, in altri modi ancora, ma tutti così poco naturali, che si preferisce supporre aver Gesù voluto con quelle parole, in base alle opinioni ebraiche, promettere agli apostoli una partecipazione al giudizio messiaco che sarebbe stato tenuto esternamente da lui, il che ad ogni modo include un elemento nazionale nelle sue idee sul regno messiaco; anzi, secondo la storia degli Apostoli (1, 7), Gesù alla già citata domanda dei discepoli non risponde già negando ch'egli sia per restituire il regno di Israele, ma solo respingendo, come ad essi incompetente, la domanda relativa ai *tempi* e alle *stagioni* χρόνους e καιρούς, di quella restituzione. Fra le azioni di Gesù, a dimostrare aver egli avuto un piano politico, si invoca specialmente il suo ultimo ingresso in Gerusalemme (Matt. 21, 1 e seg.). Qui, secondo l'autore dei frammenti, tutto accenna ad uno scopo politico: il momento prescelto da Gesù, vale a dire la festa di Pasqua, ove affluiva numeroso il concorso della popolazione, ch'egli avea da lunga mano preparata nelle provincie; l'animale che egli cavalca e col quale, giusta l'oracolo di Zaccaria, egli voleva annunciarsi come il re destinato a Gerusalemme; l'approvazione da lui espressa quando il popolo lo accoglie con un saluto regale; la condotta violenta ch'egli tosto si fa lecito nel tempio; e finalmente il discorso incisivo da lui pronunciato contro l'Alto Consiglio (Matt. 23) e nella cui conclusione egli cerca strappare al popolo il riconoscimento del suo carattere di re messiaco, colla minaccia di non più mostrarsi a lui.

[1]) Paulus, *Manuale d'esegesi*, 2, pag. 615 e seg.
[2]) Liebe, in Winer, *Studii eseget.*, 1. 59 e seg.

Digitized by Google

§ 66.

Dati per un piano messiaco di Gesù, puramente spirituale.

Purnondimeno, in nessuna parte dei nostri racconti evangelici si riscontrano tracce che Gesù abbia cercato di formarsi un partito politico. Lungi da ciò, egli si sottrasse al fanatismo del popolo che voleva farlo re (Giov. 6, 15): dichiarò, che il regno del Messia non veniva *con fasto*, μετὰ παρατηρήσεως, ma era comparso, senza essere stato avvertito, fra i suoi contemporanei (Luca 17, 20 e seg.); obbedire simultaneamente a Dio ed all'autorità, anche pagane, è il suo principio (Matt. 22, 21): egli preseeglie, per il suo solenne ingresso nella capitale, l'animale più pacifico, e qui pure egli si sottrae alla folla, invece di approfittare dell'eccitazione che la trasporta; da ultimo, quand'ei sostiene innanzi al giudice, che il suo regno non è di *quaggiù*, *non è di questo mondo*, οὐκ ἐντεῦθεν, οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, noi non abbiamo motivo ad accusare lui o l'evangelista di menzogna.

In quella guisa che fra queste due opinioni apparentemente contraddittorie, gli avversari del Cristianesimo ecclesiastico si attennero esclusivamente alla prima, che attribuirebbe a Gesù un piano politico e quasi quasi rivoluzionario; così i teologi ortodossi adottarono soltanto la seconda, che suppone in Gesù un piano puramente spirituale [1]), e ciascuno dei due partiti si sforzò di menomare il valore dei passi contrari con artifizi ermeneutici. Solo recentemente si riconobbe che le due opinioni presentavano un unico aspetto, e si intravide la necessità di una conciliazione.

[1]) Così Reinhard. sul piano concepito dal fondatore della religione cristiana per il bene dell'umanità, pag. 57 e seg. (4 ediz.).

Digitized by Google

Venne questa abilmente tentata col distinguere nel piano di Gesù una forma anteriore ed una posteriore [1]). Quantunque si disse, il miglioramento morale e l'elevazione religiosa del suo popolo fossero state in ogni tempo il suo scopo principale, tuttavia egli aveva, al principio del suo ministero pubblico, concepito la speranza di rinnovare, col mezzo di questo rinascimento interno, la gloria eterna della teocrazia, volta ch'ei fosse stato riconosciuto dalla nazione pel Messia, e rivestito, come tale, della suprema autorità; ma quando questa speranza ebbe fallito, egli comprese che Dio rigettava ogni relazione politica del piano messiaco e in conseguenza lo innalzò ad un piano puramente spirituale. Ciò che dimostra, continuasi, una tale modificazione nel piano di Gesù, si è che, quanto la serenità regnà sull'esordio della sua vita pubblica, altrettanto la melanconia si diffonde sulla fine; che i mali e i patimenti si succedono invece dell'anno felice del Signore dapprima annunciato, e ch'egli stesso affliggendosi della sorte a cui è destinata la città di Gerusalemme, esclama ch'egli aveva pensato a salvarla, ma che ora ell'era condannata a perire anche politicamente.

Siccome però gli evangelisti non distinguono menomamente questi due supposti periodi, chè anzi pongono i due dati più essenziali per il lato politico del piano di Gesù, vale a dire la promessa dei troni e l'ingresso in Gerusalemme, nell'ultimo tempo della vita di Gesù stesso, così si potrebbe anche qui, come già più sopra nel rapporto di Gesù coll'idea messiaca, supporre una confusione di tempi nei racconti evangelici; ma questa ipotesi sarebbe solo da adottarsi quando nessun'altra uscita rimanesse, vale a dire quando non fosse possibile in verun altro modo spiegare il come Gesù potesse ad un tempo aver dette quelle espressioni di color politico e quell'altre escludenti ogni politica idea.

Ma ciò è tutt'altro che impossibile; chè anzi Gesù poteva benissimo promettere il καθίσεσθαι ἐπὶ θρόνους per sè e per i suoi discepoli, senza punto mirare a impadronirsi di quella dignità mediante una rivolu-

[1]) Paulus, *Leben Jesu*, 1, b, pag. 85, 94, 106 e seg.; Venturini, 2, pag. 310 e seg.; Hase, *Leben Jesu, erste Auflage*, §§ 68, 84. Nella seconda edizione §§ 49 e 50 (confrontisi i suoi scritti polemici di teologia 1, pag. 61 e seg.); Hase ritrattò, benchè a malincuore, quest'opinione nel senso per lo meno che Gesù, dice egli, aveva sorpassato la tendenza politica dell'idea messiaca ancor prima dell'episodio della sua vita pubblica.

Digitized by Google

zione politica, posto ch'egli confidasse in una rivoluzione da operarsi da Dio, la quale dovea condurre il necessario mutamento di cose. Del che si ha già un indizio nel riferire che fa Gesù quella promessa al tempo della παλιγγενεσία; e con questa, anzichè un rivolgimento politico o un rinascimento morale, si intende la *risurrezione dei morti*, che Dio deve operare per mezzo del Messia, e colla quale egli aprirà il regno messiaco [1]). Ad ogni modo, egli è vero, Gesù confidava di restituire il trono di Davide e dominare, in un co' suoi discepoli, un popolo libero: egli però non faceva menomamente riposare questa sua speranza sul ferro di umani aderenti e seguaci (Luca 22, 38; Matteo 26, 52), bensì sulle legioni di angioli, che il padre suo celeste gli avrebbe potuto inviare (Matteo 26, 53). Ogni qualvolta egli parla della venuta della sua gloria messiaca, sono sempre angioli e potenze celesti quelle di cui si circonda (Matteo 16, 27; 24, 30 e seg.; 25, 31; Giovanni 1, 52); dinnanzi alla maestà del figlio dell'uomo, che verrà sulle nuvole del cielo, i popoli si piegheranno senza colpo ferire e, al suono della tromba angelica, verranno, insieme coi morti risuscitati, a presentarsi al giudizio di lui e de'suoi dodici. Tutto questo Gesù non voleva avvenisse per propria volontà, ma sì per volere del Padre suo celeste, il quale solo conosceva il giusto tempo di questa catastrofe (Marco 13. 32) e doveva darne a lui il segnale, lasciando in pari tempo intravedere che la sua fine mortale lo avrebbe raggiunto, prima che tutto questo avvenisse.

Chi rifiuta questa opinione intorno allo sfondo del piano messiaco, pel semplice motivo che gli parrebbe con ciò di fare di Gesù un visionario [2]), pensi soltanto come esattamente rispondessero simili speranze alle idee sul Messia da lunga pezza nutrite fra i giudei [3]), e come facile fosse, sul terreno soprannaturale di que' tempi e nel circolo limitato della nazione ebraica, che una creazione fantastica in se, purchè nazionale e vera e grandiosa sotto altri aspetti, affascinasse la mente di un uomo per quanto riflessivo.

Ciò che attende i giusti al giudizio, vale a dire la *vita eterna*, ζωὴ αἰώνιος, nel regno del *Padre*, βασιλεία τοῦ πατρός, viene in vero da Gesù paragonato, in conformità colle idee giudaiche [4]), ad un convito da

[1]) Vedi Fritzsche in *Matth.*, pag. 606 e seg.
[2]) De-Wette, *Bibl. Dogm.*, § 216.
[3]) Bertholdt, *Christol. Judæorum*, §§ 30 e seg.
[4]) Bertholdt, § 39.

Digitized by Google

nozze (Matt. 8, 11; 22, 2 e seg. ecc.) in cui egli stesso spera ancora di bere (Matt. 26, 29) e di celebrare la Pasqua (Luc. 26, 16): ma la precisa dichiarazione da lui data altrove, che nell'*αἰὼν μέλλων* cesseranno i rapporti organici dei sessi, e gli uomini diverranno simili agli angioli, *ἄγγελοι* (Luc. 27, 35 e seg.), sembra ridurre dal più al meno quei discorsi al valore di semplici imagini.

Dal che si conchiude, che se la speranza messiaca di Gesù non era politica e neanco semplicemente mondana, in quantochè ciò ch'egli sperava doveva avvenire sopranaturalmente ed agire sul terreno *ultramondano* (della terra rinnovata), quella speranza non era nemmeno puramente spirituale nel senso moderno, in quanto che essa riposava sovra importanti e speciali mutamenti nelle cose esterne; ma la era un'opinione nazionale e teocratica, spiritualizzata e nobilitata però dal carattere speciale dell'opinione cosmico-etico-religiosa di Gesù.

§ 67.

Rapporto di Gesù colla legge Mosaica.

È un fatto che la costituzione religiosa di Mosè trovò la sua rovina nella Chiesa fondata da Gesù. Or si domanda: la distruzione del mosaismo fu essa pure nell'intenzione del fondatore? Lo affermarono gli apologeti e tanto più recisamente quanto più Gesù sollevossi al disopra dell'angusta cerchia del servizio cerimoniale giudaico [1]).

Nè mancano dichiarazioni ed atti di Gesù i quali sembrano indicare questa intenzione in modo irrecusabile. Dappertutto ov'egli specifica le condizioni per la partecipazione *al regno dei Cieli*, *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, come nel discorso della montagna, è sua cura l'insistere non sull'adempimento delle prescrizioni speciali della legge mosaica, ma sullo spirito interno di religione e di morale: al digiuno, alla preghiera,

[1]) Confrontisi Reinhardt, *Piano di Gesù*, pag. 14 e seg.

Digitized by Google

all'elemosina, non attribuisce merito se non in quanto queste azioni siano riunite ad una direzione morale corrispondente (Matt. 6, 1 — 18).

I due punti principali del culto mosaico sono il servizio dei sagrifici e la celebrazione delle feste e del sabbato; ora, non solo in niuna parte Gesù li raccomanda, ma colloca molto al basso i sagrifici quando loda uno scriba, γραμματεύς, di aver dichiarato l'amore sincero di Dio e del prossimo come il più prezioso di tutti gli olocausti e di tutti i sagrifici, πλείον πάντων τῶν ὁλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν, e lo addita come un uomo *che non è lontano dal regno di Dio*, οὐ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ (Marco 12, 33 e seg.) [1]). Contro la festa del sabbato, in allora osservata, Gesù protestò più di una volta tanto co'suoi atti quanto colle sue dichiarazioni esplicite (Matt. 12, 1, 13; Marco 2, 23—28; 3, 1—5; Luca 6, 1—10; 13, 10 e seg.; 14, 1 e seg.; Giov. 5, 5 e seg.; 7, 22 e seg.; 9, 1 e seg); ed in qualità di *Figliuolo dell'uomo*, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, si attribuì il potere sul sabbato. I giudei pure sembra si aspettassero dal Messia una revisione della legge mosaica [2]). Si può trovare un senso analogo nella dichiarazione che il quarto vangelo (2 19) attribuisce a Gesù stesso, e che il primo vangelo (26, 61) ed il secondo (14, 58) gli fanno attribuire da falsi testimoni. Questa dichiarazione è: *Io posso distruggere* (Giovanni: *distruggete*) *il tempio di Dio* (Marco: *costrutto dalla mano dell'uomo*) *ed in tre giorni io posso edificarlo* (Marco: *io ne fabbricherò un altro che non sarà fatto colla mano dell' uomo*. δύναμαι καταλῦσαι (Giov. λύσατε), τὸν ναὸν τοῦ Θεοῦ (Marco, τὸν χειροποίητον). καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι αὐτὸν (Marco, ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω) (l'autore degli Atti degli Apostoli (6, 14) riferisce qual cosa di simile siccome capo d' accusa contro Stefano). La cosa sarà vieppiù confermata, ove si accetti come dichiarazione autentica ciò che gli Atti degli Apostoli (l. c.) riportano in luogo della seconda metà di questa dichiarazione: *ed egli cangerà* (cioè, Gesù, secondo l'asserzione attribuita a Stefano) *le usanze che Mosè ci ha trasmesse*, καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς. Insomma si può dire: Colui il quale, come Gesù, ebbe una volta riconosciuto il valore assoluto dell' interno in confronto dell'esterno, dell' insieme della disposizione morale in confronto di un atto isolato, staccato da questo insieme, di maniera che

[1]) Vedasi un'esagerazione dell'*Evangelo degli Ebioniti*, in Epifanio, *Hæres.*, 30, 16.

[2]) Bertholdt, *Christol. Jud.*, § 51.

Digitized by Google

egli dichiara l'amore di Dio e del prossimo come *l'essenza delle leggi* (Matt. 22, 36 e seg.), costui, diciamo, non può ignorare che tutto quanto nella legge non si riferisce a questi due punti, viene con ciò caratterizzato come *non essenziale.*

Ma il progetto di Gesù di distruggere il culto mosaico sembra risultare in modo decisivo dalle dichiarazioni nelle quali egli dice, che il tempio di Gerusalemme, centro di questo culto, sarà distrutto (Matt. 24, 2 e passi paralleli) e che l'adorazione di Dio, non essendo in avvenire più vincolata a nessun luogo, diverrà puramente spirituale (Giov. 4, 21 e seg.).

Tutto questo però non forma che un lato della posizione assunta da Gesù rispetto alla legge mosaica, poichè trovansi parimenti dei dati i quali sembrano provare, ch'egli non pensò alla distruzione dell'antica costituzione religiosa del suo popolo. Questo lato, per motivi facili a concepirsi, venne, in un' epoca precedente, posto di preferenza in luce dagli avversari del cristianesimo [1]) nella sua forma ecclesiastica; ma fu solo in questi ultimi tempi che, allargatosi l'orizzonte teologico, alcuni interpreti ecclesiastici, scevri da prevenzione, lo apprezzarono come convenivasi [2]). Primieramente, durante la sua vita, Gesù, come Paolo attesta (Gal. 4, 4), rimane fedele alla legge paterna; visita nel giorno di sabbato la sinagoga; si conduce a Gerusalemme pel tempo della festa, ed a Pasqua mangia coi suoi discepoli l'agnello pasquale. S'egli opera delle guarigioni in giorno di sabbato, ovvero se fa raccogliere spiche da' suoi discepoli (Matt. 12, 1 e seg.); se non introduce fra i suoi nè digiuni nè abluzioni prima del pasto (Matt. 9, 14, 15, 2): non erano cose queste contrarie alla legge di Mosè, la quale raccomandava soltanto di astenersi dai lavori comuni, מְלָאכָה (2 Mos. 20, 8 e seg.; 31, 12 e seg.; 5 Mos. 5, 12 e seg.) fra i quali erano specialmente citati l'arare, il mietere (2 Mos. 34, 21), il raccoglier legna (4 Mos. 15, 32 e seg.) ed altri simili lavori. Fu solo in appresso che, per uno spirito di minuzia, vi si annoverarono gli atti del guarir infermi e del raggranellare alcune spiche [3]). Così pure l' abluzione delle mani prima del pasto non era che una

[1]) Egli è ancora l'autore dei *Frammenti di Wolfenbüttel* che ragionò in questo senso col maggior vigore logico. Vedasi il frammento: *Von dem Zweck, ecc.*

[2]) Specialmente Fritzsche in Matt., pag. 214.

[3]) Vedasi Winer *Bibl. Realwörterb.*, 2, pag. 406 e seg.

Digitized by Google

conclusione estremamente forzata che i rabbini avevano dedotto dal 3 Mos. 15, 11 [1]): quanto al digiuno, la legge non ne prescriveva che uno generale annuo (3 Mos. 16, 29 e seg.; 23, 27 e seg.); e nulla imponeva riguardo ai digiuni particolari [2]). Nello stesso discorso della montagna, Gesù innalza molto al disopra di tutte le pratiche del culto la religiosità spirituale, e quanto egli dice della continuazione provvisoria dei sacrifici (Matt. 5, 23 e seg.), essendo puramente incidentale, è privo di importanza.

Ma vi dichiara eziandio esser egli venuto a compire e non a distruggere la legge ed i profeti (Matt. 5. 17): dopo di che promette bentosto una durata eterna alla minima lettera della legge, e colui che ne riguardasse il menomo comando come non obbligatorio, è minacciato di perdere il suo posto nel regno celeste [3]).

E però gli apostoli osservarono rigorosamente la legge giudaica, anche dopo la prima Pentecoste. All'ora della preghiera essi andavano al Tempio (Atti apost. 3, 1); frequentavano le sinagoghe; osservavano le proibizioni mosaiche sugli alimenti (10, 14); e quando il partito giudaizzante si lagnava della condotta di Barnaba e di Paolo, che battezzavano pagani senza imporre loro il peso della legge mosaica, essi non seppero opporre a queste querele alcuna dichiarazione espressa di Gesù (Atti ap. 15).

In un interesse apologetico si cercò di conciliare questa contraddizione apparente fra la condotta ed il linguaggio di Gesù, dicendo che non solo l'osservanza della legge, ma anche le dichiarazioni in favore della legge non ebbero, da parte di Gesù, altro scopo se non che di adattarsi alle opinioni dei suoi contemporanei, i quali avrebbero perduta di lui ogni fiducia non sì tosto egli si fosse annunciato pel distruttore della legge, riputata santa [4]). Sarebbe questo uno spiegare l'osservanza della legge da parte di Gesù nello stesso modo della sottomissione dell'apostolo Paolo alle prescrizioni legali; sottomissione la quale, secondo la stessa dichiarazione dell'apostolo, non era che un adattarsi alle opinioni dei giudei fra i quali egli viveva (1 Cor.

[1]) Confrontisi Paulus, *Manuale Eseg.*, 2, pag. 275.
[2]) Winer, *Bibl. Realv.*, 1, pag. 426.
[3]) Confrontisi Fritzsche, pag. 214 e seg.
[4]) Reinhard, l. cit., pag. 15 e seg.; Planck, *Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung*, 1, pag. 175 e seg.

Digitized by Google

9. 20; confrontisi Atti ap. 16, 3). Ma le forti assicurazioni nell' immutabile durata della legge e nella colpabilità di colui che fosse tanto audace da infrangerne il minimo precetto, non possono dedursi da un semplice accomodamento, poichè il dichiarare indispensabile un ordine di cose che si riguarda come superfluo e che si desidera far cadere a poco a poco in dissuetudine, non solo non sarebbe slealtà, ma neppure prudenza.

In conseguenza di ciò, altri fecero valere la distinzione fra la parte morale ed il rituale; ed il passo in cui Gesù dichiara, ch' egli non vuole abolire la legge, essi non lo riferirono che alla parte morale che egli si sforzava di *completare*, πληρῶσαι, sciogliendola dalle semplici pratiche e purificandola in questa guisa [1]). Ma il passo in questione del discorso della montagna non racchiude una tale distinzione: chè anzi, se da un lato le espressioni *la legge ed i profeti*, νόμος προφῆται, designano la costituzione religiosa del vecchio testamento nella sua maggiore estensione [2]), d'altro lato i precetti più insignificanti e le lettere più piccole della legge, che nemmeno esse devono essere abrogate, non possono intendersi altrimenti che quai precetti del rituale [3]).

Più felice è la distinzione fra le prescrizioni realmente mosaiche e le aggiunte tradizionali [4]).

E, valga il vero, le guarigioni operate da Gesù pel sabbato, il suo disprezzo per le abluzioni pedantesche prima del pasto, che sono in opposizione non a Mosè, ma soltanto a prescrizioni posteriori fatte dai rabbini; e parecchi discorsi di Gesù, conducono essi pure a questa distinzione. Gesù, (Matt. 15, 3 e seg.) oppone *la tradizione degli antichi*, παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων, *alla prescrizione di Dio*, ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ, e dichiara (Matt. 23, 28) che, laddove esse si accordano insieme, si può osservar l' una e non abbandonar l'altra, ταῦτα ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφεῖναι: perlocchè egli, nel versetto 3, esorta il popolo a fare tutto quello che i dottori della legge ed i farisei gli prescrivono; che se, invece, o non si possa o non si voglia seguire l'uno o l'altro, osserva (Matt. 15, 3 seg.) che val meglio, per obbedire ai comandamenti di-

[1]) De-Wette, *Bibl. Dogm.* § 210.
[2]) Fritzsche, pag. 214,
[3]) Vedi l'autore dei Frammenti, *Von dem Zwecke, ecc., ecc.*, pag. 69.
[4]) Paulus, *Manuale eseg.*, 1, b, pag. 600 e seg. *Leben Jesu*, 1, a, pag. 295, 312.

Digitized by Google

vini (dati da Mosè) *trasgredire la tradizione*, ἀπαράβνιεν τὴν παράδοσιν, di quello che con una contraria regola di condotta, *trasgredire i comandamenti di Dio, per obbedire alla tradizione*, παραβαίνεντὴν ἐντολὴν τοῦ Θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν.

Egli trova sopratutto nella massa dei comandamenti tradizionali *un fardello difficile a portarsi*, νὲφορτιὸν ἐλαφρ, (23, 4) e presa a liberarne il popolo duramente oppresso, imponendogli in quella vece il suo *fardello leggiero*, ζυγὸς χρηστὸς, il suo *utile giogo*, ἐντάλματα ἀνθρώπων, (11, 29 e seg.). Quindi, malgrado tutti i riguardi che egli era disposto ad avere verso la religione stabilita, in quanto essa non agisse in modo direttamente pernicioso, il suo parere era, che tutte queste *disposizioni umane*, ἐντάλματα, ἀνθρώπων, sarebbero perite come *una piantagione che il Padre celeste non aveva mai piantata*, φυτεία ἣν οσε νκὲς ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος, (15, 9, 13). La maggior parte di queste prescrizioni farisaiche importavano pratiche esterne in mezzo alle quali si perdeva il germe della bella moralità che racchiudeva la legge mosaica: per esse si poteva, con doni al tempio, sottrarsi all'obbligo di assistere i genitori bisognosi (15, 5); e per esse, pagando la decima sulla menta, sull'aneto e sul cimino, si obbliava l'amore del prossimo (23, 23). La distinzione fra la legge e la tradizione concorda fino ad un certo punto colla distinzione fra la parte morale e la parte rituale; perocchè le prescrizioni rabbiniche avessero una tendenza unicamente volta alle pratiche, tendenza che Gesù respingeva, mentre la legge mosaica racchiudeva un fondo morale e religioso, dallo stesso Gesù tenuto in altissima stima. Solo non si potrà mai dire che Gesù volesse, della legge mosaica lasciar sussistere quest'ultima parte soltanto; giacchè i passi citati, e in ispecie quelli del discorso del monte, provano chiaramente, che egli non intendeva di togliere nemmeno ciò che era puramente rituale. Gesù, volta ch'egli ebbe riconosciuto per unicamente essenziale nella religione ciò che si riferiva alla moralità ed all'adorazione spirituale di Dio, avrebbe dovuto, per essere conseguente, ripudiare tutto ciò che, essendo puramente di rito e di forma, aveva ricevuto, abusivamente un significato religioso; e nella legge dello stesso Mosè trovavansi molte cose di questa specie. Ma d'altra parte, si sa con quale lentezza si deducano simili conseguenze, quando esse vengono ad urtare contro usi consacrati. Già Samuele, nel libro che gli è attribuito (1 Sam. 15, 22), avea riconosciuto che l'obbedienza val meglio del sacrifizio, e Assaf, che l'offerta di una sentita riconoscenza piace più a Dio dell'offerta di sgozzate vittime (Salm. 50). E

Digitized by Google

pure, quanto tempo non furono essi conservati i sacrifizii lato ed invece della vera obbedienza? Gesù ne era ancor più vivamente convinto che non quegli antichi: la vera *prescrizione di Dio*, ἐντολὴ τοῦ θεοῦ, nella legge mosaica, non consisteva per lui, propriamente parlando, che nei comandamenti: *onora il padre tuo*, τίμα τὸν πατέρα; *non uccidere*, οὐ φονεύσεις, ecc.; e più specialmente: *tu amerai il Signore Iddio ed il prossimo*, ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεὸν καὶ τὸν πλησίον; ma il rispetto profondamente radicato in Gesù pel libro santo della sua nazione, faceva sì ch'egli onorasse, per riguardo a ciò che esso racchiudeva di essenziale, quello che non lo era; cosa a lui tanto più facile in quanto che a lato del pedantismo delle aggiunte tradizionali, pedantismo esagerato fino all'assurdo, il rituale del Pentateuco dovea sembrare immensamente semplice.

Il continuare nel rispetto verso quest'ultima parte della legge, comechè d'origine divina, pur dichiarandola abrogata coll'idea di una educazione del genere umano da parte della divinità, in grazia del quale Iddio potè trovar necessaria, in un antecedente periodo, una istruzione che poi divenne superflua, il pensiero cioè del νόμος παιδαγωγὸς, *legge istitutrice* (Gal. 3, 24), sembra doversi nella sua prima formazione attribuire soltanto all'apostolo Paolo: quantunque lo stesso pensiero già ritrovisi in germe nella dichiarazione di Gesù, aver Dio concesso agli antichi Ebrei, *in ragione della loro durezza di cuore*, πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν αὐτῶν, molte cose che più non s'addicevano alla progredita coltura dei medesimi.

Una simile limitazione della durata della legge ci si offrirebbe negli evangeli quando Gesù avesse *realmente* preconizzato (di che più avanti) la distruzione (secondo Matt. 24 e passi paralleli) del tempio di Gerusalemme al suo prossimo ritorno, e perfino (secondo Giov. 4, 23 e seg.) lo scioglimento dell'adorazione del Dio da ogni vincolo locale; poichè ciò importava la totale caduta della forma del culto mosaico. Al che non forma contraddizione la dichiarazione attribuita a Gesù da Matteo (5, 18), dover la legge durare quanto la terra ed il cielo, essendo noto (secondo Matteo, 24) che l'Ebreo stabiliva nel suo spirito un'intima connessione fra la distinzione del suo stato e del suo santuario e la fine del mondo (antico); quindi, era lo stesso il dire: la legge sussisterà fino a che durerà il tempio, o fino a che durerà il mondo [1]). Vero è, che dalle parole di Luca: *la*

[1]) Confrontisi Paulus, *Manuale eseg.* 1, 6, pag. 598 e seg.

Digitized by Google

legge ed i profeti fino a Giovanni, ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου (16, 16), parrebbe che, sino dalla venuta di Giovanni Battista, la legge cessasse di essere in vigore; ma queste parole perdono il loro significato sfavorevole al confronto di un passo parallelo di Matteo (11, 13), ove è detto: *tutti i profeti e la legge hanno profetizzato fino a Giovanni*, πάντες οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν αἰῶν μέχλων. D'altra parte, quando è detto, in Luca (16, 17), che è più facile che passi il cielo e la terra di quel che cada un solo punto della legge (il che non fissa un termine preciso all'abolizione della legge, ma indica soltanto una cosa più possibile della distruzione di questa legge stessa); questo nuovo confronto sembra distruggere il significato favorevole del passo di Matteo (5, 18) ove la fine del mondo potrebbe riferirsi alla distruzione del tempio. In tale difficoltà domandasi soltanto, se non debbasi dare la preferenza al significato che presentano i due passi del primo evangelista, donde risulta, che la legge non era destinata ad una durata eterna. Questo significato si accorderebbe eziandio con quanto fu detto da Gesù sul tempio, che doveva essere rovesciato, poscia riedificato; avvegnachè la promessa ivi contenuta di spiritualizzare la religione, e quell'altra, secondo l'interpretazione attribuita a Stefano, dell'abolizione della legge mosaica, vennero senza dubbio da Gesù riferite all'aprirsi del *secolo futuro* del Messia, αἰὼν μέλλων. Quindi, Gesù e l'apostolo Paolo, che pure entrambi osservarono la legge mosaica, non differivano che in ciò: il primo opinava che questa legge dovesse essere abrogata sulla terra, solo all'epoca della sua venuta o del suo ritorno glorioso sopra la terra rinnovata, ed il secondo, all'epoca della prima venuta del Messia, credeva poter abolire questa legge anche sulla terra antica [1]).

[1]) Confrontisi Hase L. J. § 84. Vedasi Schöttgen 2, pag. 611. e seg. delle dissertazioni sull'abolizione della legge.

Digitized by Google

§ 68.

Estensione del piano messiaco di Gesù, e rapporto di questo piano coi gentili.

Quantunque in fatti il regno fondato da Gesù abbia assai per tempo varcati i confini del popolo ebreo, pure alcuni indizi farebbero sospettare che una tale diffusione non entrasse punto nelle mire del fondatore [1]). Poichè quand' egli fa intraprendere a' suoi dodici il primo viaggio apostolico, ei nulla raccomanda loro con maggior istanza di questo: *Non andate nella via dei gentili.... ma andate più tosto alle pecore perdute della casa d'Israele*, εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε.... πορεύεσθε μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ (Matt. 10, 5 e seg.) Matteo è il solo che abbia questa dichiarazione, i due altri sinottici no; ma non è ciò una ragione per supporre che l' autore del primo vangelo, nella sua qualità di giudaizzante, abbia aggiunto a torto queste parole; bensì inversamente è a credersi che gli autori degli altri due vangeli, nella loro qualità di ellenizzanti, le abbiano a torto omesse. Infatti nel nostro Matteo lo spirito giudaico non va tant'oltre da supporre in Gesù il disegno di limitare ai giudei il regno messiaco; lungi da ciò, egli fa parlare chiaramente Gesù sulla chiamata dei gentili (8, 11 e seg.; 21, 23 e seg.; 22, 1 e seg.; 28, 19 e seg.). Egli non avea quindi alcun motivo per far una aggiunta dettata da quello spirito di particolarismo; bensì lo avevano gli altri due di far quella omissione, allo scopo di evitare un motivo d' offesa ai gentili già accolti nella novella religione. Ond'è che essendosi pur nondimeno la frase in discorso conservata in Matteo, cercano gli interpreti evitare la ragione d'offesa dicendo esser la prescrizione di

[1]) Così il frammentista di Wolfenbuttel, l. c., pag. 72 e seg.

Digitized by Google

Gesù una semplice misura di prudenza [1]) e non esser dubbio che Gesù, quand'anche nel suo piano abbracciasse e giudei e gentili, pur dovette sul principio prescrivere a sè e a' suoi discepoli quella norma restrittiva per non romperla del tutto e per sempre co' suoi connazionali. Con ciò sembrerebbe potersi spiegare eziandio la condotta di Gesù in altra occasione: quand'egli cioè ricusa esaudire la preghiera della donna cananea di risanare la di lei figlia inferma, dicendosi inviato soltanto alle pecore perdute della casa d'Israele (Matt. 15, 24). Eppure qui trattavasi non già dell'ammissione al regno messiaco ma soltanto di un beneficio isolato, temporale, come quelli che Elia ed Eliseo avevano già concesso anche a persone estranee al popolo israelita (1 Reg. 17, 9 e seg.; 2 Reg. 5; 1 e seg.). E come Gesù stesso invocava l'esempio di quei profeti (Luc. 4, 25 e seg.), così anco i discepoli trovavano affatto naturale, nè punto si scandalizzavano, che Gesù esaudisse la preghiera della donna; onde non può essere stato un semplice motivo di prudenza che *per qualche tempo* rattenne Gesù dal farlo. Perchè poi ciò non venisse attribuito ad avversione verso i gentili, si suppose che Gesù non volesse compiere alcun' opera messiaca in quella regione, per non romper l'incognito di che vestivasi quivi [2]). Ma l'intenzione di rimaner celato, qual motivo della repulsa di Gesù, viene addotta soltanto da Marco (7, 25): ed evidentemente nel medesimo intento pel quale egli omette la dichiarazione di Gesù di essere stato mandato soltanto agli Israeliti: per attribuire cioè alla condotta di Gesù verso la donna ad un motivo meno ripugnante dal punto di vista generale. Che se ciò avesse realmente avuto luogo in Gesù, doveva egli significare questo motivo ai discepoli e non già avvalorare vieppiù coll' altro da lui addotto, quello spirito di particolarismo in essi già assai radicato.

Più ammissibile presenterebbesi l'altra ipotesi, che Gesù volesse soltanto con quel primo rifiuto porre alla prova la fede della donna e costringerla a manifestarsi in tutto il suo vigore [3]), quando una traccia almeno di semplice dissimulazione apparisse dal testo, e non vi si riscontrassero invece i segni caratteristici di una reale ripulsa [4]).

[1]) Così Reinhard, l. c.; Planck, storia del Cristianesimo nel periodo della sua introduzione. 1, pag. 179 e seg.

[2]) Paulus, *Leben Jesu*, 1, *a*, pag. 380 e seg. Hase, *L. J.*, § 102.

[3]) Olshausen, 1, pag. 507.

[4]) Hase, l. c.

Digitized by Google

Nemmeno lo stesso Marco, il quale cerca attenuare la cosa, può aver pensato a dissimulazione siffatta; chè allora, invece dell'omissione di quella frase che a lui sembra più ripugnante, e invece della insufficiente aggiunta: *non voleva essere conosciuto*, οὐδένα ἤθελε γνῶναι, avrebb'egli tolto di mezzo la difficoltà nel modo più efficace, con un' osservazione, qual sarebbe per es.: *disse questo per metterla alla prova*, τοῦτο δὲ ἔλεγε πειράζων αὐτήν (confr. Giov. 6, 6). Sembra adunque che qui Gesù condivida l'avversione de'suoi connazionali verso i gentili; anzi questa appare in lui più forte che non ne'suoi discepoli, se pure l'intercessione di questi ultimi a favore della donna non è una semplice addizione della leggenda che cerca ovunque i contrasti ed i gruppi.

Vero è, che il valore di questo racconto viene quasi interamente distrutto da un altro, nel quale Gesù procede in modo affatto opposto. Perocchè il capitano di Capernao, parimenti gentile (come risulta dalle parole: *Non ho trovato una fede simile in Israele*, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον), non ha appena mosso a Gesù un lamento simile a quello della donna, che tosto egli medesimo si offre a recarsi in casa sua per guarirvi il di lui servo (Matt. 8, 5 e seg.). Ora, se qui Gesù non esita un istante ad adoperare la sua virtù sanatrice in pro d'un gentile, come sta, domanderassi, che in un caso affatto identico, egli si ricusi così a lungo a fare la stessa cosa? veramente, se la collocazione dei due racconti nei vangeli deve significar qualche cosa, egli doveva essere divenuto col progresso del tempo vieppiù tenace ed esclusivo ne'suoi principii. Tutto sta che questo singolo beneficio impartito da Gesù ad un gentile, se da un lato trovasi in insolubile contradizione col racconto precedente, giusta il quale ei sarebbesi ricusato ad un identico atto; dall'altro non basta a provare, contro l'espresso divieto fatto da Gesù a' suoi discepoli, che egli pensasse ad ammettere i gentili come tali anche nel suo regno messiaco.

Nemmeno valgono a provarlo le stesse predizioni di Gesù sul passaggio del regno de' cieli dai giudei ai gentili. In occasione del succitato incontro col capitano di Capernao, Gesù assicura che nel *regno dei cieli*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, *molti verranno da oriente e da occidente*, πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν, e *siederanno a mensa coi patriarchi*, mentre i *figli del regno*, υἱοὶ τῆς βασιλείας, ossia, evidentemente i giudei, ai quali esso era primitivamente destinato, ne saranno espulsi (Matt. 8, 11 e seg). Con maggior precisione ancora, Gesù dichiara a' suoi compatrioti, applicando loro il senso della parabola dei vignaiuoli, *che il regno di Dio verrà tolto loro e dato ad una nazione che ne raccorrà*

Digitized by Google

i frutti, ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς (Matt. 21, 43). Ma il senso più ovvio di tali dichiarazioni è quello stesso che i profeti attribuirono mai sempre alle loro promesse sulla estensione del regno messiaco a tutti i popoli della terra: che cioè i gentili sarebbero ritornati al servizio di Jehova, avrebbero abbracciato nel suo complesso la religione mosaica, e, solo in seguito a ciò, sarebbero stati accettati nel regno messiaco. Colla quale interpretazione può benissimo conciliarsi il divieto, fatto da Gesù a' suoi discepoli, di volgersi ai gentili prima che fosse avvenuta la loro conversione.

Tuttavia, nei discorsi sulla propria presenza, Gesù riguarda l'annunciazione del vangelo a tutti i popoli, come una delle circostanze che devono precedere il suo ritorno (Matt. 24, 14; Marc. 13. 10), e dopo la di lui resurrezione, riferiscono i sinottici aver egli ordinato a' suoi discepoli: *Andate, ammaestrate tutti i popoli, battezzandoli,* πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτούς, κ. τ. λ. (Matt. 28, 19; Marc. 16, 15; Luc. 24, 47); il che significa, ch'essi dovessero volgersi ai gentili colla promessa del regno messiaco, quand'anco questi non si fossero prima convertiti al giudaismo. Ma trascorsa la prima festa di Pentecoste, i discepoli, lungi dall'accingersi alla esecuzione di quest'ordine, non sì tosto presentasi da sè l'occasione di porlo ad effetto, si comportano in modo come se nulla sapessero di una simile intimazione di Gesù (Att. ap. 10 e 11). Il centurione gentile Cornelio, degno per la sua pia condotta di essere ammesso nella comunità messiaca, viene da Dio, per mezzo d'un angelo, indirizzato all'apostolo Pietro. Siccome Dio non ignorava (il che vuolsi aggiungere per completare il racconto secondo lo spirito stesso del narratore) quanto difficile sarebbe stato lo indurre l'apostolo a ricevere, senz'altro, un gentile nel regno messiaco, egli stimò necessario il preparar Pietro ad un simile passo mediante una visione simbolica. In seguito a che, Pietro recasi bensì da Cornelio: ma quando trattasi di battezzare lui e la sua famiglia, egli non vi si determina che dietro un nuovo segno; quando cioè egli scorge scender sovr'essi lo Spirito Santo, πνεῦμα ἅγιον. Più tardi, i giudei cristiani di Gerusalemme l'interpellano per aver egli ricevuto dei gentili; e, per tutta giustificazione, Pietro invoca la visione avuta e lo Spirito Santo da lui veduto discendere sulla famiglia del Centurione. Pensi ognuno di questa storia come più gli aggrada; ad ogni modo, essa è un monumento delle lunghe esitanze ed interne lotte che gli apostoli ebbero a sostenere dopo la morte di Gesù, per convincersi della ammissibilità

Digitized by Google

dei gentili, come tali, nel regno del loro Messia: e in pari tempo un monumento dei motivi pei quali essi furono definitivamente a ciò determinati. Ma se nel così detto ordine di battesimo avevasi una così evidente e precisa intimazione di Gesù, qual bisogno d'una visione per indur Pietro all'adempimento della medesima? ovvero, se si vuol concepire la visione come una veste mitica delle spontanee riflessioni dei discepoli, qual bisogno di un circolo vizioso, — della riflessione cioè che tutti gli uomini devono essere battezzati, perchè innanzi a Dio tutti gli uomini, al paro di tutti gli animali, come sue creature, devono essere puri, — dal momento che si aveva dinanzi un espresso comando di Gesù? Da ciò l'alternativa: o Gesù aveva già dato quell'ordine, e non è vero che i suoi discepoli si convincessero dell'ammissibilità dei gentili soltanto dietro ciò che narrasi negli Atti degli ap. 10, 11; o questa narrazione è vera, e quel preteso ordine di Gesù non può essere storico. La norma da noi prefissa ci fa decidere per quest'ultima opinione. Poichè il supporre che l'accessibilità del cristianesimo a tutti i popoli, e la sua imparzialità verso la περιτομὴ e l'ἀκροβυστία, passate più tardi in pratica, e divenute uno degli attributi essenziali del cristianesimo stesso, fossero già nell'intenzione del suo fondatore, è l'opinione che meglio si presta a nobilitare ed esaltare quest'ultimo, mentre invece il supporre, che soltanto dopo la morte di Gesù, col progrediente sviluppo dei rapporti, venisse aperto a tutti indistintamente i gentili il regno messiaco, riservato dal suo fondatore a quelli soltanto fra essi che si fossero prima convertiti al giudaismo, è l'opinione più semplice, più naturale e perciò più conforme al probabile andamento della cosa.

Digitized by Google

§ 69.

Relazione del piano messiaco di Gesù coi Samaritani. Suo incontro colla donna di Samaria.

Uguali difficoltà si presentano nella posizione che Gesù diede a sè stesso ed a' suoi apostoli rispetto agli abitanti di Samaria. Giacchè, mentre nel discorso d'istruzione (Matt., 10, 5), egli proibisce a' suoi apostoli così di visitare *una città dei samaritani*, πόλις Σαμαρειτῶν, che di entrare nella *via dei gentili*, ὁδὸς ἐθνῶν, noi leggiamo in Giovanni (cap. 4), che Gesù stesso, traversando la Samaria, operò con molto successo nella qualità di Messia, e finalmente dimorò per due giorni in una città samaritana; e gli Atti degli apostoli (1, 8) ci insegnano che prima della sua salita al cielo egli incaricò gli apostoli di attestare per lui, non solo *a Gerusalemme ed in tutta la Giudea*, ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ, ma anche *in Samaria*, ἐν τῇ Σαμαρείᾳ. Il divieto di visitare la Samaria farebbe credere che Gesù pel primo avesse completamente evitato questo paese; ma che questo non sia, rilevasi da Luca 9, 52 (confr. 17, 11), ove è detto, che gli apostoli di Gesù vollero preparargli un alloggio in una borgata dei samaritani, κώμην Σαμαρειτῶν. Noi sappiamo pure da Giuseppe che i Galilei, recantisi alle feste di Gerusalemme, traversavano d'ordinario la Samaria [1]). Che Gesù, lungi dal nutrir avversione pei samaritani, abbia, sotto vari rapporti, riconosciuta la loro superiorità sui giudei, lo dimostra la parabola in cui egli scelse un samaritano come tipo di misericordia (Luca 10. 30 e seg.). Anche in altra circostanza (Luca 17, 16), gli era accaduto che fra dieci persone guarite, una sola, ed era un samaritano, gli si

[1]) Antic., 20, 6, 1. In Lightfoot, pag. 991 e seg., abbiamo principj rabbinici che non sono del tutto in accordo con quello che qui si dice.

Digitized by Google

fosse dimostrata riconoscente, e se infine dobbiam prestar fede a Giovanni (4, 25) e a più recenti notizie [1]), fra gli abitanti di Samaria aveva perfino posto piede l'idea del regno messiaco.

Per naturale che sembri l'ammettere che Gesù abbia anche realmente fatto suo prò di questa facoltà percettiva del popolo samaritano, per annunciare fra essi il regno del Messia, tuttavia le differenze che a questo riguardo si scorgono fra i quattro evangelisti ci fanno rimanere perplessi. Matteo non riferisce nè un contatto di Gesù coi samaritani, nè una di lui dichiarazione intorno ad essi, eccetto la proibizione di visitarli; Marco non riferisce neppur egli nè un contatto, nè un'espressione favorevole: pure in esso non evvi nulla di simile alla dichiarazione sfavorevole di Matteo; Luca invece offre due contatti di Gesù con essi, di cui uno, in vero, è sfavorevole, ma l'altro, compresevi le dichiarazioni di Gesù sui samaritani, non deve sembrare che vieppiù favorevole; da ultimo Giovanni ci dà una storia assai particolareggiata ed immensamente favorevole delle relazioni di Gesù col popolo di Samaria. Se queste così disparate notizie sono tutte fondate, come mai Gesù potè egli una volta proibire che si attirassero i samaritani nel piano messiaco, ed un'altra volta ammetterveli egli stesso senza veruna difficoltà? Veramente se l'ordine cronologico degli evangelisti avesse qualche valore, il ministero esercitato da Gesù in Samaria apparterrebbe ad un periodo anteriore a quello in cui gli apostoli, pronti a partire pel loro viaggio di missione, ricevettero l'ingiunzione di non entrare in questo paese. Infatti, la missione dei dodici in Galilea non si verifica nel breve intervallo di tempo in cui, secondo il quarto vangelo, Gesù dimorò in Galilea avanti la prima Pasqua (2, 1-13); essa pertanto avrebbe dovuto aver luogo dopo questa Pasqua, e quindi dopo la visita in Samaria, poichè la visita in Samaria non fu fatta che al ritorno dalla Pasqua. Ora, se Gesù stesso aveva già predicato, e col più bel successo, il regno del Messia in Samaria, come avrebbe egli potuto proibire a' suoi apostoli di andarvi? Se, al contrario, si pone la scena raccontata da Giovanni dopo la proibizione riferita da Matteo, gli apostoli avrebber dovuto meravigliarsi, non già che Gesù tenesse un colloquio sì interessante con una donna (Giov. 4, 27), ma che lo tenesse con una samaritana [2]).

[1]) Confrontisi Bertholdt, *Christol. Judæorum* § 7.

[2]) A torto alcuni vollero fare questa addizione alla domanda dei discepoli; V. Lücke, 1, pag. 533.

Digitized by Google

Siccome pertanto, in ciò che almeno concerne le due narrazioni estreme di Matteo e di Giovanni, nessuna delle due suppone l'altra, così ci troviamo nell'alternativa di revocare in dubio o l'ordine esclusivo dato da Gesù contro i samaritani, o i di lui rapporti favorevoli cogli abitanti di Samaria.

Anche in questa divergenza degli evangelisti noi abbiamo il vantaggio di poter invocare la storia degli apostoli per decidere la questione. Prima ancora che Pietro avesse, per superiore impulso, accolto nel nuovo regno del Messia il primo dei gentili, essendo seguita la lapidazione di Stefano, Θλίψις γενομένη ἐπὶ Στεφάνᾳ, il Diacono Filippo recossi in una città di Samaria, εἰς πόλιν Σαμαρείας, ove annunciò il Cristo e. con miracoli d' ogni sorta, indusse molti samaritani a credere ed a ricevere il battesimo (Atti ap. 8. 5 e seg). Questo racconto forma un contrasto completo col racconto esaminato più sopra dell'ammissione dei primi gentili; mentre là occorrono le preparazioni più straordinarie, una visione e una suggestione speciale dello spirito, πνεῦμα, per avvicinare Pietro ai gentili; qui invece Filippo si accinge immediatamente a battezzare in Samaria, e senza avere per sè quel precedente. Nè dicasi che il Diacono poteva avere sentimenti più liberali dell'apostolo; poichè, tosto dopo, Pietro si reca in Samaria con Giovanni, e, nuovo punto di contrasto, mentre l'ammissione dei primi gentili produce una impressione sfavorevolissima nella chiesa-madre di Gerusalemme, la notizia invece del *successo della parola di Dio in Samaria*, ὅτι δεδέκται Σαμαρεία τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, vi è ricevuta con approvazione, e i due apostoli più distinti vengono colà inviati per constatare e completare l'opera di Filippo. Ciò naturalmente induce a credere che una precedente iniziativa da parte di Gesù, riguardo ai samaritani, abbia avuto realmente luogo; solo domandasi, se questa abbia consistito in semplici dichiarazioni di Gesù in favore dei samaritani, oppure in un reale di lui contatto coi medesimi.

Basta egli, per rispondere a tale domanda, l'esaminare se sia storia o no il racconto del quarto Vangelo (cap. 4) sull'incontro di Gesù colla donna samaritana e su quanto ne segue? Noi non faremo caso delle difficoltà che l'autore dei *Probabilia* crede incontrare, già sulle prime, nella designazione del luogo e nel principio del dialogo con questa donna [1]); ma dal v. 16 in avanti, assai cose malagevoli a sciogliersi,

[1]) *Bretschneider*, l. c. pag. 47 e seg. 97 e seg.

Digitized by Google

si presentano alla mente degli interpreti imparziali [1]). Aveva la donna da ultimo pregato Gesù di dare a lei pure di quell'acqua che spegne per sempre la sete; al che Gesù immediatamente ripiglia: *Va, chiama il tuo marito*: Ὑπαγε, φωνησον τὸν ἄνδρασου·

Perchè ciò? Gesù, si disse, che ben sapeva come questa donna non avesse marito legittimo, volle farla vergognare di sè e trarla al pentimento [2]). Lücke respinge questa interpretazione, perchè una tale dissimulazione non piace in Gesù, ed egli conghiettura invece che Gesù, a motivo della limitata intelligenza della donna, volesse, chiamando il di lei marito, forse più intelligente, procurarsi l'occasione di un colloquio più profittevole. Ma se Gesù, come si vede ben tosto, sapeva che la donna non era legittimamente maritata, egli non poteva desiderare sul serio ch'ella chiamasse il marito; meglio ancora, giacchè egli, per confessione stessa di Lücke, conosceva questa particolarità per via sopranaturale, egli che sapeva tutto ciò che avviene nel fondo del cuore dell'uomo, non poteva ignorare che questa donna sarebbe stata poco disposta ad obbedire al suo invito. Ora, se Gesù sapeva fin da prima che ciò che egli desiderava non si sarebbe fatto e neppure poteva farsi, il suo invito non era che una finzione, e doveva aver per iscopo, non già la venuta del marito, ma tutt'altra cosa. Questo scopo era forse il pentimento della donna? Il racconto non ne dice nulla, ma il risultato finale è, per la donna, non già la vergogna e il pentimento, ma la fede nella vista profetica di Gesù (v. 19). Senza dubio, anche questo era nell'intento di Gesù, poichè il racconto è tale che lascia scorgere essere Gesù riuscito nel suo colloquio con questa donna, ed aver ottenuto un risultato corrispondente al suo disegno. Qui tuttavia la difficoltà non consiste tanto in ciò che Lücke chiama dissimulazione (poichè una tale dissimulazione appartiene completamente alla categoria delle *prove innocenti*, πειράζειν, di cui altrove trovansi esempi), quanto nella specie di violenza colla quale Gesù stesso fa nascere l'occasione di mostrare la propria facoltà profetica.

Con un cambiamento d'idee non meno repentino e violento, la relazione evangelica conduce la donna ad intrattenersi su di un punto che può manifestare pienamente il carattere messiaco di Gesù. Non si tosto ha ella riconusciuto in lui un profeta, che si affretta a con-

[1]) *Lücke*, 1, pag. 520 e seg.
[2]) Così *Tholuck*, su questo passo.

Digitized by Google

sultarlo sulla controversia pendente fra i Giudei ed i Samaritani intorno al luogo della vera adorazione di Dio (v. 20). Un si vivo interesse per una questione religiosa e nazionale non è naturale in una donna d'altronde così povera di mente: la maggior parte dei commentatori oggidì ne convengono, quando ammettono, che sentendosi la donna ferita dalla espressione di Gesù sulla sua posizione conjugale, ella aveva voluto, in tal guisa, distornare la conversazione dal punto che le era sensibile [1]). È questa una ragione qualunque; ma se alla donna poco importava del vero luogo dell' adorazione di Dio, e se la sua domanda era suggerita soltanto da una falsa vergogna che cercava sottrarsi alla confessione ed alla penitenza, questi interpreti dovevano ricordarsi (ciò che altrove essi ripetono a sazietà) [2]) che Gesù (secondo Giovanni), nelle sue risposte, pone attenzione non tanto al senso espresso delle domande quanto all'intenzione che le detta. Secondo questo metodo, ei non dovrebbe rispondere colla serietà più solenne ad una risposta che non aveva un'intenzione seria; ma, deviandola, doveva andare direttamente al punto sensibile che egli aveva già toccato nella coscienza della donna, e che ora essa voleva nascondere, per trarla, s' era possibile, a sentir pienamente e confessare francamente il suo fallo. Il vero si è che lo scopo del narratore è qui di far conoscere Gesù, non solo come profeta, ma precisamente come Messia; e in ciò egli credette non poter meglio riuscire che dirigendo il discorso sulla questione relativa al vero luogo dell'adorazione di Dio, questione il cui scioglimento era atteso dal Messia (v. 25) [3]).

Gesù (v. 17 e seg.) dimostra una cognizione completa della posizione di questa donna. I commentatori razionalisti, volendo spiegare questa conoscenza in via naturale, supposero che nel mentre Gesù stavasi seduto presso alla fontana, e la donna se ne veniva a quella volta dalla piccola città, un passaggero insinuasse a Gesù di non porsi a conversare con lei, perchè era una donna che in quel momento correva dietro ad un sesto marito [4]). Ma oltre ch'è inverosimile che un passaggero null'altro avesse di più interessante a dire a Gesù che di parlargli della posizione equivoca d'una donna insignificante, così

[1]) È quanto dicono su questo passo Lücke e Toluck; Hase, *L. J.* § 67.
[2]) Per es. Toluck, in molti luoghi.
[3]) Confr. Schöttgen, *horae*, 1, pag. 970 e seg.; Wetstein, pag. 863.
[4]) Paulus, *Leben Jesu*, 1, a, 187; *Comment.* 4, su questo passo.

Digitized by Google

i partigiani che gli avversari del quarto vangelo, riconoscono oggidì concordemente essere ogni spiegazione naturale della consapevolezza di Gesù, circa la posizione della samaritana, direttamente contraria alla intenzione dell'evangelista [1]). Infatti egli narra che, a motivo delle dichiarazioni di Gesù sulla posizione di questa donna, non solo la donna stessa (v. 19), ma eziandio molti abitanti della città (v. 39) credettero in Gesù; e chiaro appare che questa gente, secondo lui, non erasi nè troppo affrettata nè illusa, non solo nel credere che Gesù era un profeta, ma eziandio nel criterio di questa credenza, la prova cioè ch'egli aveva data delle sue cognizioni profetiche. Bisogna quindi dire che questa divinazione di Gesù fosse, nella mente dell'evangelista, un'emanazione della natura superiore di lui; non per questo però si deve essa confondere, come fanno i moderni sopranaturalisti, colla facoltà che Giovanni (2, 24 e seg.) attribuisce a Gesù, di conoscere, senza bisogno di esterna testimonianza, ciò ch'era nell'uomo [2]). Poichè qui Gesù non solo mostra di sapere ciò che è nella donna l'attuale dubia posizione del suo animo rispetto a colui che non era propriamente suo marito, ma riferisce eziandio una notizia puramente esterna, che cioè ella aveva avuto cinque mariti, dei quali non si vorrà certo supporre che ognuno lasciasse nell'animo di lei una traccia riconoscibile di Gesù. Che poi Gesù, in vista di quello sguardo acutissimo ond'ei penetrava i cuori di coloro con cui aveva a fare, abbia profeticamente previsto anche il suo destino messiaco e le grandi fasi del suo regno, ciò può sembrar verosimile, considerando sotto un certo rapporto la persona di Gesù, e ad ogni modo è altamente conforme alla dignità del suo carattere; ma il supporre che sempre e dovunque egli abbia conosciuto nei loro minimi particolari le circostanze esterne dell'altre persone anche le più significanti, la è un' opinione tanto più sconveniente quanto più elevata è l'idea che si vuole avere della dignità profetica di Gesù; una tale conoscenza empirica non è dell'onniscienza e distrugge la coscienza umana che noi dobbiamo mantenere in Gesù [3]). Ma una tal conoscenza quanto meno è conforme alla vera, tanto più esattamente risponde alle idee ebraiche intorno ai profeti ed in ispecie intorno al Messia. Nell'antico testamento, Daniele ha intera cognizione

[1]) Confr. *Olshausen*, su questo passo, e *Bretschneider*, *Probab.* pag. 50.
[2]) *Olshausen Lücke*, su questo passo.
[3]) Confr. *Bretschneider*, l. c. pag. 49 e seg.

Digitized by Google

di un sogno avvenuto a Nabucodonosor, e del quale Nabucodonosor stesso più non si ricordava (Dan. 2); nelle *Omelie* clementine è chiamato vero profeta *colui che conosce tutte le cose di ogni tempo; le cose passate come furono, le cose presenti come sono, le cose future come saranno*, — ὁ πάντοτε πάντα εἰδώς· τὰ μὲν γεγονότα ὡς ἐγένετο, τὰ δὲ γινόμενα ὡς γίνεται, τὰ δὲ ἐσόμενα ὡς ἔσται [1]); infine i rabbini pongono una tale onniscienza fra i distintivi caratteristici del Messia; l'attribuiscono anche a Mosè e a Salomone, e narrano che, per mancanza della medesima, Bar Cochba fu riconosciuto come Pseudomessia [2]).

Più oltre, Gesù (v. 23 e seg.) esprime innanzi a questa donna quello che Hase chiama il principio supremo della sua religione, cioè l'adorazione spirituale di Dio mediante una vita di pietà, e l'abolizione di ogni pratica di culto; ed apertamente si dichiara il fondatore di una tale adorazione di Dio; in altri termini, il Messia. Già in altro luogo fu dimostrato essere inverosimile che Gesù, il quale a' suoi stessi discepoli erasi dato tardi a conoscere, e solamente in modo relativo, per il Messia, facesse una precisa dichiarazione su questo proposito ad una donna samaritana. Ma qui noi dobbiamo più specialmente domandare: A qual titolo questa donna era essa degna di una comunicazione così importante, e tale che una simile non era mai stata fatta in termini sì chiari agli apostoli? Qual motivo poteva decidere Gesù a spingere nell'avvenire lontano della storia religiosa lo sguardo di una persona per la quale meglio sarebbe stato il farla rientrare nel proprio interno, ed obbligarla a meditare sulla corruzione del proprio cuore? Altro motivo non ci si presenta se non quello di voler ottenere, ad ogni costo, da questa donna, senza considerazione al suo pentimento, il riconoscimento non solo de' suoi doni profetici, ma eziandio del suo carattere messiaco; al che parve necessario che il dialogo prendesse l'andamento che in esso si nota. Ma mire così esclusive non possono attribuirsi alla mente di Gesù, del quale conosciamo per altra parte il contegno elevato ne' suoi rapporti cogli uomini; bensì allo spirito della leggenda che tende a magnificare le cose, ovvero di un biografo idealista.

Infrattanto, continua il racconto (v. 27), i discepoli di Gesù giunsero dalla città con viveri, e fecero le maraviglie che, contro il prin-

[1]) *Homil.* 2, 6. Confr. 3 12.
[2]) Schöttgen, *home*, 2 pag. 371 e seg.

Digitized by Google

cipio rabbinico [1]), egli s'intrattenesse con una donna. Mentre la donna, entusiasmata dall'ultima rivelazione di Gesù, ritorna frettolosa alla città per invitare i suoi concittadini a venirsene a visitar lo straniero che sembrava il Messia, i discepoli invitano Gesù a prender qualcosa degli alimenti che avevano recati: al quale invito egli risponde: *Io ho da mangiare un cibo che voi non conoscete;* Ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν, ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε (v. 32). I suoi discepoli, ingannandosi sul significato di queste parole, pensano che forse qualcuno gli abbia portato da mangiare durante la loro assenza. È questa una delle concezioni materiali di frasi usate da Gesù in senso spirituale, le quali ricorrono di continuo nel quarto vangelo, e per ciò appunto danno motivo a sospetto. Più innanzi si trova un discorso intorno al seminare ed al mietere (v. 35 e seg.) che, ove lo si confronti col versetto 37 e seg., non può significare altro che questo: Gesù ha seminato, gli apostoli raccoglieranno [2]). Senza dubbio questo discorso prestasi anche a ricevere un significato affatto generale, che cioè, i germi *del regno di Dio*, βασιλεία τοῦ Θεοῦ, che produssero fiori e frutti per la cultura degli apostoli, erano stati deposti nel mondo dalla mano di Gesù; ma non è meno vero ch'egli è impossibile il destituire questo discorso d'una applicazione più speciale. Gesù prevedendo che la donna, la quale è ritornata in fretta alla città, gli avrebbe porto occasione di spargere in Samaria i semi dell'evangelo, promette ai discepoli che un giorno essi godranno del frutto degli attuali suoi sforzi. Qui il pensiero naturalmente ricorre alla propagazione successiva del cristianesimo in Samaria per opera di Filippo e di alcuni apostoli (Att. ap., 8) [3]).

Anche considerando la cosa dal punto di vista naturale, non si potrà certo contestare assolutamente che Gesù fosse in grado di prevedere sin d'allora un tale progresso della sua causa in Samaria, dietro la cognizione ch'egli avea degli abitanti; ma siccome questo particolare appartiene ad un tutto più che inverosimile, sotto il rapporto storico, così anch'esso diviene soggetto a dubii, sebbene in sè medesimo lo si possa agevolmente spiegare anche senza una ragione di fatto. Secondo l'ordinaria tradizione della prima comunità cristiana, quale trovasi depositata nei tre primi evangeli, la Galilea, la Perea e la Giudea erano

[1]) In Lightfoot, pag. 1002.
[2]) Lücke, 1. Pag. 542.
[3]) Lücke pag. 540 Bretschneider, Note, pag. 52.

Digitized by Google

i soli paesi in cui Gesù avesse agito personalmente; esclusa quindi la Samaria, che pur nondimeno, al dire degli Atti degli Apostoli, adottò di buon'ora il vangelo. Era pertanto affatto naturale che si cercasse completare l'attività di Gesù, collo ammettere ch'egli avesse sparsa anco in Samaria, e quindi in ogni parte di Palestina, la semente celeste, limitando il merito degli apostoli e degli altri maestri, riguardo a questa provincia, a quello di avere semplicemente raccolta la messe, — come a Gesù medesimo si volle far dire.

Dopochè l'esame delle singole parti del racconto di Giovanni ne ha indotti a riconoscere che ben difficilmente noi abbiamo qui dinanzi una vera storia, ci sia or lecito il far valere, in appoggio di questo risultato, l'impressione totale prodotta dall'assieme del racconto. Sino da Heracleon e da Origene [1]), gli antichi interpreti di rado s'astennero dal concepire allegoricamente la storia della samaritana; motivo di ciò, il colore di leggenda e di poesia che riveste tutta quanta la scena. La località della fonte è la località idillica che l'antica leggenda ebrea predilige e nella quale volentieri ella pone i più importanti incontri; la circostanza poi che la fonte è quella di Giacobbe e il podere quello stesso che, secondo la leggenda (formatasi da 1 Mos. 33, 19; 48, 22, — Jos. 24, 32), era stato da Giacobbe donato a Giuseppe; questa circostanza, diciamo, presta al terreno idillico un'impronta nazionale e patriarcale acciò sia più degno di essere visitato dal Messia. Presso la fonte Gesù incontrasi con una donna che quivi viene ad attinger acqua; scena affatto identica a quelle narrate nel 1 Mos. 24, 15, ove Rebecca viene incontro coll'otre ad Eliezer che attende alla fonte; nel 2 Mos. 29, 9, ove Giacobbe trova la futura progenitrice d'Israele, Rachele, o nel 2 Mos. 2, 16, ove Mosè trova parimenti presso alla fonte la sua futura sposa. Gesù chiede da bere alla donna: così Eliezer a Rebecca; dopo ch'ei le si è dato a riconoscere per il Messia, ella ritorna di fretta in città e chiama i suoi concittadini: così Rebecca, dopo che Eliezer le si diede a conoscere per servo d'Abramo, e Rachele, dopochè Giacobbe l'ebbe salutata qual parente, tornan frettolose indietro, e chiamano i loro, perchè facciano accoglienza al degno ospite. Veramente quella con cui Gesù qui parla non è scevra da macchie come lo erano state le due progenitrici del popolo santo o la futura sposa

[1]) *Comm. in Joann. Tom.* 13. Sul principio del 2.° Volume della edizione di Lommatzsch.

Digitized by Google

del suo legislatore; chè anzi essendo in quella donna rappresentato un popolo impuro, il quale aveva rotto il connubio con Jehova, ed ora viveva in un falso culto della divinità, non poteva dirsi di lei come di Rebecca: *Era vergine ed uomo alcuno non l'avea conosciuta*, παρθένος ἦν, ἀνὴρ οὐκ ἔγνω αὐτὴν (LXX); ma bensì Gesù dovea dirle: *Avesti cinque mariti, e quello che ora hai non è tuo marito*, πέντε ἄνδρας ἔσχες, καὶ νῦν ἔχεις, οὐκ ἔστι σου ἀνήρ: lo stesso buon volere della donna, unito a fiacchezza morale e intellettuale, ritrae completamente lo stato del popolo di Samaria in quell'epoca. Laonde l'incontro di Gesù colla donna samaritana altro non è che l'abbellimento poetico della di lui attività fra i samaritani, che vien narrata in appresso, come la donna stessa altro non è che il simbolo precursore della diffusione del vangelo in Samaria, avvenuta dopo la morte di Gesù.

Distrutto così ogni valore storico del racconto di Giovanni, nulla noi possiamo storicamente sapere di un preteso rapporto che avrebbe posto Gesù qual Messia a contatto coi samaritani, ed altro non ci resta tranne la riflessione favorevole ai medesimi (Luc. 17, 16) allato a quella sfavorevole (Luc. 9, 53) — e, accanto al divieto riferito in Matt. 10, 5, la parabola in lode dei samaritani (Luc. 10, 30 e seg.) e l'ordine di predicare il vangelo in Samaria (Act. ap. 1, 8). Ma siccome quest'ordine espresso, comechè avvenuto soltanto dopo la risurrezione di Gesù, deve per noi rimaner problematico sino alla disamina di quest'ultimo fatto; così domandasi se, anche senza di esso e malgrado il divieto riferito da Matteo, si possa spiegare la condotta perentoria degli apostoli, negli Att. ap. 8: o se, invece, si debba supporre, sia da parte della storia degli apostoli, una omissione di difficoltà ed esitanza che avrebbero avuto luogo, sia piuttosto, da parte di Matteo, una esagerazione dettata da spirito di particolarismo, sia infine, da parte di Gesù, un posteriore ampliamento di vedute riguardo ai samaritani: domande tutte che qui non è il luogo di esaminare più oltre.

Digitized by Google

NOTE CRITICHE AL CAPITOLO TERZO.

Nel paragrafo 57, che è il primo del Capo III, la critica dell'autore si versa sulla divergenza fra i sinottici e Giovanni sul teatro ordinario del ministero di Gesù. E si finisce col concludere sopra una divergenza reale tra il vangelo di Giovanni e dei sinottici.

Basta leggere il paragrafo succitato per veder chiaramente come lo Strauss non dia molto peso nè alla questione, nè alle sue conclusioni, tanto da dire: «Ci accontentiamo di aver sottoposto ad ulteriore esame il vero stato della questione tra il vangelo di Giovanni e i sinottici, così di sovente disconosciuto».

A noi sembra che ammettendo il completarsi dei vangeli l'uno con l'altro, ciò che per altro quasi tutti ammettono, la questione si sciolga. Se i sinottici segnano più particolarmente un luogo perchè parlano dei fatti di Gesù in quel luogo, e Giovanni ne segna più particolarmente un altro perchè narra i fatti di Gesù avvenuti in esso, riunendo il vangelo di Giovanni e dei sinottici si ha la storia completa, e si vedono i luoghi dove i fatti accaddero.

La divergenza vera da cui si potesse cavare argomento contrario alla verità dei racconti non potrebbe esser che una, quella cioè che Giovanni e i sinottici parlassero di un medesimo fatto, ed il primo lo dicesse avvenuto

Digitized by Google

in un luogo, e gli altri in un altro: e questo non si incontra; chè anzi dove Giovanni ed i sinottici narrano lo stesso fatto convengono sempre sul luogo senza mai contraddirsi.

Nel paragrafo 58 la critica è portata sulla residenza di Gesù a Cafarnao e sulle ragioni che lo spinsero ad abbandonare la città natia. Neanco in questo noi troviamo contradizioni negli evangeli, comunque il fatto venga narrato in parte da un vangelo ed in parte da un altro. Ecco ciò che nei vangeli si trova: Marco al capo I dice:

« Or passeggiando lungo il mar della Galilea egli vide Simone ed Andrea, fratello d'esso Simone, che gettavano la lor rete in mare, ecc.

« Poi passando un poco più oltre di là, vide Giacomo di Zebedeo e Giovanni suo fratello, i quali racconciavan le lor reti nella navicella.

« E subito li chiamò, ed essi lasciato Zebedeo, lor padre, nella navicella, con gli operai se ne andarono dietro a lui.

« Ed entrarono in Capernaum; e subito, in giorno di sabato, egli entrò nella sinagoga, e insegnava. »

Matteo al capo IV, dopo aver parlato della tentazione, dice:

« Or Gesù avendo udito che Giovanni era stato messo in prigione, si ritrasse in Galilea.

« E lasciato Nazaret, venne ad abitare in Capernaum, città posta in sulla riva del mare, ai confini di Zabulon e di Neftali.

« Acciocchè si adempiesse quello che fu detto dal profeta Isaia, dicendo:

Il paese di Zabulon e di Neftali, traendo verso il mare; la contrada d'oltre il Giordano, la Galilea dei gentili.

« Il popolo che giaceva in tenebre, ha veduto una gran luce, ed a coloro che giacevano nella contrada e nell'ombra della morte, si è levata la luce. »

Luca al capo IV narra il seguente avvenimento:

« E venne in Nazaret, ove era stato allevato; ed entrò, come era usato, in giorno di sabato, nella sinagoga; e si levò per leggere. E gli fu dato in mano il libro del profeta Isaia; e, spiegato il libro, trovò quel luogo, dove era scritto: Lo spirito del Signore è sopra di me; perciocchè egli mi ha unto; egli mi ha mandato per evangelizzare a' poveri, per guarire i contriti di cuore, per bandir liberazione a' prigioni, e racquisto della vista a' ciechi: per mandarne in libertà i fiaccati, e per predicar l'anno accettevole del Signore. Poi, ripiegato il libro, e rendutolo al ministro, si pose a sedere; e gli occhi di tutti coloro *ch'erano* nella sinagoga erano affissati in lui; ed egli prese a dir loro: Questa scrittura è oggi adempiuta ne' vostri orecchi. E tutti gli rendevano testimonianza, e si meravigliavano delle parole di grazia che procedevano dalla sua bocca; e

Digitized by Google

dicevano: Non è costui il figliuolo di Giuseppe? Ed egli disse loro: Del tutto voi mi direte questo proverbio: Medico, cura te stesso, fa eziandio qui, nella tua patria, tutte le cose che abbiamo udite essere state fatte in Capernaum. Ma egli disse: Io vi dico in verità, che niun profeta è accetto nella sua patria. Io vi dico in verità, che ai dì di Elia, quando il cielo fu serrato tre anni, e sei mesi, talchè vi fu gran fame in tutto il paese, vi erano molte vedove in Israele. E pure a niuna d'esse fu mandato Elia; anzi ad una donna vedova in Sarepta di Sidon. Ed al tempo del profeta Eliseo vi erano molti lebbrosi in Israele; e pur niun di loro fu mondato; ma Naaman Siro. E tutti furon ripieni d'ira nella sinagoga, udendo queste cose. E, levatisi, lo cacciarono dalla città e lo menarono fino al margine della sommità del monte, sopra al quale la lor città era edificata, per traboccarlo giù. Ma egli passò per mezzo loro e se ne andò. E scese in Capernaum, città della Galilea; e insegnava la gente ne' sabati. Ed essi stupivano della sua dottrina; perciocchè la sua parola era con autorità. »

Finalmente nel quarto vangelo, al secondo capo, si legge:

« Dopo questo (il miracolo di Cana di Galilea) discese in Capernaum, egli e sua madre e i suoi fratelli e i suoi discepoli, e stettero quivi non molti giorni. »

Or si vede chiaramente che riunendo insieme ciò che i quattro evangelisti narrano, si forma una narrazione completa con la spiegazione delle ragioni e dei precedenti che spinsero Gesù a recarsi in Capernaum. È questa narrazione senza contradizioni di sorta.

Certamente il Cristo compiva le profezie, e quindi Matteo cita nel suo vangelo la profezia di Isaia: è ragione dogmatica, dice lo Strauss; e noi comprendiamo che questa ragione che per noi ha tanta forza, non ne ha nessuna per chi si pone a volere spiegare tutto senza l'intervento del sopranaturale.

Al paragrafo 59 — divergenza degli evangelisti intorno alla cronologia della vita di Gesù. Durata del suo ministero publico — si leva una questione che non è questione, e che lo Strauss poteva lasciar di trattare. Se egli stesso dice che ne i primi tre evangeli nè il quarto intendono stabilire la cronologia della vita di Gesù, nè la durata del suo ministero pubblico, non vi ha modo di far notare la loro divergenza, come infatti dalla critica dell'autore la divergenza non sorge. Egli poi ricorre ai primi padri della chiesa, ma come ci entrano le opinioni e le asserzioni dei padri coi vangeli non sappiamo capire. I padri eran padroni di fantasticare a loro modo, e di computare come meglio loro piaceva, e di contradirsi l'un l'altro. Ma non è lecito escire dal campo evangelico, ed è in quel campo solamente che le questioni vogliono essere agitate.

Digitized by Google

E questo valga eziandio pel paragrafo 60, nel quale ci pare che lo Strauss voglia ad ogni costo ammettere che gli evangelisti la pretendevano a fare un racconto cronologico. Ciò non ci sembra, e non appare, e le transizioni della seguente forma — *al momento in cui egli discese dalla montagna;* — *allontanandosi di là* — *Mentre egli pronunciava queste parole* — *in questo giorno* — *allora* — *ed ecco che* ecc., non lo troviamo dappertutto; talchè gli aneddoti restano chiaramente staccati. Ed è un fatto che agli evangelisti non importava far conoscere la cronologia dei fatti, ma i fatti; non l'ordine della vita di Cristo, ma la vita di Cristo; non la successione della verità, ma la verità.

NOTE CRITICHE AL CAPITOLO QUARTO.

Nel paragrafo 61, che è il primo del Capitolo IV, lo Strauss pianta una questione e null'altro; ma premettiamo che nè la forma di dire, nè l'uso della terza persona sono per nulla prove certe che Gesù parlando del figlio dell'uomo non parlasse di sè stesso; chè anzi troviamo in molti altri libri, specialmente orientali, l'autore parlar di sè stesso in terza persona.

Lo Strauss crede che Gesù non riguardò per qualche tempo sè stesso quale Messia, e che vi fu tempo e circostanze nelle quali e per le quali cominciò ad estimarsi Messia. Le conclusioni dell'Autore su questa sua opinione e su quanto dice per comprovarla sono le seguenti:

« Da tutto questo si potrebbe pertanto dedurre, essersi Gesù, per riguardi puramente esterni, astenuto da un'aperta dichiarazione, mentre egli era sin da principio convinto del proprio carattere messiaco; ma a quest'ultima ipotesi contraddice quanto si è veduto più sopra, che cioè Gesù esordì nella vita pubblica con la identica dichiarazione del Battista, la quale difficilmente poteva avere in sua vece altro senso di quello in cui il Battista medesimo

Digitized by Google

l'aveva adoperata, vale a dire l'annuncio di un Messia venturo. L'ipotesi più naturale che qui ci si presenta si è che Gesù, il quale, discepolo dapprima del Battista, era a questo sottentrato, dopo il di lui arresto, nella predicazione della penitenza e dell'approssimarsi del regno de' cieli, si fosse sulle prime realmente assunta, malgrado il proprio spirito più liberale e più elevato, la stessa posizione del Battista rispetto al regno messiaco, o che solo più tardi e a poco a poco si fosse innalzato all'idea di essere egli medesimo il Messia. »

Questo non ci pare un ragionamento serio. E in verità, non sapremmo vedere in qual modo possa reputarsi Messia oggi colui che jeri non reputavasi tale. Bisognava che Gesù non conoscesse ciò che il Messia dovesse essere per natura e per missione. Ora che Gesù, semplice uomo, discepolo del Battista, potesse più tardi estimarsi Messia, cioè figliuolo di Dio e Redentore dell'umanità, ne pare tale un'allucinazione, che non possiamo ammettere affatto in Gesù, che di sè stesso e della sua missione ragionava sempre con tanta esattezza e sapienza.

Come poi ammettere Gesù discepolo del Battista, quando il Battista stesso avevalo additato ai suoi come l'agnello di Dio?

L'autore va cercando il perchè Gesù volesse nascondere a molti il suo carattere messiaco da alcuni confessato; noi invitiamo lo Strauss, a questo proposito, ad osservar tutta intera l'economia del Cristo nella propagazione della nuova fede verso sè stesso, e siamo certi che in quella economia chiunque troverà una sapienza altissima, per la quale la fede nel carattere messiaco di Gesù nasce e si fa gigante nei momenti più opportuni alla costituzione della nuova credenza. Il voler giudicare *a priori* questo grande fatto è lo stesso che voler sottoporre alla via umana la via divina; quel fatto vuol esser giudicato *a posteriori*, e chi lo giudicherà in questo modo, troverà l'armonia dei mezzi col fine, delle cause con gli effetti, e se non comprenderà in tutta la sua estensione l'operato del Cristo, confesserà che il gran fatto della nuova religione fu compiuto, e che la fede nel carattere messiaco di Gesù non poteva venire nè più salda, nè più generale, nè più razionale.

Al paragrafo 63 la critica è portata sull'espressione — Gesù figliuolo di Dio — E noi domanderemmo: Se Gesù potè estimarsi il Messia, poteva egli aver di sè stesso altra idea che quella di figliuol di Dio nel vero senso della parola?

Che quella espressione possa avere ed abbia infatti diversi significati, noi non neghiamo; ma lo stesso Strauss si accorge che in alcuni passi dei quattro vangeli essa significa vera figliuolanza di Dio; in quei passi specialmente

Digitized by Google

dove Gesù della propria potenza parlava come di potenza superiore a quella di un semplice uomo, ciò che lo stesso autore dice, nel paragrafo 64, risultare dall'accordo di tutti e quattro gli evangelisti. Ma quanto alla preesistenza di Gesù, o meglio del Verbo, agli uomini e al mondo, lo Strauss trova essere il quarto evangelo quello che più se ne occupa, e forse, come egli dice, perchè imbevuto alle idee della filosofia Alessandrina.

A noi sembra che la preesistenza del Cristo si leghi intimamente alle idee della sua onnipotenza; e quindi che comunque i tre primi evangelisti non ne parlino chiaramente dovevano crederlo. Se Gesù non era un semplice uomo, egli era un Dio, quindi eterno e preesistente così cogli uomini come al mondo.

Sul paragrafo 66 non abbiamo nulla a dire, perciocchè il supposto piano politico di Gesù sparisce in faccia a certi passi dei vangeli che chiaramente accennano ad un regno che non è di questo mondo.

Circa le materie contenute nei paragrafi susseguenti, ne parleremo in appresso.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Gesù disse immediatamente: Va, chiama tuo marito.

Digitized by Google

CAPITOLO QUINTO.

GLI APOSTOLI DI GESÙ.

§ 70.

Vocazione dei primi compagni di Gesù. Divergenza fra i due primi vangeli ed il quarto.

Secondo il racconto concordante dei due primi evangeli (Matt. 4, 18—22; Marco 1, 16—20), Gesù, in una escursione sulle rive del lago di Galilea, invitò dapprima i due fratelli Pietro ed Andrea, e subito dopo Giacomo e Giovanni, a lasciare le loro reti ed a seguirlo. Il quarto vangelo pure narra sino dal principio (1, 35—52) come a Gesù si unissero i primi discepoli comprendendo in questo novero Pietro ed Andrea, e probabilmente anche Giovanni, giacchè gl'interpreti ammettono in generale che il compagno anonimo di Andrea sia Giovanni stesso. Di Giacomo non è cenno in questo racconto, e, in sua vece, vien riferita la vocazione di Filippo e di Natanaele; ma, anche là dove le persone non identiche, variano i particolari dell' incontro. Secondo i due sinottici, questo incontro ebbe luogo sulle rive del lago di Galilea; secondo il quarto vangelo, Andrea, Pietro e l'anonimo si uniscono a Gesù nella Perea, in vicinanza del Giordano, Filippo e Natanaele sulla via che di là conduce in Galilea. Nei sinottici sono due fratelli per volta, che vengono chiamati da Gesù; nel quarto vangelo, invece, s'incontrano con Gesù prima Andrea e l' anonimo, poi Pietro, poscia

Digitized by Google

Filippo e Natanaele. Ma la divergenza maggiore sta in ciò: che mentre in Matteo ed in Marco, Gesù stesso chiama immediatamente le due coppie di fratelli che erano occupati nei loro lavori pescherecci; il quarto vangelo, invece, nulla dice sulla posizione dei discepoli chiamati, se non che essi *vengono* e sono *incontrati*, ἔρχεσθαι, εὑρίσκεσθαι; in esso Gesù, per opera propria, non si aggrega che Filippo; Giovanni Battista gli manda Andrea e l'anonimo; Andrea gli conduce Pietro e Filippo Natanaele.

Le due narrazioni sembrano dunque riferirsi ad avvenimenti differenti; e se si chiede quale di essi preceda e quale segna, trovasi ancora una divergenza, poichè la narrazione di Giovanni sembra appartenere ad un' epoca anteriore a quella dei sinottici. Infatti egli pone la sua prima àncora dal ritorno di Gesù in Galilea, ricevuto che ebbe il battesimo: i sinottici non collocano la loro che dopo il ritorno, e la differenza sarà ancor maggiore se si ammette, secondo il calcolo ordinario, che il ritorno in Galilea, donde partono i sinottici, sia non già il ritorno dal battesimo, ma il ritorno dalla festa di Pasqua. Anche dal tenore intrinseco della cosa risulterebbe che ciò che racconta il quarto vangelo non può essere posteriore a ciò che raccontano i sinottici: poichè, se, secondo i sinottici, Andrea e Giovanni avevano già seguito Gesù, essi non potevano mettersi di nuovo, come nel quarto vangelo, nel seguito di Giovanni Battista, e non era necessario che questi indicasse loro Gesù. Parimenti se Pietro era già stato chiamato da Gesù in persona per essere pescatore di uomini, il suo fratello Andrea non aveva bisogno di condurlo da Gesù. Gl'interpreti accordansi nel dire che tanto prestasi la narrazione dei sinottici ad essere collocata dopo la narrazione del quarto vangelo, quanto la narrazione del quarto ad essere collocata prima di quella dei sinottici. Il quarto vangelo, dicesi [1]), non racconta che la prima conoscenza fatta da Gesù coi suoi futuri discepoli; nè essi divennero tosto suoi assidui compagni; e fu solo dopo l'occasione riferita dai sinottici che Gesù li ebbe costantemente nel suo seguito e veramente sotto la sua disciplina.

Ma alcune difficoltà si presentano. Nei sinottici, Gesù chiama a sè i suoi discepoli dicendo: *Venite dietro a me*: Δεῦτε ὀπίσω μου; ed il

[1]) Kuinöl Comm. in Matt. pag. 100; Lücke Comm. in Giovanni 1 pag. 588; Olshausen Bibl., Comm. 1 pag. 197; Hase *Leben Jesu* § 56, 61; Neander *L. J. Chr.*, pag. 247 e seg.

Digitized by Google

risultato è che *essi lo seguirono*, ἠκολούθησαν αὐτῷ: espressioni le quali vanno intese nel senso che fino d'allora i discepoli seguirono costantemente Gesù. Nel quarto vangelo un'espressione simile è adoperata, *seguirmi*, ἀκολούθει μοι, e qui bisogna intenderla in un altro senso: da ciò la contraddizione. Bisogna adunque lodare Paulus di essere stato abbastanza conseguente per trovare non solo nella narrazione del quarto vangelo, ma anche in quella dei due sinottici, un invito che Gesù fece a queste persone di accompagnarlo per qualche tempo soltanto, in alcune corse vicine [1]). Ma questa interpretazione del racconto dei sinottici è impossibile. Come mai, più tardi, Pietro, a nome degli altri apostoli, avrebbe potuto dire a Gesù con tanta energia: *Noi abbiamo tutto abbandonato per seguirti:* ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήκαμέν σοι, e domandare: *Qual ricompensa ne avremo?* Τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; e come mai Gesù avrebbe egli potuto promettere *a coloro che lo seguirono*, e a tutti coloro che per la sua causa *lasceranno le loro case*, ecc., una restituzione del centuplo (Matt. 19, 27 e seg.) se *abbandonare, seguire* e tutto quanto è indicato nella stessa guisa significava soltanto che gli apostoli si erano uniti a Gesù per un dato tempo ed in un modo interrotto? Appare pertanto verosimile che il *seguirmi*, ἀκολούθει μοι, di Giovanni esprima pur esso relazioni, fino d'allora costanti, di maestro a discepolo: del che d'altronde si trovano le tracce più manifeste nel contesto del racconto del quarto vangelo. Se, nei sinottici, Gesù è solo prima della scena della vocazione, e se da quella in poi, ad ogni circostanza opportuna, è fatta menzione dei suoi *discepoli*, μαθηταί, ugualmente, nel quarto vangelo, Gesù, non accompagnato prima della scena della vocazione, sembra dopo d'allora in compagnia dei discepoli (2, 2. 11, 12. 17; 3, 22; 4, 8. 27, ecc). Il dire che i discepoli aggregati nella Perea si sperdettero dopo il ritorno di Gesù in Galilea [2]) è un far violenza agli evangeli per conciliarli; poichè, ammessa pure questa dispersione, essi non potevano, nella breve durata che sola si può attribuire alla loro lontananza, essere a lui ridivenuti talmente stranieri, da essere obbligato, come riferisce il racconto dei sinottici, a far conoscenza con essi, come se per lo inanzi e' non li avesse mai conosciuti. Più ancora, se in un primo supposto incontro Gesù avea

[1]) *Leben Jesu*, 1. A pag. 212.

[2]) Paulus, *Leben Jesu*, 1. 4, pag. 215; Sieffert, *Sull'origine, ecc.*, pag. 72: Neander l. c.

Digitized by Google

già designato Simone col modo più individuale, col soprannome di *Cefa*, non poteva egli in una occasione successiva, passando dal più al meno, chiamarlo ad essere *pescatore di uomini*, ἁλιεὺς ἀνθρώπων, esprimendo una vocazione comune a Simon Pietro con tutti gli altri discepoli.

Gl'interpreti razionalisti scorgono un particolare vantaggio nel collocare in tal guisa l'un dopo l'altro i due racconti: così si comprende, dicono essi, ciò che diversamente produrrebbe estrema sorpresa, che cioè Gesù, di passaggio ed a colpo d'occhio scegliesse quattro pescatori per discepoli, ed incontrasse, fra questi, i due apostoli più distinti: e che questi quattro uomini, dediti ai loro lavori, potessero tosto abbandonarli all'appello misterioso di un uomo che non conoscevano particolarmente, e darsi a seguirlo. Dal confronto del quarto vangelo, continuano essi, si vede che Gesù aveva imparato a conoscerli già da molto tempo, ed erasi in pari tempo mostrato loro in tutta la sua eccellenza; il che spiega così la sua felice scelta come la loro sollecitudine nel seguirlo. Ma gli è appunto questo apparente vantaggio che riduce al nulla la posizione rispettiva che gli si vuol dare ai due racconti; poichè non vi può essere cosa più contraria all'intenzione dei due primi evangelisti quanto il supporre l'esistenza di anteriori relazioni fra Gesù e le due coppie di fratelli ch'egli a sè chiamò. Di vero, in questi due evangelisti, è annessa una grande importanza al fatto, che *immediatamente*, εὐθέως, essi lasciarono le loro reti e si risolsero a seguire Gesù. Bisogna dunque che il narratore abbia voluto annunciare qualche cosa di straordinario, e nulla sarebbevi di straordinario nel caso in cui questi uomini fossero già stati precedentemente nel seguito di Gesù. Ciò che forma la parte interessante della narrazione riguardo allo stesso Gesù, si è, che con una mente profetica, ei seppe discernere a prima giunta i suoi veri discepoli, *non avendo bisogno*, come dice Giovanni (2, 25), *di attestazioni intorno gli uomini* che egli sceglieva, οὐ χρείαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου, poichè *sapeva egli stesso ciò che eravi nell'uomo*, αὐτὸς ἐγίνωσκε τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ; e con questo ei soddisfaceva ad una delle esigenze imposte dall'opinione giudaica al Messia.

Egli è quindi accertato che i due diversi racconti pretendono entrambi descrivere la prima conoscenza fatta da Gesù coi suoi discepoli più distinti: uno solo adunque può essere erroneo [1]). I motivi intrinseci possono

[1]) Confr. Fritzsche, in Matteo pag. 189.

Digitized by Google

solo fornire il mezzo di decidere la questione. Relativamente alla narrazione dei sinottici si deve dar ragione a Paulus, quando dice non potersi mai fare bastante meraviglia che il primo incontro di Gesù con quei quattro uomini abbia avuto luogo nel modo che i sinottici riferiscono. Il penetrare, come avrebbe qui fatto Gesù, nell'interno di un uomo, oltrepasserebbe di molto quanto naturalmente è possibile alla più felice e più pratica conoscenza degli uomini.

A conoscere con certezza l'interno dell'uomo vuolsi una serie di discorsi e di azioni: il dono di poter penetrare nell'animo altrui senza percorrere questa via mediata, ha già del visionario, ed entra con ciò in un terreno pel quale non è troppo mostruosa la frase adoperata dai rabbini a designar questo dono del Messia: *odorando judicare* [1]). Nè meno inverosimile è dal lato dei discepoli l'immediato abbandono dei loro lavori per seguire Gesù, il quale non aveva peranco in Galilea quella fama che acquistò più tardi; laonde dovrebbe far derivare siffatta prontezza da una forza speciale della voce e della volontà di Gesù [2]), la quale, indipendente da esterne esortazioni e ragionamenti, penetrasse direttamente negli animi; altra tinta fantastica aggiunta al quadro visionario accennato più sopra per completare l'incredibilità del racconto.

Dimostrata così la sufficiente vigoria delle ragioni negative contro il carattere storico del racconto, bisognerà decidersi per l'interpretazione mitica del medesimo, non appena mostrisi positivamente il come esso abbia potuto formarsi in via tradizionale anche senza storico fondamento. E a ciò non solo avevasi più che sufficiente occasione nella già citata credenza ebraica intorno al Messia quale scrutatore dei cuori: ma un atto speciale di questa vocazione degli apostoli esisteva già nel racconto (1 Reg., 19, 19-21) del come il profeta Elia decidesse Eliseo a seguirlo. In quella guisa che qui Gesù toglie le due coppie di fratelli alle reti ed alla pesca, là parimente il profeta toglie il suo futuro discepolo agli armenti ed all'aratro: d'ambo le parti, è il passaggio da un lavoro semplice e materiale alla vocazione spirituale più elevata; contrasto che la leggenda, come appare dalla storia romana, ama o conservare od inventare. Inoltre, in quella guisa che i pescatori, dietro la chiamata di Gesù, lasciano le loro reti e lo seguono, così è detto di Eliseo,

[1]) Schöttgen, *horae*, 1, pag. 372.
[2]) Paulus, l. cit.

Digitized by Google

che non appena Elia gli ebbe gettato il suo mantello, *lasciò le sue vacche e corse dietro ad Elia*, κατέλιπε τὰς βόας καὶ κατέδραμεν ὀπίσω Ηλίου (v. 20. LXX). Qui sorge una divergenza apparente, ma che in realtà è la coincidenza più singolare. Il futuro profeta così chiamato, prima di unirsi del tutto ad Elia, chiese il permesso di dare un ultimo addio al padre ed alla madre sua, ed il profeta non esitò a permetterglielo, purchè ritornasse tosto a lui. Preghiere simili sono pure rivolte a Gesù (Luca 9, 59 e seg.; Matt. 8, 21 e seg.) da taluni di coloro ch' egli aveva chiamati a seguirlo, che eransi volontariamente offerti; ma Gesù non aderisce a queste domande; chè anzi consiglia all'uno, che desiderava seppellire prima il padre suo, di entrare immediatamente nel numero dei suoi discepoli, e congeda l'altro che aveva sollecitato il permesso di salutare ancora una volta la sua famiglia. Invece è qui detto delle due coppie dei fratelli pescatori che, senza domandare alcuna dilazione, lasciarono ogni cosa, e che i figli di Zebedeo lasciarono persino il padre loro. Questa particolarità prova all'evidenza come tutto il racconto di Matteo e di Marco sia un'amplificazione dell'antico testamento, destinata a mostrare, come Paulus benissimo osserva, che Gesù, in qualità di Messia, aveva voluto un'adesione più decisa ed accompagnata da maggiori sagrifizi che non esigesse o potesse esigere Elia in qualità di profeta. Il fondamento storico del racconto sarebbe dunque soltanto questo: Alcuni dei principali discepoli di Gesù, e Pietro in ispecie, abitando le rive del lago di Galilea, erano stati pescatori: laonde, Gesù può averli talfiata designati, nel corso successivo del loro apostolato, quali *pescatori di uomini*, ἁλιεῖς ἀνθρώπων. Ma i loro rapporti con Gesù formaronsi fuor di dubio a poco a poco, come si formano d'ordinario i rapporti umani: con questo solo, che non ci è rimasta alcuna notizia di questo naturale andamento della cosa.

Sia che si rifiuta, sia che si rettifichi il conto dei sinottici, si acquista sempre posto pel racconto di Giovanni. Ma quest' ultimo, alla sua volta, è esso storico? Un esame intrinseco ci darà la risposta. Già sulle prime desta una prevenzione men che favorevole il leggere che Giovanni Battista fu colui il quale indirizzò i due primi discepoli a Gesù: poichè se, nell'esposizione data superiormente dei rapporti che esisterebbero fra Gesù e Giovanni Battista, evvi un punto certo, questo si è che Giovanni Battista non ha potuto nè allontanare da sè, nè indirizzare a Gesù alcuno dei suoi discepoli, e che se dei discepoli di Giovanni si sono uniti a Gesù, ciò è avvenuto per loro proprio impulso. Questo particolare ci si mostra adunque fondato non su altro

Digitized by Google

che sull'interesse apologetico del quarto evangelista a convalidare la causa di Gesù colla testimonianza del Battista.

Più innanzi, nella narrazione dell'evangelista Andrea, dopo aver passato una sera con Gesù, lo annuncia tosto al proprio fratello dicendo: *Abbiamo trovato il Messia,* εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν, (1, 42); e in simil guisa Filippo, tosto dopo la sua vocazione, si esprime riguardo a Gesù, parlando con Natanaele (v. 46). Di questo racconto io non saprei abbastanza stimmatizzare la reale impossibilità. Noi sappiamo invece, dietro quanto si disse più sopra, dal racconto credibile dei sinottici, che bisognò qualche tempo perchè i discepoli riconoscessero Gesù per il Messia e lo dichiarassero altamente per l'intermediario di Pietro; e Gesù avrebbe a torto lodata questa tarda dichiarazione di Pietro, se fin da principio l'avesse Pietro ricevuta dal suo fratello Andrea.

La maniera con cui Gesù riceve Simone, secondo il quarto vangelo, solleva una simile difficoltà. Dopo aver fissato il suo sguardo su di lui, Gesù gli dice: *Tu sei Simone figlio di Jonas:* Σὺ εἶ Σίμων, ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ. Pare, secondo la giusta osservazione di Bengel [1]), che l'evangelista qui attribuisca a Gesù una conoscenza sopranaturale del nome e della discendenza di un uomo che d'altronde gli era ignoto. Gesù gli dà il sopranome significativo di Céphas o Pietro. Paulus reputa che questo sopranome gli venisse dato a motivo della conformazione del corpo di quest'uomo [2]); ma se non si vuole accettare questa spiegazione, che scende fino al ridicolo, bisogna supporre che Gesù sin dal primo sguardo, e coll'*occhio di colui che conosce i cuori,* καρδιογνώστης, penetrasse nell'interno di Simone, e riconoscesse non solo la sua attitudine generale all'apostolato, ma anche le qualità particolari che lo rendevano paragonabile ad una roccia. Secondo Matteo, fu solo dopo aver vissuto lungo tempo con Simone, e dopo che questi ebbe dato prove di sè, che Gesù imponendogli quel nome e facendogliene insieme una applicazione significativa, gli disse: *Tu sei Pietro, e su questa pietra,* ecc.: Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ κτλ· (16, 18); e la cosa è qui evidentemente più naturale (quantunque non sia improbabile che la leggenda cristiana, sembrandole significante un nome che forse Simone avea sempre avuto, ne volesse autore Gesù) che non nel quarto vangelo, dove Gesù, a prima giunta, comprende la speciale importanza che Simone doveva un giorno avere per la sua causa.

[1]) Gnomen, su questo passo.
[2]) *Vita di Gesù*, 1, 4. Pag. 168.

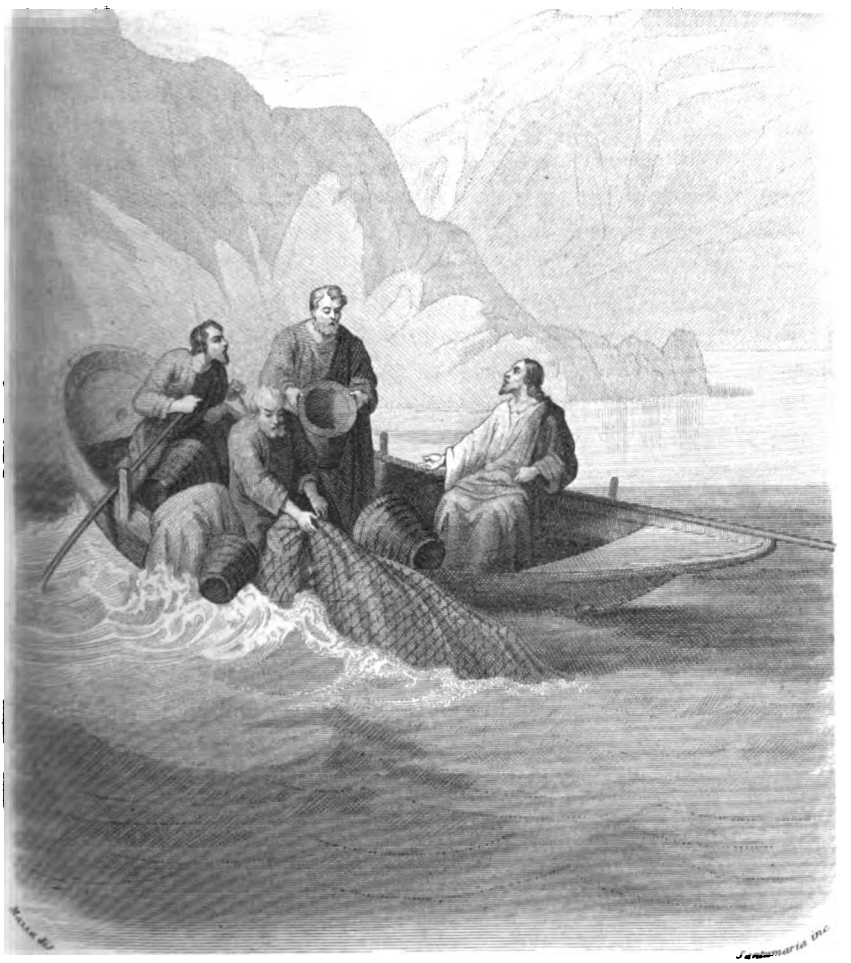
Digitized by Google

Ciò sarebbe un *odorando judicare* che di gran lunga sorpassa quello ammesso nei sinottici; e di vero la frase: ***Tu sarai chiamato Pietro*** (Cefa), σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, suppone un'assai più esatta conoscenza dell'uomo, che non l'altra: ***Vi farà pescatori di uomini,*** ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων. Neppure dopo un lungo colloquio con Pietro, com'è supposto da Lücke [1]), avrebbe potuto Gesù precisare di tal fatta il carattere di Simone, a meno di crederlo realmente scrutatore dei cuori e d'incolparlo d'un giudizio intempestivo.

Ma difficoltà ben più grandi si presentano riguardo a Natanaele. Quando Filippo gli parla di un Messia di Nazaret, e gli fa la celebre domanda: ***Da Nazaret può uscire qualche cosa di buono?*** Ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι, (v. 47). Non si ha un solo dato storico, se Lücke medesimo lo confessa [2]), che autorizzi a credere che Nazaret, sino dai primordi di Gesù, fosse l'oggetto d'un disprezzo particolare; ed havvi tutta la probabilità che sieno gli avversari del cristianesimo coloro che, pei primi, diffamarono questa città, patria del Messia ch'essi rigettavano. Al tempo di Gesù, Nazaret non era disprezzata dai Giudei che qual città galilea; ma non era in questo senso che Natanaele poteva esprimersi con disprezzo su Nazaret poichè egli stesso era galileo (21, 2). Potrebbe darsi adunque che una domanda di motteggio che i cristiani avranno di sovente udito dalla bocca dei loro avversari al tempo della redazione del quarto vangelo, venisse per anacronismo attribuita ad un contemporaneo di Gesù, il quale non avrebbe potuto esprimere i suoi dubbi diversamente da quel che fecero i Giudei in Giovanni 7, 41 seguenti. Al momento dell'incontro, Gesù, secondo il quarto vangelo, pronuncia su Natanaele il seguente giudizio: ***Ecco un vero Israelita, nel quale non è frode,*** Ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι (v. 48). Paulus reputa che Gesù possa avere appreso qualche cosa sul conto di Natanaele a Cana, ove era stato alle nozze dei congiunti [3]). Ma se il carattere di Natanaele fosse stato conosciuto da Gesù in un modo naturale, alla domanda di Natanaele, ***donde mi conosci tu?*** πόθεν με γινώσκεις, egli avrebbe dovuto rispondere o ricordandogli l'occasione in cui avevano stretta conoscenza, o citando altre persone che gli avevano detto bene di Natanaele stesso:

[1]) Pag. 585.
[2]) Pag. 589 e seg.
[3]) L. c.

Digitized by Google



Pietro e i suoi compagni ne furono meravigliati.

Digitized by Google

Digitized by Google

invece di questo egli parla di un fico sotto il quale Natanaele erasi fermato, nozione questa che ha un'apparenza sopranaturale. Ora, quando si sa naturalmente una cosa, il far credere che la si sa sopranaturalmente è ciarlatanismo se mai ve ne fu. L'evangelista non vuole certo attribuire nulla di simile a Gesù; è dunque incontestabile che, secondo lui, Gesù riconobbe per via sopranaturale il carattere di Natanaele; e noi dobbiamo giudicare di questo passo come dei passi relativi a Pietro ed alla Samaritana. Lo stesso dicasi delle parole: *Io ti ho veduto sotto il fico*, ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν εἶδόν σε; le quali non si ponno spiegare dicendo con Paulus: Quante volte non vedesi e non osservasi un uomo che dal canto suo non vi scorge! Qui, in vero, anche Lücke suppone un' osservazione naturale; soltanto pretende che Gesù abbia osservato Natanaele in una posizione che gli permise di arguire del di lui carattere, come per esempio la preghiera e lo studio della legge.

Ma se Gesù voleva dire: Come non sarei stato convinto della tua vista, poichè ti ho veduto studiare con zelo la Bibbia e pregare con fervore sotto *il fico*, bisognava almeno che il narratore avesse aggiunto *pregando*, προσευχόμενον, o *leggendo*, ἀναγινώσκοντα, senza questa aggiunta, la frase sembra non possa significare altro che questo. Ciò che deve farti riconoscere il mio potere di penetrare nell'interno della tua anima, si è che ti vidi in una posizione in cui nessuno poteva vederti con mezzi naturali. Qui adunque si tratta, non già di una data posizione di colui che è stato veduto, ma unicamente della facoltà di vedere di Gesù, la quale, con tutta l' importanza che vi è annessa in questo passo, non può essere stata una facoltà ordinaria ed esercitata coll'intermediario dei sensi. Una simile vista a grande distanza ha certamente assai del fantastico, ma è altrettanto più conforme alla idea che in allora si aveva dei profeti e del Messia. Una eguale facoltà di vedere ed udire a distanza viene già nell'antico testamento attribuita ad Eliseo. Lorquando (2 Reg. 6, 8 e seg.) il re di Siria mosse guerra ad Israele, Eliseo indicava al re d'Israele dove si fosse accampato il nemico, e quando il re di Siria prese a sospettare di tradimento da parte de' suoi, gli fu detto che il profeta israelita sapeva tutto ciò che il re diceva nella sua più remota stanza; parimente (32) Eliseo sa che Joram ha spedito contro di lui un messo per ucciderlo. Or come poteva lo sguardo scrutatore del Messia essere da meno di quello del Profeta? Di più, questo particolare serviva troppo bene al nostro evangelista per stabilire una progressione e far passare per gradi Gesù dalla

Digitized by Google

conoscenza intima di persona immediatamente presente (v. 43) alla conoscenza di persona che soltanto si avvicini (v. 48) e finalmente, di persona lontana. Qui, è vero, Gesù fa un altro passo nella progressione, e dice essere questa prova della sua vita messiaca cosa da poco a confronto di ciò che Natanaele avrebbe veduto in seguito, cioè aprirsi i cieli e le potenze divine salire e discendere su di lui (v. 51 e seg.); ma ciò non dimostra menomamente, come Paulus vorrebbe far credere, che in quella prima prova nulla vi fosse di maraviglioso: perocchè anche nel meraviglioso si diano gradazioni.

Come risulta dal precedente esame in questo racconto del quarto vangelo, noi abbiamo incontrato ad ogni passo difficoltà ed in parte maggiori che non nel racconto dei sinottici: e però circa il modo onde i primi discepoli se ne vennero a Gesù, non possiamo saperne dall'un racconto più di quel che sappiamo dall'altro. Circa la divergenza fra il quarto vangelo e i sinottici, io non saprei accostarmi alla spiegazione datane dall' autore dei *Probabilien* [1]), aver cioè il quarto evangelista voluto evitare di far cenno della professione di pescatore esercitata dai più eminenti apostoli, ed oggetto allora di dispregio; poichè al cap. 21, che lo stesso Bretschneider attribuisce all' autore del rimanente vangelo, egli medesimo ne fa cenno senza veruna difficoltà. Sembra invece che la notizia dell'esser quelli stati chiamati da Gesù appunto mentre stavano pescando, non fosse diffusa nel circolo d'onde sorse il quarto vangelo, e che la scena stessa ivi narrata siasi formata da sè, in parte forse dietro il dato storico per sè non improbabile che alcuni discepoli di Gesù fossero antecedentemente stati nella scuola del Battista, e in parte a motivo dell'interesse che avevasi per il Battista e per la scienza sovranaturale di Gesù.

[1]) Pag. 141.

Digitized by Google

§ 71.

Pesca di Pietro.

La vocazione di Pietro e de' suoi compagni alla *pesca d'uomini* viene in Luca (5, 1-11) diversamente narrata. Astrazione fatta dalle minuzie sulle quali Stow, fra gli altri, insiste per separare questo racconto da quello dei due primi evangelisti [1]), la differenza essenziale sta in ciò, che in Luca il passaggio dei pescatori a Gesù è il risultato, non di un semplice invito ma di una pesca abbondante nella quale Gesù aveva favorito Pietro. Se dietro ciò si vuol riferire la storia raccontata da Luca ad un'altra avventura da quella che narrano i suoi predecessori, i due evangelisti, bisognerà esaminare sino a qual punto questa storia sia degna, per sè stessa, di fede, e poscia determinare in qual rapporto essa stia con quella di Matteo e di Marco.

Gesù, accerchiato dalla moltitudine sulle rive del lago di Galilea, sale su di un battello per discostarsi alquanto dalla riva, e così parlar con maggior agio al popolo.

Terminati i discorsi, invita Simone, proprietario del battello, a portarsi nel mezzo del lago, ed a lanciare le sue reti. Simone, quantunque poco incoraggiato del cattivo successo della pesca della notte precedente, dichiarasi pronto ad obbedire all'invito di Gesù, e ne avviene una pesca così straordinariamente abbondante, che Pietro ed i suoi compagni, Giacomo e Giovanni (e qui non si parla di Andrea), sono presi dal più alto stupore, ed il primo di essi persino da una specie di timore innanzi a Gesù, come innanzi ad un essere superiore. Poscia avendo Gesù detto a Pietro: *Non temere, d'ora innanzi tu sarai pesca-*

[1]) *Ueber den Zweck der ev. Gesch. und der Br. Ioh.*, pag. 350.

Digitized by Google

tore d'uomini: Μὴ φοβοῦ· ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν, quei tre uomini lasciano ogni cosa e lo seguono.

Fanno gli interpreti razionalisti di grandi sforzi per provare che quanto è qui narrato è possibile in via naturale. Secondo loro il risultato meraviglioso della pesca fu in parte l'opera di una giusta osservazione di Gesù, in parte un caso fortuito. Gesù, secondo Paulus [1]), nell'avanzarsi sul lago non avea dapprima altra intenzione che di congedare il popolo; solo lorchè gli parve trovare in questa navigazione un sito pescoso, egli invitò Pietro a gettarvi le reti. La è questa una duplice contraddizione riguardo al racconto evangelico. Se Gesù dice immediatamente: *Avanzati nel lago, e gitta le reti, ecc.*, Ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος, καὶ χαλάσατε τὰ δίκτυα, κτλ., egli aveva evidentemente sino dal momento della partenza l'intenzione di determinar Pietro a pescare: e se stando sulla riva esprimevasi così, la sua speranza di una felice pesca non poteva certo derivare dall'aver egli osservato un sito pescoso lungi dalla riva ch'ei non aveva peranco lasciata. Si dovrebbe adunque dire coll' autore della *Storia naturale del gran profeta di Nazaret* aver Gesù congetturato in generale, che in date circostanze (forse all'approssimarsi di una tempesta) la pesca nel mezzo del lago sarebbe riuscita migliore che non nella notte precedente. Ma, partendo dal punto di vista naturale, come mai Gesù avrebbe potuto su ciò giudicare meglio di uomini i quali, da pescatori che erano, avevano passata la metà della loro vita sul lago? Certo i pescatori nulla vedevano che li autorizzasse ad isperare una pesca felice; quindi Gesù non potè neppur egli notare alcunchè di simile per via naturale, e la coincidenza del risultato colla sua promessa, se si vuol conservare il punto di vista naturale, deve essere attribuita al puro caso. Ma quale spensierata presunzione il fare a caso una promessa che, dietro il risultato della pesca della notte precedente, aveva più probabilità di cattiva che di buona riuscita? Gesù, rispondesi, invita soltanto Pietro a fare ancora un tentativo, senza nulla promettergli di positivo. Ma l'invito di Gesù di lanciare le reti è preciso; Gesù non lo revoca, quantunque Pietro osservi che le circostanze sono sfavorevoli alla pesca. Ora, in un invito sì preciso, sta una promessa, e queste parole, *lanciate le reti ecc.*, non potevano, nel nostro passo, avere altro significato da quello ch'esse hanno in una scena simile raccontata da Giovanni, ove è detto: *lanciate le reti a destra del battello e voi troverete*: Βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον, καὶ εὑρήσετε

[1]) *Exeg. Handb.* l. c. pag. 449.

Digitized by Google

(21,6). Più innanzi, Pietro stesso uscendo dalla sua esitanza dice: *Pel tuo comando getterò la rete*: Ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματί σου χαλάσω τὸ δίκτυον: poichè la parola ῥῆμα vuol essere tradotta non per consiglio, ma per comando. In ogni modo, queste parole di Pietro racchiudono la speranza che quello che Gesù ordina non sarà senza risultato; ora se Gesù non avesse voluto eccitare questa speranza doveva ben tosto rivolgerla per non esporsi alla confusione in cui lo avrebbe posto un risultato sfavorevole; e sopratutto, dopo il successo della pesca, non doveva accettare la genuflessione di Pietro, quand'ei non gli avesse reso altro servigio che quello di un consiglio alla ventura.

Dunque l'intenzione del narratore non ha qui altro scopo che di farci riconoscere un miracolo; e questo miracolo si può intenderlo come opera di potenza o di scienza. Se è opera di potenza, bisogna supporre che Gesù, colla sua virtù sopranaturale, riunisse i pesci nella località del lago, ove comandò a Pietro di lanciare le reti. Che Gesù abbia avuta questa facoltà di agire immediatamente colla sua volontà sugli uomini, la mente dei quali presentava un punto d'appoggio alla forza della sua mente, e quanto si potrebbe comprendere sino ad un certo punto e senza discostarsi di troppo dalle leggi dell'azione psicologica; ma ch'egli abbia potuto esercitare il suo potere sopra esseri irragionevoli, e non già su animali isolati e posti immediatamente sotto i suoi occhi, ma sopra schiere di pesci dimoranti nel fondo di un lago, è quello che non si riesce a comprendere, senza cadere nella magia. Olshausen paragona questa azione di Gesù con quella dell'onnipotenza divina, che tutti gli anni fa partire i pesci e gli uccelli viaggiatori [1]); ma questo paragone non solo vacilla, ma è assolutamente in discordanza coll'oggetto comparato: la partenza degli uccelli e dei pesci viaggiatori è un'operazione divina nel più stretto legame con tutte le altre operazioni di Dio sulla natura, col cangiamento delle stagioni, ecc.; la riunione dei pesci del lago in un dato punto è invece, quand'anche si supponga in Gesù un Dio reale, un atto isolato, un'operazione staccata da tutto l'andamento della natura: di maniera che non è possibile alcun paragone. Ma supponiamo pure la possibilità di un tale miracolo, poichè dal punto di vista del sopranaturalismo nulla è per sè stesso impossibile, come immaginare allora uno scopo, foss'anco apparente, che potesse determinare Gesù a fare un uso tanto straordinario del suo potere

[1]) Bibl. Comm. 1 pag. 283.

Digitized by Google

miracoloso? Valeva la pena d'ispirare con questa avventura in Pietro un timore superstizioso, e che nemmeno è conforme allo spirito del Nuovo Testamento? La vera fede non poteva ella penetrare nell'anime per altro modo che questo? o credeva Gesù di non potere acquistarsi discepoli se non con tali segni? Ma in tal caso qual poco conto non avrebbe egli fatto della forza dello spirito e della verità! quanto non avrebbe stimato Pietro al disotto del suo vero valore, Pietro che, più tardi almeno (Giov. 6, 68), era ritenuto nella compagnia di Gesù, non dai miracoli ch'egli vedeva, ma dalle *parole di vita eterna* che egli udiva, ῥήματα ζωῆς αἰωνίου!

Stretti da queste difficoltà, si può rivolgersi dall'altro canto, ed ammettere, come spiegazione più comoda, che Gesù avesse avuto soltanto in virtù del suo sapere sovraumano conoscenza della gran quantità di pesci che trovavasi nel luogo ov'ei condusse Pietro. O intendesi dire con ciò che Gesù, per mezzo di onniscienza, quale suolsi ammettere in Dio, sapesse quanto i laghi, i fiumi, ed i mari contenessero di pesci, e allora non bisogna più parlare della sua coscienza umana. O intendesi dire soltanto che, quand'egli passava in battello, riconosceva nell'acqua che traversava la presenza dei pesci; e basta già questo per togliere nell'animo suo il posto a pensieri più importanti. O infine supponesi ch'egli abbia saputo questo, non sempre ed essenzialmente, ma soltanto ogni volta che lo voleva; ed è impossibile il comprendere come in Gesù potesse nascere il desiderio di sapere alcunchè di simile, nè come colui la cui vocazione era di penetrare le profondità del cuore umano fosse tentato di investigare la profondità delle acque e di conoscere i pesci che vi nuotavano.

Ma prima di decidersi su questo racconto di Luca, bisogna considerarlo nei suoi rapporti colla storia della vocazione data dai due primi sinottici. La prima questione verte sul rapporto cronologico di queste due avventure: la pesca miracolosa di Luca fu essa anteriore? e la vocazione raccontata dagli altri due posteriore? È impossibile ammettere un tale ordine; poichè, dopo la possente devozione che questo miracolo avrebbe fatto nascere nel cuore dei discepoli, nessuna nuova vocazione poteva essere necessaria; o, se un invito unito ad un miracolo non era bastato per unire a Gesù questi uomini, non poteva egli, andando dal più al meno, ripromettersi tanto da un invito posteriore nudo e senza miracolo. Rovesciando quest'ordine, sembrerebbe che si ottenesse una progressione conveniente in entrambi gli inviti: ma a che un secondo invito, s'era riuscito il primo? Il supporre che i fra-

Digitized by Google

telli, quantunque abbian seguito Gesù al primo invito, l'abbiano poi abbandonato sino al momento del secondo, è un ultimo spediente interamente arbitrario. Veggasi sopratutto, se si fa entrare nell'esame il quarto vangelo, che cosa diverrebbe tutta la storia di questa vocazione dei primi discepoli: Gesù li avrebbe dapprima tratti in sua compagnia, come Giovanni racconta; poscia, separatisi quelli da lui per un ignoto motivo, ei li avrebbe di bel nuovo, e come se nulla fosse avvenuto, a sè riuniti presso il lago di Galilea; ed infine, non avendo neppur questo ultimo invito prodotto un effetto duraturo, ei li avrebbe per la terza volta invitati a seguirlo coll'ajuto di un miracolo. Tutto il racconto di Luca è disposto in maniera che, lungi dal supporre una relazione anteriore e più stretta fra Gesù e coloro che furono i suoi discepoli, la esclude; poichè questo racconto comincia col dire in modo affatto indeterminato che Gesù vide sulla riva due battelli cui i proprietari avevano abbandonato per pulire le loro reti, e che il proprietario di uno di questi battelli chiamavasi Simone. Tutto questo, come Schleiermacher validamente dimostra [1]), indica persone le une alle altre affatto estranee, e suppone soltanto relazioni che stanno per formarsi, non relazioni già formate; di maniera che la guarigione della suocera di Pietro, raccontata precedentemente da Luca, o ebbe luogo come tant'altre guarigioni di Gesù, senza divenire occasione di una conoscenza più intima, o fu riferita troppo presto da Luca (Matteo la colloca più tardi).

Vuolsi dunque dire di questo racconto di Luca, rapporto a quello di Matteo e di Marco, lo stesso che del racconto di Giovanni rispetto al racconto di questi ultimi due, che cioè nessuno di questi racconti può essere posto nè prima nè dopo dell'altro, e quindi si escludono reciprocamente [2]). Se poi si domanda quale sia il vero, Schleiermacher risponde ch'egli preferisce, come più particolareggiato, il racconto dell'evangelista, sul quale egli ha scritto [3]); e ultimamente Sieffert assicurò con molta enfasi

[1]) *Ueber den Lukas*, pag. 70.

[2]) È quanto riconosce De Wette unitamente al carattere leggendario dei due racconti. *Exeg. Handb.*, 1, 1, pag. 47. 1, 2 pag. 58 e seg.

[3]) Neander adotta l'opinione di Schleiermacher, *L. J. Chr.*, pag. 249 e seg. Richiamando che Gesù, in Matteo stesso, dice a Pietro voler fare di lui un pescatore d'uomini, Neander ne conclude che queste parole suppongono un avvenimento anteriore che abbia autorizzato l'uso di questo paragone. Alla buon'ora; ma non dite che fu precisamente un miracolo che fece pronunciare queste parole; e non dite neppure che fu un avvenimento speciale: bastava per ciò che anteriormente Pietro fosse stato pescatore.

Digitized by Google

nessuno aver finora dubitato che la narrazione di Luca non desse un'immagine ben più fedele di tutta l'avventura; poichè con una quantità di tratti speciali, drammatici e d'una verità intima, essa si distingue, a suo grandissimo vantaggio, dalla narrazione del primo (e del secondo) evangelo, che, ommettendo la particolarità principale e veramente decisiva (la pesca miracolosa), mostra di non esser stata redatta da un testimonio oculare [1]). Già altrove [2]) occupandomi del libro di questo critico, io non esitai ad esprimere il dubbio ch'egli combatte, e non posso qui che ripetere la domanda da me fatta in allora: Poichè l'uno dei due racconti dovette nascere per via di tradizione orale, quale delle due cose è più conforme all'essenza della tradizione: che cioè un fatto realmente avvenuto, la pesca miracolosa, sia stato semplificato e ridotto ad un semplice motto relativo ai pescatori d'uomini, — ovvero che questa parola figurata, la sola reale, sia stata amplificata per modo da divenire la storia della pesca miracolosa? La risposta a questa domanda non potrebbe essere dubbia. Da quando in qua sarebbe egli nello spirito della leggenda il ridurre una cosa reale, come il racconto di un miracolo, ad una cosa puramente ideale, come un semplice discorso? La natura stessa della gradazione di sviluppo che segue la leggenda, e la facoltà intellettuale da cui essa principalmente dipende, impongono ch'ella dia un corpo solido al pensiero fuggitivo, per fissare in un avvenimento universalmente intelligibile ed imperituro la parola, il cui significato si altera così facilmente ed il cui suono di eco in eco si perde con tanta prontezza.

E nulla è più facile che lo spiegare come la parola conservata dai due primi evangelisti abbia potuto dar origine al racconto meraviglioso riportato dal terzo. Se Gesù chiamò pescatori di uomini i suoi apostoli, perchè alcuni fra loro avevano dapprima esercitato il mestiere di pescatori; s'egli paragonò il regno del cielo ad una *rete lanciata nel mare*, σαγήνη βληθείση εἰς τὴν θάλασσαν, in cui si pigliano d'ogni maniera pesci (Matteo 13, 47 e seg.), ne risultava naturalmente che gli apostoli erano coloro i quali, per ordine di Gesù, gettavano questa rete e facevano questa pesca miracolosamente copiosa [3]). Aggiungasi che

[1]) *Über den Ursprung des ersten kanonischen* Ev. pag. 73.

[2]) *Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1834. Nov.

[3]) De Wette riconosce anch'egli, nel passo citato ultimamente, che la pesca copiosa è un miracolo simbolico rappresentante l'efficacia della missione apostolica.

Digitized by Google

l'antica leggenda compiacevasi occupare i suoi uomini da miracoli colle reti e colla pesca. Porfiro e Jamblico, riferiscono alcunchè di simile di Pitagora [1]). Giunto al qual punto non vediamo più che cosa potrebbe impedirci d'ammettere che la pesca di Pietro altro non sia se non il detto di pescatori d'uomini divenuto storia miracolosa; e questa spiegazione fa scomparire d'un sol tratto tutte le difficoltà che opprimono il concetto così naturale che sopranaturale del racconto.

L'appendice del quarto vangelo narra, riferendola al tempo della risurrezione di Gesù, una simile pesca miracolosa (cap. 21). Pietro, come nel racconto di Luca, in compagnia dei due figli di Zebedeo, e di alcuni altri discepoli, pesca nel lago di Galilea durante tutta la notte senza prender nulla [2]); all'alba, Gesù viene sulla riva e domanda loro, senza essere da essi riconosciuto, se hanno qualche cosa da mangiare, προσφάγιον, e, dietro la loro risposta negativa, comanda loro di lanciare le reti a destra del battello: essi lo fanno, e dalla pesca eccessivamente abbondante riconoscono Gesù. Il supporre che Giovanni narri qui un' avventura differente da quella raccontata da Luca non è possibile, a motivo della grande rassomiglianza. Senza alcun dubbio è la stessa storia trasportata dalla tradizione in epoche differenti della vita di Gesù [3]).

Confrontiamo ora queste tre storie sulla pesca; due relative a Gesù, ed una a Pitagora. Il carattere mitico ne appare completamente manifesto; ciò che del certo in Luca è un miracolo della potenza, nel racconto di Jamblico, è un miracolo della scienza: poichè essendo i pesci stati presi per via naturale, Pitagora ne dice soltanto il numero in modo miracoloso. Il racconto di Giovanni tiene il posto di mezzo, in questo senso almeno, che vi ha parte il numero dei pesci (153) se non anticipatamente determinato dall'autore del miracolo, almeno enunciato dal narratore. La descrizione della quantità e del peso dei pesci è un

[1]) Porphyr, *Vita Pythagoræ*, n.° 25 ed. Kiessling ; Iamblich., v. T., n.° 36, medesima edizione. È qui lecito il confrontare questa storia, poichè essendo essa meno meravigliosa della storia raccontata nell'evangelo, non può esserne una copia; ed essendosi formata indipendentemente da questa storia, addita una tendenza comune dell'antica leggenda a crearne di simili.

[2]) Luca 5, 5; *Noi abbiamo lavorato tutta la notte, e non abbiamo preso nulla* δι' ὅλης τῆς νυκτὸς, κοπιάσαντες οὐδὲν ἐλάβομεν. Giov. 21, 3; *Ed in quella notte non presero nulla*, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν.

[3]) Conf. De Wette, *Eseg. Handb.*, 1, 3, pag. 213.

Digitized by Google

particolare affatto tradizionale che trovasi nelle tre narrazioni, e che diviene ancor più appariscente se si tien conto delle variazioni su questo riguardo. Secondo Luca, la quantità dei pesci è tale che le reti si rompono, che un battello non basta a contenerli, e che persino i due battelli su cui essi vengono ripartiti minacciano di andare a fondo. La tradizione nel quarto vangelo non comprende come, in presenza dell'autore del miracolo, le reti riempite dalla sua virtù dovessero lacerarsi; ma siccome essa vuol amplificare il miracolo, facendo valere la quantità ed il peso dei pesci presi, essa li conta, dice che sono grossi, μεγάλων, ed aggiunge che gli uomini *non avevano la forza di trarre la rete a motivo della quantità di pesci*, οὐκ ἔτι ἐλκύσαι ἰσχυσαν ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων; ma non volendo uscire dal terreno miracoloso, lasciando che le reti si lacerino, sa abilmente ricavarne un secondo miracolo, aggiungendo che, *malgrado la grossezza dei pesci, la rete non si lacerò*, τοσούτων ὄντων, οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον. In Jamblico vi ha un secondo miracolo che, del resto, è il solo da lui narrato oltre alla conoscenza ch'ebbe Pitagora del numero dei pesci. Il miracolo sta in ciò, che nessuno dei pesci morì mentre li si contava: occupazione che pur richiede un tempo notevole a motivo della loro grande quantità. Colui che, lungi dal vedere, in questi confronti, l'intervento arbitrario della leggenda, e, quindi, riconoscere il carattere tradizionale di questi racconti evangelici, s'ostina a volervi vedere una storia, sia naturale, sia sopranaturale — non ha idea nè della leggenda, nè della storia, nè del naturale, nè del sopranaturale.

§ 72.

Vocazione di Matteo.
Relazioni di Gesù coi pubblicani.

Il primo vangelo racconta (9, 9 e seg.) *che un uomo, chiamato Matteo*, ἄνθρωπον, Ματθαῖον λεγόμενον, stavasi seduto al banco delle gabelle, quando Gesù gli gridò: *seguimi*, ἀκολούθει μοι. In luogo di Matteo, il secondo ed il terzo evangelo (2, 14 e seg.; 5, 27 e seg.) citano un *Levi*. Λευΐ; Marco lo dice *figliuolo di Alfeo*, τὸν τοῦ Ἀλφαίου; secondo Luca quest'uomo

Digitized by Google

abbandonò ogni cosa; Matteo dice soltanto che egli seguì Gesù e che preparò un pasto al quale presero parte molti pubblicani e peccatori, con gran scandalo dei farisei.

A motivo della differenza dei nomi, si pensò dapprima che qui si trattasse di due avventure differenti [1]); ma questa differenza di nomi è più che bilanciata dalle altre rassomiglianze. Gli avvenimenti fra i quali Matteo intercala questa storia sono gli stessi negli altri due evangelisti; d'ambe le parti, il soggetto della storia occupa la stessa posizione. Gesù gli indirizza la parola negli stessi termini, ed il risultato è lo stesso [2]). Si convenne dunque abbastanza generalmente nel riconoscere che i tre evangelisti non raccontano che un solo ed unico avvenimento; soltanto, si dimanda se non sia uno spingersi troppo oltre l'ammettere in pari tempo che, malgrado la differenza dei nomi, essi abbiano designata una sola ed unica persona e che questa persona sia l'apostolo Matteo. Si cerca d'ordinario di render possibile questa spiegazione supponendo che Levi fosse il nome proprio e Matteo soltanto il soprannome [3]); ovvero che unendosi a Gesù, ei cangiasse il suo nome di Levi in quello di Matteo [4]). Per essere autorizzati a fare questa ipotesi ci occorrerebbe qualche traccia d'onde risultasse che gli evangelisti, i quali danno il nome di Levi al pubblicano di cui si tratta, non intendono per esso altri che colui da essi citato sotto il nome di Matteo, nella lista degli apostoli: ora, non solo essi non dicono, in questa lista ove si trovano parecchi soprannomi e nomi duplicati (Marco 3, 18; Luca 6, 15; Atti ap. 1, 13), che Levi fosse il nome anteriore od il nome proprio di Matteo: ma nominando il loro Matteo, omettono persino di aggiungere al suo nome l'indicazione di *pubblicano*, ὁ τελώνης, designazione che il primo evangelista non omette nella sua lista (10, 3); ciò che prova evidentemente che essi non considerano Matteo come una sola ed identica persona col Levi che Gesù tolse dal suo banco delle gabelle [5]).

Se dunque gli evangelisti raccontano la vocazione di due uomini differenti, ma in un modo affatto analogo, non è probabile che le due

[1]) Vedasi Kuinöl, *in Matt.* pag. 253.
[2]) Sieffert l. c. pag. 55.
[3]) Kuinöl, l. c.; Paulus, *Manuale eseg.*, 1, b, pag. 513. *L. J.*, 1, *a*, 240.
[4]) Bertholdt, *Introduzione*, 3, pag. 1255 (I Fritzsche, pag. 340.
[5]) Confrontisi Sieffert pag. 56; De Wette, *Manuale eseg.*, 1, 1, pag. 91.

Digitized by Google

parti abbiano ragione entrambe, poichè una ripetizione assolutamente identica di una avventura si concepisce difficilmente. Obbligati a dar torto all'una delle parti, alcuni commentatori pretesero trovare un vizio nel racconto del primo vangelo, giusta il quale Matteo fu chiamato solo molto tempo dopo il discorso della montagna; mentre che, secondo Luca (6, 13 e seg.), già prima del discorso della montagna tutti i dodici erano scelti [1]): ma ciò proverebbe tutt'al più che il primo vangelo ha mal collocata la storia di questa vocazione, non già ch'ei l'abbia raccontata in una maniera erronea. A torto quindi s'imputano al racconto del primo evangelista speciali difficoltà. Neppure se ne trovano nel racconto degli altri due, a meno che non si duri fatica a concepire che un uomo che non è citato fra i compagni assidui di Gesù, abbia *tutto abbandonato* per seguirlo, καταλιπὼν ἅπαντα, come Luca narra di Levi [2]). Ma vuolsi piuttosto dimandare se i racconti dei tre vangeli non sieno sotto il peso di una comune difficoltà, che loro tolga indistintamente il carattere istorico.

A tale riguardo è notevole l'analogia di questo racconto della creazione di Matteo col racconto relativo alla vocazione delle due coppie di fratelli. Gli uni sono chiamati dalle reti, l'altro dall' ufficio delle gabelle; per gli uni, come per l'altro, bastano le semplici parole, *seguimi*, ἀκολούθει μοί; e questa chiamata del Messia ha un potere tanto irresistibile, che il gabelliere, come altrove i pescatori, *levossi, abbandonando ogni cosa, e lo seguì*, παταλιπὼν πραντα, ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ. Non si può negare, gli è vero, che Matteo doveva conoscere da lunga pezza Gesù, il quale predicava da molto tempo in quelle contrade; anzi è questo l'argomento opposto da Fitzsche alle allegazioni di un Giuliano e di un Porfiro, che accusavano Matteo d'essersi qui mostrato uno stordito. Ma quanto più Gesù l'aveva osservato, tanto più facilmente ei poteva trovare occasione di attirare a poco a poco e quetamente quest'uomo nel suo seguito, invece di strapparlo con tanta precipitazione alle sue occupazioni. Paulus reputa, è vero, che qui non si tratti di una vocazione all' apostolato, nè di un abbandono subitaneo degli affari; ma che Gesù, avendo terminata la sua predicazione, abbia fatto soltanto osservare all'amico che gli aveva preparato un pasto per quel giorno, d'esser pronto ad andare secolui [3]). Ma questo

[1]) Sieffert, pag. 60.
[2]) De Wette, l. c.
[3]) *Exeget. Handb.* 1, b, pag. 510; *Leben Jesu*, 1, a, 240.

Digitized by Google

pasto sembra, in Luca principalmente, la conseguenza, non il motivo della chiamata di Gesù; d'altronde, un convitato modesto, volendo annunciare all'ospite che lo ha invitato ch'egli è pronto, gli dirà: *io ti seguirò*, ἀκολουθήσω σοί, e non *seguimi*, ἀκολούθει μοι. Da ultimo in questa spiegazione l'aneddoto perde così completamente la sua importanza, che sarebbe stato meglio non parlarne [1]). Rimane pertanto intatto il carattere precipitato e violento di questa scena; e noi dobbiam dire: non è questo l'andamento della vita reale; non è questa la condotta di un uomo che, come Gesù, rispetta le leggi e le forme della realtà; bensì è questo lo spirito della leggenda e della poesia, che ama i contrasti e le scene appariscenti; è dessa che cerca far viemaggiormente spiccare il passaggio d'un uomo da una cerchia antecedente d'azione ad una nuova, col mostrare aver egli gittati gli stromenti delle sue occupazioni e troncato il suo lavoro per cominciare una nuova vita.

La base storica del racconto può quindi consistere nell'aver Gesù realmente avuto tra' suoi discepoli alcuni gabellieri, uno dei quali era probabilmente Matteo. Questi uomini certamente avevano abbandonato il banco delle gabelle per seguire Gesù: ma solo nel senso metaforico di questa frase, e non già, come lo dipinse la leggenda, nel senso proprio.

Del paro sorprendente è la prontezza con cui il gabelliere appresta un grande convito per Gesù. Poichè, il supporre che questo convito avesse luogo soltanto in uno dei giorni successivi [2]), è affatto contrario al senso dei racconti ed in ispecie dei primi due. Per lo contrario è pienamente conforme allo spirito della leggenda lo esprimere la gioja del gabelliere e la degnazione di Gesù, e il dare un punto d'appoggio ai rimproveri mossi a Gesù per la sua amicizia coi pescatori facendoli immediatamente seguire alla convocazione di un gran banchetto in casa del chiamato.

Un'altra circostanza del racconto merita pur essa speciale attenzione. Secondo l'opinione comune che si ha sull'autore del primo vangelo, sarebbe Matteo stesso che racconterebbe la storia della sua vocazione. Ora, che di ciò non si trovi alcuna traccia positiva nel racconto, è cosa universalmente ammessa; domandasi quindi, se non sianvi tracce negative che rendano la citata ipotesi impossibile o inverosimile. L'evan-

[1]) Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, pag. 76.
[2]) Gratz, Comm. z. Matth. 1, pag. 470.

Digitized by Google

gelista qui non parla di sè in prima persona, e nemmeno racconta, alla prima persona del plurale, come fa l'autore degli Atti degli apostoli, gli avvenimenti in cui fu autore o testimonio; ma ciò non prova ancor nulla, poichè un Giuseppe ed altri storici non meno classici parlano di sè medesimi alla terza persona, ed il *noi* del pseudo Matteo nell'evangelo degli Ebioniti ha un'apparenza estremamente sospetta. Così l'espressione di cui egli si serve: *un uomo chiamato Matteo*, ἀνθρωπον Ματθαῖον λεγόμενον, sembra designare un uomo affatto estraneo, ed in ciò i Manichei [1]), non meno che nella mancanza della prima persona, scorgevano una difficoltà. Ma questa locuzione ha una analogia in Senofonte, il quale, nella sua storia della spedizione di Ciro, cita sè stesso sotto il nome di *un certo Senofonte di Atene*, Ξενοφῶν τις Ἀθηναῖος [2]). Solo è a notarsi, che nello storico greco questo non è il linguaggio di un uomo che si sagrifica al soggetto, nè il risultato di un'ingenua riserva su sè stesso, condizioni da cui Olshausen argomenta per ispiegare la maniera di esprimersi dell'evangelista; e che Senofonte si indicò in questo modo, o, come riferiva un'antica traduzione, per non essere riconosciuto qual autore di questo libro [3]), o per un artifizio di scrittore; motivi dei quali nessuno è attribuibile all'evangelista Matteo. Bisognerà dunque considerare questa locuzione come un segno che dimostra non essere l'autore del primo evangelo il Matteo gabelliere? Lo suppone Schultz [4]), ma sarebbe difficile il provarlo. Comunque sia, questa storia della vocazione è raccontata nel primo vangelo con molto minor chiarezza che nel terzo. Non si comprende, nel primo vangelo, come immediatamente parlisi degli *ospiti seduti a mensa nella casa*, ἀνακεῖσθαι ἐν τῇ οἰκίᾳ; poichè, se il primo evangelista era egli stesso il gabelliere che dava il banchetto, avrebbe per lo meno dovuto nel racconto lasciare intravedere la gioja della sua nuova vocazione, dicendo, come fa Luca, che egli aveva preparato nella sua casa *un gran convito*, δοχὴν μεγάλην. Se si risponde che egli non si espresse chiaramente per modestia, si attribuisce ad un rozzo Galileo di quell'epoca la delicatezza del sentire moderno in ciò ch'esso ha di più ricercato.

[1]) Augustin, *c. Faust. Manich.*, 17, 1.
[2]) 3, 1, 4.
[3]) Plutarco, *De gloria Atheniens*, nel principio.
[4]) *Ueber das Abendmahl*, pag. 308.

Digitized by Google

Al convito dato dal gabelliere, ed al quale assistettero varj altri discepoli chiamati come lui, gli evangelisti collegano i rimproveri che i *farisei*, Φαρισαῖοι, e gli *scribi*, γραμματεῖς, esprimono contro i discepoli di Gesù, perchè il loro maestro mangia *con pubblicani e con pescatori*, μετὰ τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν; al che Gesù, che aveva potuto sentire il rimprovero, replica colle note sentenze, che il medico è destinato agli infermi ed il figliuolo dell'uomo ai peccatori (Matt. 9, 11 e seg, e passi paralleli). Era cosa del tutto conforme alla posizione di Gesù che i suoi avversari farisei gli rimproverassero di avere troppe relazioni colla classe disprezzata dei pubblicani (confrontisi Matt. 11, 19); e, se qualche cosa evvi di storico, si è questo. La risposta che qui si pone in bocca di Gesù, avendo un carattere sentenzioso, potè essere conservata parola per parola nella tradizione. Non è nemmeno inverosimile che gli avversari di Gesù si siano fatto scandalo del veder Gesù mangiare coi pubblicani ed entrar nelle loro case; ma ciò che non si comprende così facilmente, si è, che i rimproveri degli avversari ed il convito del gabelliere abbiano coinciso, come sembra indicare il nostro racconto; poichè Marco dice (v. 16): *e gli scribi ed i farisei, vedendolo mangiare, dissero ai discepoli*, καὶ οἱ γραμματεῖς, καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἰδόντες αὐτὸν ἐσθίοντα.... ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς [1]).

Se il pranzo, al quale anche i discepoli presero parte, *venne dato nella casa*, ἐν τῇ οἰκίᾳ, come mai i farisei avrebbero essi potuto, durante il pranzo stesso, indirizzar loro tali rimproveri senza entrare *in casa del pescatore*, εἰσελθεῖν παρὰ ἁμαρτωλῷ, ed essere partecipi della macchia di cui essi facevano un delitto a Gesù (Luca 19, 7)? e certamente i farisei non avranno aspettato fuori della casa che il pasto fosse finito. Dirassi che il racconto evangelico stabilisce soltanto un rapporto di causa, e non una connessione di tempo fra il convito del gabelliere ed il biasimo dei farisei. Ma ciò è difficile a provarsi, checchè ne dica Schleiermacher [2]), anche quando non si trattasse che della narrazione di Luca. Questa connessione immediata potrebbe esser nata facilmente per opera della leggenda; poichè, data la notizia astratta, che i farisei si erano scandalizzati delle relazioni amichevoli di Gesù coi pubblicani, e si erano spiegati in differenti circostanze, si immaginerebbe a stento che la leggenda, la quale tutto trasforma in con-

[1]) Confr. De Wette *Exeg. Handb.* 1, 2, pag. 154.
[2]) L. c., pag. 77.

Digitized by Google

crete immagini, potesse raffigurarla se non che in questo modo: Gesù pranzava un giorno nella casa di un pubblicano con varj pubblicani; i farisei se ne accorsero, s'avvicinarono ai discepoli, e fecero loro dei rimproveri, che Gesù intese, ed ai quali rispose in un modo laconico ma perentorio.

Matteo racconta che dopo i farisei i discepoli di Giovanni Battista si avvicinarono a Gesù e gli domandarono perchè i suoi discepoli non digiunassero al par di loro (v. 14 e seg). In Luca (v. 33 e seg.) sono ancora i farisei che ricordano a Gesù i loro digiuni e quelli dei discepoli di Giovanni, in opposizione col *mangiare* e *bere* dei suoi propri discepoli, ἐσθίειν, πίνειν. Marco sta fra i due racconti in un modo che non è chiaro (v. 18 e seg). Ora, secondo Schleiermacher, ogni uomo scevro da pregiudizio deve, paragonando la narrazione di Matteo con quella di Luca, riconoscere nella prima il lavoro pertur batore d'uno scrittore di seconda mano che non seppe spiegarsi come i farisei fossero giunti ad invocare l'esempio dei discepoli di Giovanni Battista. Il fatto sta, continua Schleiermacher, che, da parte dei discepoli di Giovanni Battista, la domanda sarebbe quasi stata una sciocchezza; mentre è facile il comprendere come i farisei credessero appoggiarsi ad una rassomiglianza esterna coi discepoli di Giovanni Battista per combattere Gesù, che aveva pure ricevuto il battesimo da quest'ultimo. In ogni modo, noi riconosciamo che è singolare il vedere, dopo i farisei, che si scandalizzarono del pranzo di Gesù coi pubblicani, sopraggiungere, come da una evocazione, alcuni discepoli di Giovanni, i quali, alla lor volta, si scandalizzano, ma soltanto perchè Gesù ed i suoi mangiano e bevono senza privazioni. Probabilmente la tradizione evangelica riunisce i due aneddoti sui farisei ed i discepoli di Giovanni Battista, comechè relativi ad uno stesso oggetto, e probabilmente anche il primo evangelista, per errore, li riferì allo stesso tempo e luogo. Ma veramente il modo con cui il terzo evangelista li riunisce entrambi sembra ancor più artificiale: e ciò che gli toglie un carattere storico si è, che la replica di Gesù non può essere diretta che ai discepoli di Giovanni o a coloro i quali gli chiedevano con buone intenzioni il perchè non digiunasse; contro i farisei la replica sarebbe stata ben differente, ed avrebbe avuto maggior asprezza [1]).

Un altro racconto che è proprio a Luca (19, 1—10) riguarda lo

[1]) De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1. pag. 93.

Digitized by Google

stesso oggetto del racconto relativo a Matteo o a Levi. Mentre Gesù traversava Gerico fino dal suo primo viaggio a Pasqua, *un capo di gabellieri*, ἀρχιτελώνης, di nome Zaccheo, non potendo vedere dal mezzo della folla a motivo della sua piccola statura, era salito su di un albero; Gesù lo notò e lo giudicò degno di dargli alloggio per la notte. Questa scelta di un gabelliere eccita qui pure il malcontento degli astanti più severi; al che, dopo avere Zaccheo giurato per l' avvenire di pentirsi e di fare il bene, Gesù rispose con una sentenza simile a quella più sopra riferita. Vero è che il drammatico di questa scena sembra parlare in favore del carattere storico della medesima; pure, anco in esso riscontrasi qualche difficoltà. Il racconto non dice che Gesù avesse antecedentemente dei dati intorno a questo gabelliere, nè che alcuno glielo abbia indicato sotto il suo nome [1]), e Olshausen ha ragione di attribuire la conoscenza che Gesù mostra immediatamente di Zaccheo, al potere che egli possedeva di sapere, senza l'altrui testimonianza, ciò che avveniva nell' uomo. Ma appunto perciò, questa circostanza cade nel terreno della leggenda, e tutto il racconto potrebbe sembrare una semplice variazione del tema trattato nella storia della vocazione di Matteo, vale a dire gli amichevoli rapporti di Gesù coi pubblicani.

§ 73.

I dodici apostoli.

Gli uomini la vocazione dei quali è stata fin qui considerata: i figli di Jona, i figli di Zebedeo con Filippo e Matteo, escluso il solo Natanaele, formano la metà di quel cerchio ristretto dei discepoli di Gesù che, in tutto il nuovo testamento, riceve la designazione

[1]) Paulus, *Exeg. Handb.*, 3. a, pag. 48; Kuinöl in Luc., pag. 652.

Digitized by Google

dei dodici discepoli od *apostoli*, οἱ δώδεκα, οἱ δώδεκα μαθηταί od ἀπόστολοι. L'idea che gli autori del nuovo testamento si fanno di questi dodici, si è che lo stesso Gesù li aveva prescelti (Marco 3, 13 e seg.; Luca 6, 13; Giov. 6, 70; 15, 16). Vero è che Matteo non ci racconta la storia della scelta di questi dodici apostoli in particolare, ma la suppone imperitamente quando li rappresenta (10, 1) come un collegio già istituito. Invece, Luca (6, 12 e seg.) racconta il come, dopo una notte passata in preghiere sulla montagna, Gesù scelse i dodici uomini tra la moltitudine dei suoi aderenti, e discese con essi dalla sommità, per tenere il discorso che si chiama della montagna. Marco (l. c.) narra anch'egli, in una connessione simile, che Gesù, su di un monte, scelse dodici uomini fra il gran numero de' suoi discepoli.

Secondo il racconto di Luca, Gesù scelse i dodici precisamente prima del discorso della montagna, ed a motivo di questo discorso; ma non si scopre alcun motivo che spieghi questa maniera di raccontare le cose, poichè il discorso della montagna non è volto particolarmente agli apostoli [1]), ed essi non avevano alcuna funzione ad adempiere mentre Gesù lo pronunciava. Marco partendo da un dato assolutamente indeterminato, cioè che Gesù scelse i dodici, sembra avere desunto i particolari del suo racconto dalla propria immaginazione; di maniera che non si può desumerne notizia veruna sull'occasione speciale e sul modo di questa scelta [2]). Matteo sembra si appigli al migliore dei partiti, supponendo semplicemente la vocazione particolare degli apostoli senza descriverla; nella stessa guisa, Giovanni, senza aver fatta precedente menzione di una scelta, comincia a parlare tutto ad un tratto dei *dodici* δώδεκα (6, 67).

Gli evangelisti adunque, a dir vero, altro non fanno che supporre aver Gesù determinato egli stesso il numero dei dodici apostoli: la questione sta nel sapere se questa supposizione sia giusta. Non è guari possibile il dubitare che questo numero non siasi stabilito ancor vivente Gesù; poichè non solo, secondo la narrazione degli Atti degli Apostoli, i dodici, subito dopo la salita di Gesù al cielo, si mostrano in un corpo costituito per modo, che credono dover tosto riempire, in una nuova scelta, il vuoto che aveva lasciato la defezione di Giuda (1, 15 e seg).; ma lo stesso Paolo (1 Cor. 15, 5) parla di una appa-

[1]) Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, pag. 85.
[2]) Confr. lo stesso, *ibidem*.

Digitized by Google

rizione di Gesù risuscitato, che mostrossi ai *dodici*, τοῖς δώδεκα. Schleiermacher domandò se Gesù avesse scelto egli stesso i dodici, o se, piuttosto, questo numero di dodici si fosse formato spontaneamente nel mezzo del cerchio de' suoi aderenti [1]). Ora, che la scelta dei dodici sia stato il risultato di un atto particolare e solenne, è cosa della quale le nostre precedenti considerazioni non ci danno alcuna garanzia, e gli stessi evangelisti raccontano che sei di essi furono scelti isolatamente e per coppie in varie occasioni; ma la questione è ben altra quando si chiede se il numero dei dodici non fosse un numero fissato da Gesù stesso, e se, vedendo ingrandire il circolo de' suoi intimi aderenti, ei non si limitasse volontariamente a questo numero: numero che tanto meno può essere accidentale quanto più è significativo, e quanto più facile è il dimostrare i motivi che poterono indurre Gesù a sceglierlo. Egli stesso, quando dice ai discepoli (Matt. 19, 28): *Voi sarete seduti su dodici troni, giudicando le dodici tribù d'Israele,* καθίσεσθε ἐπὶ δώδεκα, βρόνους, κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ, stabilisce un rapporto fra il numero de' suoi discepoli e quello delle dodici tribù del suo popolo, e la più lontana antichità cristiana opinava che egli li avesse scelti con questo intento [2]). Se egli ed i suoi discepoli erano mandati immediatamente *alle pecore perdute della casa d'Israele,* εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ (Matt. 10, 6; 15, 24) doveva sembrar naturale l'eguagliare il numero dei pastori al numero delle tribù che erano senza pastori (Matt. 9, 36).

La destinazione di questi dodici non è indicata che in modo affatto generale in Giovanni (15, 16), ma in Marco (3, 14 e seg.) essa è più precisa, e fuor di dubio vi è riferita con esattezza. *Egli ne scelse dodici,* vi è detto: 1.° *perchè essi fossero con lui,* ἐποίησε δώδεκα ἵνα ὦσι μετ' αὐτοῦ, cioè per non rimanere egli senza compagnia, senza soccorso, senza servizio nei suoi viaggi; e veramente in varie circostanze veggonsi essi occupati a preparargli l'alloggio (Luca 9, 52; Matt. 26, 17 e seg.), a procurargli vivervi (Giov. 4, 8) ed altre necessità del viaggio (Matteo 21, 1 e seg.); ma anzitutto essi dovevano, in sua compagnia, divenir *dottori istrutti pel regno dei cieli,* γραμματεὺς μαθητευθεὶς εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Matt. 13, 52). Per questo oggetto essi avevano il vantaggio di assistere alla maggior parte

[1]) Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, pag. 88.

[2]) *Ep. Barnab.*, 8, ed il vangelo degli Ebioniti, in Epifanio, *Hæres.*, 30 15.

Digitized by Google

de' suoi ammaestramenti, di domandargli, inoltre, spiegazioni particolari (Matt. 13, 10 e seg.; 36 e seg.); di depurare i loro sentimenti mercè la sua disciplina del pari amichevole che severa (Matt. 8, 26; 16, 23; 18, 1 e seg.; 21 e seg; Luca 9, 50, 55 e seg.; Giov. 13, 12 e seg., ed altri passi) e infine di elevare il proprio animo informandolo al di lui modello (Giov. 14, 9). Il 2.° motivo che diresse Gesù nella scelta dei dodici, fu, secondo Marco, l'intenzione *di mandarli a predicare*, ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν, cioè a predicare il regno celeste: incaricati così di propagare la dottrina di Gesù, lui vivente ancora, come Marco l'intende, e dopo la sua morte eziandio, come siamo obbligati a credere che Gesù l'intendesse. (Nel passo di Marco parlasi inoltre *della facoltà di guarir malattie e di scacciare i demoni*, ἐξουσίαν θεραπεύειν τὰς νόσους, καὶ ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια; ma di ciò in seguito).

Gli è in forza di questa destinazione che essi furono designati col nome di *apostoli*, ἀπόστολοι (Matt. 10, 2; Marco 6, 30; Luca 6, 13, ecc.). Si domandò se, realmente, secondo Luca (6, 13), questo nome fosse stato dato ai dodici da Gesù medesimo, o se invece fosse stato imposto loro in appresso, dopo l'avvenimento [1]). Ma non vi ha nulla d'inverosimile che Gesù li abbia chiamati i suoi inviati, se è vero ch'egli abbia lor fatto fare (Matt. 10, 5 e seg., e passi paralleli) un viaggio per predicare l'avvicinarsi del regno messiaco. Veramente si potrebbe supporre che anche questa missione venisse trasportata, per opera della leggenda, dal tempo posteriore alla morte di Gesù, nel tempo di sua vita, per far sì che un preliminare della missione successiva degli apostoli avesse luogo sotto gli occhi di Gesù. Ma difficilmente noi siamo autorizzati a un simile dubio, non essendo punto inverosimile che Gesù, prima ancora di riguardar sè stesso quale il Messia, inviasse nunej dello appressarsi del regno messiaco.

Come Giovanni nulla dice di questa missione che raccontano i sinottici, così questi non fanno motto di ciò che narra Giovanni, avere cioè i discepoli battezzato ancor vivente Gesù (4, 2). Al dir dei sinottici, fu solo dopo la sua risurrezione che egli diede loro il pieno potere di battezzare (Matt. 28, 19, e passi paralleli). Ma avvegnachè il rito del battesimo fosse stato già introdotto da Giovanni Battista, l'ipotesi che Gesù sulle prime mirasse soltanto a sostituirsi in suo luogo, quanto è più fondata, tanto più rende verosimile che anche Gesù siasi valso

[1]) Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, pag. 87.

Digitized by Google

del battesimo co' suoi discepoli. E però non sarebbe di questo dato positivo del quarto evangelo che avrebbesi a dubitare; piuttosto, la notizia negativa, che *Gesù non battezzò personalmente*, Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν (4, 2), notizia che d'altronde viene assai tardi dopo ripetuta, ἐβάπτιζεν e βαπτίζει ὁ Ἰησοῦς (3, 22; 4, 1), potrebbe essere derivata dalla tendenza del quarto evangelo a porre decisamente Gesù al di sopra di Giovanni Battista e quindi dal timore di far esercitare dal Messia medesimo le funzioni del semplice precursore; malgrado di che, la cosa che appunto suscitò molti scrupoli nella chiesa si fu che Gesù non avesse per lo meno battezzato gli apostoli.

All'infuori di questa missione gli evangeli non dicono che i dodici si sieno separati da Gesù per alcuna assenza prolungata; poichè non prova nulla l'esser eglino dopo la morte di Gesù ritornati alle loro occupazioni (Giov. 21, 2 e seg.). L'idea d'introdurre tali interruzioni nella società di Gesù con i dodici è surta, sia dallo zelo per l'armonistica, che fece desiderare a certi teologi di guadagnare, dopo la prima vocazione, spazio per una seconda e per una terza, sia dagli sforzi degli interpreti, i quali, volti intieramente ai particolari della vita, vollero far comprendere l'esistenza di tanti uomini senza risorse, dimostrando che ad intervalli essi si separarono da Gesù per darsi ai loro lavori e quadagnare qualche cosa. Quanto all'esistenza di Gesù e della sua compagnia, l'ospitalità dell'oriente, che fra i giudei esercitavasi principalmente a favore dei rabbini: la compagnia di donne ricche, che *provvedevano a' suoi bisogni col loro avere*, αἵτινες διηκόνουν αὐτῷ ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς (Luca 8, 2 e seg.); da ultimo la *borsa*, γλωσσόκομον, di cui non parlasi, è vero, che nel quarto evangelista (12, 6; 13, 29), borsa che, oltre al sopperire ai bisogni della società, poteva anche fornire soccorsi ai poveri, e nella quale noi dobbiamo supporre che amici agiati di Gesù versassero contribuzioni: tutto questo bastava, ci sembra, per assicurare i mezzi di sussistenza. Colui che, o non trova queste risorse bastevoli senza il lavoro dei discepoli, o non trova verosimile che i dodici avessero rinunciato completamente alle loro occupazioni, non deve almeno pretendere di imporre la sua opinione agli evangeli che stabiliscono manifestamente l'opinione opposta, in ragione della grande importanza che essi attribuiscono all'espressione degli apostoli: *Noi abbiamo tutto abbandonato*, ἀφήκαμεν πάντα (Matt. 19, 27 e seg).

I dodici apostoli di Gesù, per quanto si può dedurre dai particolari che ci furono trasmessi sulla loro condizione, appartenevano tutti alla

Digitized by Google

classe inferiore; quattro (o forse più di quattro, secondo Giovanni 21, 2) erano pescatori, uno era gabelliere, e per gli altri, il grado di cultura di cui danno prova, e la preferenza che sempre Gesù attestò pei *poveri*, πτωχοὶ, e per i *piccoli*, νήπιοι, rendono verosimile che la loro condizione fosse analoga.

§ 74.

I dodici considerati uno ad uno. I tre o quattro discepoli più intimi di Gesù.

Noi abbiamo nel nuovo testamento quattro liste di apostoli, una in ciascuno dei tre sinottici, e la quarta nella storia degli apostoli (Matt., 10, 2-4; Marco 3, 16-19; Luca 6, 14-16; Atti ap. 1, 13). Ognuna di queste quattro liste può dividersi in tre quadernarii, in ciascuno dei quali il primo membro è lo stesso; nel primo quadernario l'ultimo membro è pure lo stesso, eccetto nella lista degli Atti degli Apostoli (1, 13), in cui manca questo quarto membro; ma gli altri membri mediani di questi quadernarii sono disposti differentemente, e nell'ultimo quadernario trovasi benanco una differenza di nome o di persona.

In testa al primo quadernario ed alla lista intiera trovasi da per tutto Simon Pietro, figlio di Giona (Matt. 16, 17) nativo di Bedsaida, secondo il quarto vangelo (1, 45), e stabilito a Cafarnaum, secondo i sinottici (Matt. 8, 14, e passi paralleli) [1]. La lista del primo vangelo cita Simone Pietro coll'aggiunta di *primo*, πρῶτος. Bisogna riconoscere, negli interpreti protestanti, un'eco della vecchia polemica, quando essi attribuiscono questa posizione o al semplice caso, il che contraddice la concordanza delle quattro liste che pur non si accordano nel disporre gli altri, od alla primità della vocazione di Pietro [2]), ciò che, secondo il

[1]) *Se la città di Andrea e di Pietro* πόλις Ἀνδρέου καὶ Πέτρου in Giov. 1 45 significa la stessa cosa che la *città propria* ἡ ἰδία πόλις in Matt., 9, 1, cioè il luogo ove essi erano domiciliati, vi ha una contraddizione fra Giovanni e i sinottici.

[2]) Per queste due cose confrontisi Fritzsche in Matt., pag. 338.

Digitized by Google

quarto vangelo, non sarebbe neppur vero. Per essere generalmente collocato in testa agli altri, Pietro dovette avere una certa preminenza fra i dodici, e ciò è reso eziandio manifesto dalla parte che ei sostiene nella storia evangelica. D'un carattere pieno di fuoco, egli precede dunque gli altri, tanto quando bisogna parlare (Matt. 15, 15, 16; 16, 22; 17, 4; 18, 21; 26, 33; Giov., 6, 68) quanto allorchè bisogna agire (Matt. 14, 28; 26, 58; Giov. 18, 16); e, quantunque accada non di rado ch'egli parli ed operi a torto, e che il coraggio da lui altrove mostrato sparisca di subito, come vedesi dal suo rinnegamento, tuttavia egli è, secondo la narrazione sinottica, il primo che confessa decisamente il carattere messiaco di Gesù (Matt. 16, 16, e paralelli. Delle lodi e prerogative che gli furono accordate in questa occasione non gli resta propriamente che quella espressa dal suo soprannome; la facoltà di *legare* e *sciogliere*, δεῖν e λύειν, cioè di proibire e permettere [1]) nel regno messiaco nuovamente fondato, è subito dopo (18, 18) estesa a tutti gli apostoli. Questa preminenza di Pietro fra gli antichi apostoli si manifesta, come è noto, in un modo ancor più positivo negli Atti e nelle lettere di Paolo.

Nella lista del primo e del terzo vangelo, Pietro è seguito dal suo fratello Andrea; in quella del secondo vangelo e degli Atti degli apostoli, da Giacomo, e, dopo Giacomo, da Giovanni. Il primo ed il terzo sono evidentemente guidati dall'idea di riunire le coppie di fratelli; il secondo vangelo e gli Atti degli apostoli, dall'idea di anteporre i due apostoli, che dopo Pietro furono i più distinti, ad Andrea, personaggio di minor rilevanza e annoverato quindi per l'ultimo del primo quadernario. Noi abbiamo già esaminato come questi quattro personaggi fossero nella leggenda cristiana oggetto d'un racconto particolare di vocazione. D'altronde essi vengono ancor varie volte presentati in Marco tutti e quattro assieme; primieramente al cap. 1, 29, ove Gesù, accompagnato dai due figli di Zebedeo, entra in casa di Pietro e di Andrea; ma siccome gli altri narratori non parlano qui che di Pietro, potrebbe darsi che la fosse questa un'aggiunta di Marco, il quale penso che i quattro pescatori chiamati poco prima da Gesù ve lo avessero accompagnato, e che Andrea possedesse la casa in comune col suo fratello Pietro: cosa che potrebbe esser vera [2]). I quattro trovansi

[1]) Confrontisi Lightfoot su qnesto passo.

[2]) Confr. Saunier, *Ueber die Quellen des Markus* pag. 55 e seg.

Digitized by Google

assieme un'altra volta in Marco (13, 3) ove Gesù predice loro in disparte, κατ' ἰδίαν, la distruzione del tempio e la sua venuta. Ma i passi paralleli degli altri evangeli nulla dicono di simile; e quando leggiamo in Matteo (24, 3): *I discepoli si avvicinarono a lui in disparte*, προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ κατ' ἰδίαν, noi vediamo fin d'allora che quella notizia fu data soltanto per errore da Marco. L'espressione *in disparte*, κατ' ἰδίαν, ch'egli trovò nel racconto elaborato da lui e che serviva a separare dal popolo i dodici, gli parve una formula d'introduzione, quali se ne trovano altrove (Matt. 17, 1; Marco 9, 2), ad una conferenza privata di Gesù con Pietro, Giacomo e Giovanai, cui aggiunse Andrea, probabilmente a motivo della fraternità. Invece, Luca (5, 10) nel racconto della pesca miracolosa e della vocazione, omette Andrea, citato dagli altri due; e l'omette per la ragione che Andrea d'ordinario non figura nel circolo più ristretto scelto da Gesù fra i dodici; giacchè, oltre le menzioni già riferite, non parlasi più di lui che in Giovanni (6, 9; 12, 22), e senza importanza particolare.

I due figli di Zebedeo sono i soli che figurino con distinzione allato a Pietro; essi fanno prova, come lui, d'uno zelo pieno di fuoco; ma questo zelo ha eziandio bisogno di essere moderato (Luca 9, 54). Giovanni è pure nominato da solo una volta in Marco (9, 38) e in Luca (17, 49). A questa disposizione d'animo essi debbono verosimilmente il sopranome dato loro da Gesù di figliuolo del tuono, בני רגש, υἱοὶ βροντῆς (Marco 3, 17) [1]); ed occuparono un posto così eminente fra i dodici, che credettero poter pretendere (Marco 10, 35 e seg.), o la madre loro pretese per essi (Matteo 20, 20 e seg.), i primi posti nel regno di Gesù. È notevole che, non solo nelle quattro liste, ma anche dapertutto ove i due fratelli sono nominati assieme, come in Matteo (4, 21; 17, 1; Marco 1, 19, 29; 5, 37; 9, 2; 10, 35; 13, 3; 14, 33; Luca 5, 10; 9, 54, ad eccezione di Luca 8, 51; 9, 28) Giacomo è sempre nominato per il primo, e gli evangelisti sembra gli aggiungano volentieri Giovanni sotto il titolo di *suo fratello*, ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ. Ciò non può indicare una preminenza di Giacomo su Giovanni, poichè nulla si sa di particolare intorno a Giacomo, mentre Giovanni è riconosciuto per l'apostolo prediletto da Gesù. Quindi, di ordinario si spiega questa posizione ammettendo che Giacomo fosse probabilmente il maggiore d'età [2]). Ma

[1]) Confrontisi De Wette su questo passo.

[2]) Per esempio Paulus, *Man. Eseg.*, 1. 6, pag. 556.

Digitized by Google

resta pur sempre in questione, se questa anteposizione costante non accenni ad una reale preminenza di Giacomo, o se, quando nei sinottici, del pari che nel quarto evangelo, Giovanni fosse realmente riguardato per il discepolo prediletto, non sarebbe egli, quantunque più giovane, stato anteposto al suo fratello Giacomo. Ciò ne conduce ad una differenza fra i tre primi evangeli ed il quarto, la quale merita di essere esaminata più da vicino.

Nei sinottici, Pietro, Giacomo e Giovanni formano, fra i dodici, un cerchio più ristretto, che Gesù chiama a certe scene che gli altri non sembrano capaci di comprendere convenientemente, come la trasfigurazione sul monte, l'angoscia di Getsemani, e, secondo Marco (5, 37), la risurrezione della figlia di Iairo [1]). Anche dopo la morte di Gesù un Giacomo, Pietro e Giovanni compajono quali *colonne*, στῦλοι, della comunità (Gal. 2, 9). Questo Giacomo non è il figlio di Zebedeo, già antecedentemente giustiziato (Att. ap. 12, 2), bensì il Giacomo fratello del Signore (Gal. 1, 19), comparso anche nel primo concilio degli apostoli con autorità eminente, cui alcuni ritengono per il secondo Giacomo dei cataloghi apostolici. Ma già sul principio della storia degli apostoli il Giacomo di Zebedeo ritorna in campo dietro Pietro e Giovanni. Siccome pertanto Giacomo il maggiore non emerse nella prima comunità, e non è noto ch'ei prima venisse singolarmente venerato a motivo del suo precoce martirio, così la leggenda non trovava nell'evento alcuna occasione o interesse a far riflettere una luce non istorica sui rapporti di Giacomo con Gesù; e non si ha quindi motivo di revocare in dubio quanto narrano i sinottici della posizione eminente che Giacomo occupava insieme con Pietro e con Giovanni riguardo a Gesù.

Ma tanto più dovrà recar maraviglia il vedere, nel quarto evangelo, il triumvirato di questi uomini ridotto quasi a monarchia: poichè Giacomo, simile a Lepido, è posto affatto da banda; tra Pietro e Giovanni poi, la cosa sta come tra Antonio ed Ottaviano: poco manca cioè che il secondo abbatta tutte le pretese del primo ad un grado superiore od anco soltanto eguale. Di Giacomo, nel quarto evangelo, non è nep-

[1]) Anche questo, riposa senza alcun dubbio, su d'una semplice conclusione di Marco. Siccome Gesù allontana la folla non chiamata, e proibisce l'avvenimento, l'evangelista vide qui una di quelle scene segrete alle quali Gesù non ammetteva di solito che quei tre discepoli.

Digitized by Google

pur citato il nome; soltanto nell'appendice (21, 2) *i figliuoli di Zebedeo*, οἱ τοῦ Ζεβεδαίου, sono una volta menzionati insieme. Mentre si narrano varie storie di vocazioni e verosimilmente anche quella di Giovanni, di quella di Giacomo non si fa parola; e in nessuna parte gli è attribuito, come a varj altri apostoli, qualche discorso. Altrimenti procede il quarto evangelista con Pietro. Certo ei lo annovera parimente fra i primi nella compagnia di Gesù, e non lo cita men di frequente dei sinottici in occasioni importanti; non nasconde avergli Gesù imposto un sopranome onorifico (1, 43); gli pone in bocca (6, 68, e seg.) una confessione che appare quale una semplice variante di quella famosa di Matteo (16, 16); narra anch'egli essersi Pietro gettato nell'aqua, per venirsene più presto a Gesù (21, 7); all'ultima cena e nell'orto di Getsemani fa comparir Pietro ancor più attivo che non sia nei sinottici (13, 16 e seg.; 18, 10 e seg.): nè gli toglie l'onore d'aver seguito Gesù fin nel Palazzo del Gran Sacerdote (18, 15), e di essersi recato tra i primi, dopo la risurrezione, alla tomba di Gesù (20, 3 e seg.); che più? sa perfin raccontare uno speciale colloquio di Gesù risorto con Pietro (21, 15 e seg). Pur nondimeno, nel quarto evangelo, queste prerogative di Pietro, vengono in modo singolare menomate e vòlte in favore di Giovanni. Nei sinottici, Pietro e Giovanni sono chiamati da Gesù in egual maniera, e quegli alquanto prima di questi: il quarto evangelista invece preferisce accompagnare all'incognito che deve rappresentare Giovanni, Andrea, e far che Pietro se ne venga a Gesù solo per l'intermediario di questo suo fratello [1]); omette il quarto vangelo, in ciò d'accordo, gli è vero, col secondo e col terzo, l'interpretazione onorifica del sopranome Pietro, e la lode che Pietro si ebbe da Gesù per la sua confessione: per contrario la parte speciale che Pietro ha nel quarto vangelo, così alla cena che nell'orto, appartiene solo alla categoria delle male intelligenze. Più si appressa la catastrofe e più spicca il rapporto speciale di subordinazione di Pietro riguardo a Giovanni. Già, nell'ultima cena, Pietro vorrebbe bensì scoprire il traditore; pur egli non può rivolgersi a Gesù immediatamente, ma dee farne cenno a Giovanni che sta *coricato sul seno di Gesù*, ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ (13, 23 e seg.). Se nei primi evangeli il solo Pietro segue Gesù al palazzo del Gran Sacerdote, nel quarto

[1]) Anche Paulus, *L. J.* 1, a, pag. 167 e seg. osserva come il qnarto evangelista sembri in ciò diretto da uno scopo speciale.

Digitized by Google

egli vi va con Giovanni, anzi, senza questi neppur egli vi entrerebbe, poichè è Giovanni che ve lo introduce, *essendo conosciuto dal Gran Sacerdote.* γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ (18, 15 e seg.); sotto la croce, dove, per quanto risulta dai sinottici, nessun discepolo osa recarsi, il quarto evangelista pone Giovanni, pur creando tra esso e la madre di Gesù un rapporto del quale negli altri evangeli non è parola (19, 26 e seg.); all'apparir del risorto sul lago di Galilea, Pietro si lancia bensì nell'aqua, quale ζερμότερος, ma solo dopo che Giovanni quale διορατικώτερος (Eutim.) ebbe riconosciuto in colui che stavasi sopra la riva il Signore (21, 7); nel colloquio che segue, Pietro viene bensì onorato dell'incarico: *pasci le mie pecorelle,* βόσκε τὰ ἀρνία μου, pur questo onore è scemato dalla domanda dubitativa: *mi ami tu?* φιλεῖς με; — e mentre Gesù preconizza a Pietro la morte del martirio, promette a Giovanni ch'ei rimarrà *sino a ch'ei venga,* μένειν ἕως ἔρχομαι; della quale distinzione invidioso Pietro, Gesù ne lo ammonisce. Finalmente, mentre, secondo, Luca 24, 12, Pietro recasi dapprima, solo fra gli apostoli, alla vuota tomba del Risorto, il quarto evangelo ve lo fa accompagnar da Giovanni (20, 3 e seg.); anzi questi corre innanzi a Pietro (προέδραμε τάχιον τοῦ Πέτρου) e giunge primo alla tomba: dopo di che, Pietro, *che lo seguiva,* ἀκολουθῶν αὐτῷ, entra bensì nella tomba prima di Giovanni, ma solo di questi è detto: e *vide e credette,* καὶ εἶδε καὶ ἐπίστευσεν, quasi in opposizione a ciò che Luca narra di Pietro, esser egli ritornato meravigliandosi dell'accaduto, θαυμάζων τὸ γεγονός, Questo passo pone nella sua vera luce l'impressione che desta la posizione di Giovanni riguardo a Pietro nel quarto evangelo: e quel correre innanzi a Pietro, quello sforzarsi di far soppiantare Pietro da Giovanni nel grado, è l'impressione totale che un attento lettore deve naturalmente formarsi di questo lato del racconto [1]).

Ma in modo più speciale ancora viene Giovanni contraddistinto fra

[1]) Ciò non isfuggì allo sguardo acuto del dott. Paulus. In un esame del 1. volume della 2 ediz. di Lücke, *Comm. zum Johannes,* nel *Lit. Bl. zur allgem. Kirchenzeitung,* feb. 1834, pag. 137 e seg. egli dice: Il quarto evangelo riferisce di Pietro (eccezion fatta dell'unico passo 6, 68) soltanto circostanze vantaggiose in minor grado (qui sono citati i passi da noi esaminati più sopra) e *che specialmente lo pongono al di sotto di Giovanni.* Difficilmente un fautore di Pietro può aver preso parte alla redazione dell'evangelo di Giovanni: esso sembra piuttosto opera di un antagonista di Pietro: e di questi ve n'erano, come qui vediamo, non solo seguaci di Paolo, ma anco di Giovanni.

Digitized by Google

tutti gli altri discepoli, nell'evangelo che da lui prende il nome, colla qualificazione costante di *discepolo prediletto*, ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα, ovvero ἐφίλει Ἰησοῦς (13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7, 20).

Questa designazione, e l'altra ancor più indecisa, l'*altro*, ὁ ἄλλος, o semplicemente *un altro discepolo*, ἄλλος μαθητής (10, 15 e seg.; 20, 3, 4, 8) la quale, come scorgesi dal 20, 2 e seg., accenna, insieme colla prima, ad una sola e medesima persona, si riferiscono esse all'apostolo Giovanni? Veramente ciò non risulta dal quarto vangelo esaminato sia intrinsecamente, sia in confronto cogli altri; poichè da una parte, questa designazione, in niun luogo prende il posto del nome dell'apostolo, e d'altra parte, nulla di quanto narra il quarto vangelo intorno al discepolo prediletto viene nei sinottici attribuito a Giovanni; poichè infine, se i *figli di Zebedeo*, οἱ τοῦ Ζεβεδαίου, sono citati (21, 2) fra gli astanti, non ne consegue da ciò che il *discepolo prediletto di Gesù*, μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, di cui è menzione più sotto, versetto 7, sia necessariamente Giovanni; potrebbe questi essere Giacomo od *uno degli altri due discepoli*, ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν δύο, menzionati al versetto 2. Pur nondimeno ci sembra non potersi dar torto alla tradizione della chiesa, la quale in ogni tempo riconobbe che il discepolo così designato era Giovanni, poichè nella località greca, ove nacque il quarto vangelo, niun altro degli apostoli che vi sono nominati poteva essere abbastanza riconoscibile, sotto quella semplice designazione, all'infuori di Giovanni, il cui soggiorno in Efeso non potrebbe esser cancellato come vana leggenda.

Più dubia presentasi la questione se l'autore con quelle formole intenda designar sè medesimo e quindi darsi a divedere per l'apostolo Giovanni. Nella conclusione del ventunesimo capitolo è detto, gli è vero, (vers. 24) che il discepolo prediletto *fu testimonio di queste cose e le scrisse*, μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα; ma si può considerare come cosa omai riconosciuta [1]) che questa è un'aggiunta fatta da una terza mano. Nel contesto autentico dell'evangelo (19, 35) l'autore, parlando dell'effetto del colpo di lancia dato a Gesù sulla croce dice: *E chi vide ne ha testimoniato*, ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε; non può qui trattarsi d'altri che del discepolo prediletto, poichè, fra gli apostoli, che erano i soli la cui testimonianza potesse essere qui invocata convenientemente, si suppone ch'egli solo sia stato presente appiè della croce.

[1]) Lücke, *Comm. z. Joh.* 2, pag. 708.

Digitized by Google

La terza persona di cui l'autore si serve non impedisce di credere che egli stesso siasi designato in quel modo; piuttosto il pretesto potrebbe suscitare dei dubi, e far credere che l'autore invochi la testimonianza di Giovanni, persona da lui diversa [1]). Tuttavia questo modo di esprimersi si comprende anche nel caso [2]) che l'autore parli di sè, e dicendo: *noi abbiamo veduto*, ἐθεασάμεθα, *noi abbiamo preso*, ἐλάβομεν (1, 14, 16) l'autore sembra voglia darsi a divedere come testimonio oculare della storia ch'egli racconta.

Ora, l'autore del quarto vangelo, che verosimilmente vuol dimostrarsi per l'apostolo Giovanni, è egli realmente questo apostolo? Su tale questione non possiamo qui pronunciarci che nel limite di quanto abbiamo esaminato finora. Che l'apostolo Giovanni potesse dare intorno al Battista una relazione così contraria alla storia, qual'è quella del quarto vangelo, è un punto su cui non ci fermeremo. Ma qui sopratutto domandasi, se sia verosimile, che il vero apostolo Giovanni potesse così sconvenientemente trascurare i giusti titoli di suo fratello Giacomo ad una speciale distinzione? e se ciò non debba piuttosto attribuirsi ad uno scrittore ellenico che, vissuto lungi dal luogo dell'azione, potè appena avere una notizia del fratello di Giovanni già da tempo ucciso. Così riguardo alla designazione: *il discepolo che Gesù amava*, ὁ μαθητὴς, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς la quale, al cap. 21, 20, viene allungata sino alla prolissità coll'aggiunta: *che eziandio nella cena era coricato in sul petto di Gesù ed avea detto: Signore, chi è colui che ti tradisce?* ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ καὶ εἶπε· Κύριε, τίς ἐστιν ὁ παραδιδούς σε; riguardo a questa designazione, diciamo, è a giudicarsi: non già ch'essa ripugni alla modestia [3]), ma ch'essa sia troppo fina e ricercata per uno che, alieno da seconde viste, mira soltanto a designar sè medesimo, poichè questo tale sarebbesi qualche volta almeno dato a conoscere per mezzo del proprio semplice nome: per lo contrario, è affatto naturale che un ammiratore di Giovanni, forse uscito dalla scuola di Giovanni medesimo, si servisse, a designare l'apostolo da lui venerato e sotto il nome del quale intendeva scrivere, di quella espressione in parte onorifica, in parte misteriosa [4]).

[1]) Vedasi Paulus, nell'esame dei *Probabili* di Bretschneider, in Heidelberger Jahrbüchern 1821 n.° 9 pag. 138.

[2]) Lucke l. c. pag. 664.

[3]) Bretschneider, *Probabilien*, pag. 111 e seg.

[4]) Confr. Paulus, l. c. pag. 157.

Digitized by Google

§ 75.

Degli altri apostoli e dei settanta discepoli.

Il secondo quadernario comincia con Filippo in tutte e quattro le liste. I tre primi vangelisti null'altro ci dicono che il suo nome; il quarto soltanto riferisce esser egli nato a Betsaida, e fa il racconto della sua vocazione (1, 44 e seg.). In questo vangelo eziandio egli appare di sovente interpellato e interpellante con parole malintese (6, 7; 14, 8). Ciò che lo rende forse più importante si è, che i Greci, Ἕλληνες, i quali desiderano vedere Gesù, si indirizzano a lui (12, 21).

Quegli che viene in appresso nelle liste dei tre evangeli è Bartolomeo, nome che, ad eccezione delle liste, non è citato in alcun altro luogo. Mentre che le liste sinottiche aggiungono a Filippo Bartolomeo, il quarto vangelo, nella storia della vocazione superiormente esaminata, aggiunge (1, 46) a Filippo Natanaele, da esso citato pure in compagnia degli apostoli. Ma Natanaele non trova alcun posto fra i dodici, a meno che ci non formi una sola e identica persona con qualche altro diversamente nominato dai sinottici. Bartolomeo sembra prestarsi meglio d'ogni altro ad una tale identificazione, poichè i tre primi vangeli lo nominano a lato di Filippo, vicino al quale il quarto, che non conosce Bartolomeo, nomina Natanaele. Aggiungasi che בַּר־תַּלְמַי indica soltanto la designazione del figlio dal nome del padre, designazione allato alla quale può ancora trovar posto un nome proprio, come quello di Natanaele [1]). Ma, per ammettere questa identificazione, non basta la posizione analoga che Natanaele e Bartolomeo occupano dopo Filippo,

[1]) Così la maggior parte degli interpreti, ed anche Fritzsche, Matth. p. 359; Winer *Realwörterbuch*, 1, p. 163. Tuttavia paragonisi De Wette, *Exeg Handb.* 1, 1, pag. 98.

Digitized by Google

poichè si vede che essa è puramente accidentale; e infatti altrove mutano posto così Bartolomeo (Att. Ap. 1, 13) come Natanaele (Giovanni 21, 2); non basta, nemmeno, l'assenza di Bartolomeo in Giovanni, il quale omette eziandio altri apostoli: nè basta da ultimo la natura del nome, poichè, vicino ad un nome proprio che non è semplicemente patronimico, altri nomi possono esser riferiti come sopranomi, per esempio: Simon Pietro, Giuseppe Caifa, Giovanni Marco, ecc. Laonde, qualunque altro apostolo omesso da Giovanni potrebbe del pari essere identificato col suo Natanaele, di modo che ogni relazione ammessa fra i nomi di Natanaele e di Bartolomeo diviene incerta.

Nel catalogo degli Atti apostolici, Filippo è seguito non da Bartolomeo, ma da Tommaso, cui la lista del primo vangelo pone dopo Bartolomeo, e quella degli altri due dopo Matteo. Tommaso, in greco *Didimo*, Δίδυμος, viene in campo nel quarto vangelo, una volta esprimendo una fedeltà piena di melanconia (11, 16), un'altra volta manifestando quella incredulità che è passata in proverbio (20, 24 e seg.), e un'ultima volta nell'appendice (21, 2). Matteo, che gli tien dietro, non figura in nessun'altra parte fuorchè nella storia della sua vocazione.

Il terzo quadernario incomincia uniformemente con Giacomo, figlio d'Alzeo, di cui già parlossi più sopra. Egli è seguito, nelle due liste di Luca, da Simone, che è chiamato *lo zelante*, ὁ Ζηλωτής in Luca stesso, ed il *cananita* ὁ καναναίτης (da קנא essere zelante) in Matteo ed in Marco, i quali lo pongono in un grado inferiore. Questo sopranome sembra lo designi per un antico partigiano della setta giudaica dei zelanti per la religione [1]), partito che non prese, gli è vero, consistenza fuorchè negli ultimi tempi dello stato giudaico, ma del quale fin d'allora esistevano alcuni germi. L'ultimo posto del terzo quadernario è occupato da Giuda Iscariotte, in tutte le liste che lo hanno ancora; e di lui non può parlarsi che nella storia della passione. Ma rimane, nel terzo quadernario, un posto ancora vuoto sul quale Luca non è d'accordo cogli altri due sinottici, e questi due, alla lor volta, non sono forse di accordo fra di loro. Luca nomina qui due volte un *Giuda figlio di Giacomo*, Ἰούδας Ἰακώβου; Matteo, un *Lebbeo*; Marc, un *Taddeo*, Θαδδαῖος. Vero è che d'ordinario si legge oggi in Matteo, *Lebbeo sopranominato Taddeo* Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος; ma l'incertezza della lezione sembra tradire, in queste parole, un'aggiunta posteriore destinata a porre di

[1]) Vedasi Giuseppe *Bell. jud.* 4, 3, 9.

Digitized by Google

accordo, su questo punto, la lista dei due primi evangelisti [1]). Altri tentarono questa conciliazione indicando fra questi due nomi un'identità di significato che non esiste [2]). Ma supposto pure che l'una o l'altra di queste conciliazioni sia buona, resta sempre una divergenza fra Matteo e Marco col loro Lebbeo-Taddeo da una parte, e Luca con Giuda figlio di Giacomo dall'altra. A ragione Schleiermacher biasima gli esperimenti, quasi tutti assai poco naturali, che si fecero per dimostrare come qui non si tratti che d'una sola e medesima persona. Ma a spiegare questa divergenza, egli dice che, forse, fin da quando vivea Gesù, uno di questi uomini morì od uscì dal cerchio degli apostoli, e l'altro prese il suo posto; per cui fra le liste, alcune riproducono il personale primitivo dell'apostolo tale, e gli altri il personale susseguente [3]). Anzitutto, non è guari possibile l'ammettere che alcuna delle nostre liste degli apostoli provenga dal tempo di Gesù; perlochè non si sarà in esse inscritto un membro divenuto anteriormente estraneo al collegio degli apostoli, ma si avranno calcolati soltanto coloro i quali in ultimo erano presenti intorno a Gesù. Il partito più sicuro si è pertanto di riconoscere fra le liste una divergenza la quale si comprende di leggieri; poichè si aveva, gli è vero, il numero dodici, e si conoscevano i più distinti fra gli apostoli; ma rimanevano dei posti vacanti che si riempirono laddove mancavano i dati, differentemente, a seconda delle differenti tradizioni.

Fra il cerchio più ristretto dei dodici e la massa dei suoi partigiani trovavasi, secondo Luca, quale intermediario, un circolo particolare di discepoli. Narra Luca (10, 1 e seg.) che Gesù, oltre i dodici, aveva scelti *altri settanta*, ἑτέρους ἑβδομήκοντα, e li aveva mandati inanzi a due a due, nelle località che egli pensava traversare durante il suo ultimo viaggio, per annunciare l'approssimarsi del regno dei cieli, βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Siccome gli altri evangelisti tacciono questa circostanza, la critica più recente non mancò di muover rimprovero di questo silenzio al primo in ispecie, in ragione della sua supposta qualità di apostolo [4]). Ma lo svantaggio che ne risulta per Matteo dee

[1]) Confront. Credner, *Einleitung*, 1, Pag. 64; De Wette *Exeg. Handb.*, 1, 1, pag. 98 e seg.

[2]) De Wette, l. c.

[3]) *Ueber den Lukas*, pag. 88 e seg.

[4]) Schulz, *Ueber das Abendmahl.* Matt., pag. 507; Schneckenburger, *Ueber den Ursprung*, pag. 13 e seg.

Digitized by Google

scemare ove si noti che non si trova cenno dei settanta discepoli nè in verun altro degli evangeli, nè negli Atti degli apostoli, nè nelle Lettere apostoliche; il qual silenzio sarebbe stato impossibile se la loro missione fosse stata così feconda di conseguenze, come d'ordinario la si suppone. Ma codesta scelta dei 70, si replica, non è tanto importante a motivo delle sue conseguenze quanto a motivo del suo significato. Se i dodici apostoli, a motivo del loro rapporto con le dodici tribù d'Israele, indicavano la destinazione di Gesù riguardo il popolo giudeo, i settanta, o, secondo alcune autorità, i settantadue, erano, dicesi, i rappresentanti dei settanta o settantadue popoli che trovavansi con altrettante distinte lingue sulla superficie della terra, secondo l' opinione dei Giudei e dei primi cristiani [1]), e caratterizzavano per tal modo la destinazione universale di Gesù e del suo regno [2]). Il fatto sta che per la nazione giudea stessa, questo numero, come numero sacro, aveva certa importanza. Settanta anziani furono scelti da Mosè per suoi coadiutori (4 Mos., 11, 16. 25); settanta membri componevano il sinedrio [3]); il vecchio testamento ebbe settanta traduttori greci.

Ma qui si domanda: Gesù stretto già dalle circostanze, come aveva egli null'altro a fare di più importante che il ricercare tutti i numeri significativi e formare, a seconda di questi numeri, diversi circoli di discepoli intorno a sè, ovvero un attaccamento così costante ai numeri sacri; un tale sviluppo dell'idea già esistente in principio nel numero dodici degli apostoli, non è assolutamente conforme allo spirito della leggenda cristiana primitiva, la quale imbevuta delle opinioni giudaiche, come noi dobbiamo supporre, argomentò in questo modo. Poichè Gesù raffigurò le dodici tribù col comando dei dodici apostoli, egli avrà pure raffigurato i settanta anziani con un numero corrispondente di discepoli. Ovvero, se si vuole far derivare questa leggenda da idee preuniversali, e più analoghe a quelle di Paolo, non avrà questa potuto restarsi dallo ammettere che, avendo Gesù, colla scelta degli apostoli, caratterizzata la destinazione della sua missione rispetto al popolo d'Israele, abbia del pari caratterizzata la ulteriore sua destinazione rispetto a tutti i popoli della terra colla scelta di settanta disce-

[1]) *Tuf haarez* f. 19. c. 3; *Clem. hom*, 18, 4; *Recognit, Clement.*, 2, 42; *Epiphan Hæres.*, 1, 5.

[2]) Schneckenburger 1, c; Giesceler, *Ueber Entstehung der schriftl. Evangelien*, pag. 127 e seg.

[3]) Vedasi Lightfoot, pag. 786.

Digitized by Google

poli. E per quanto comoda fosse in ogni tempo alla Chiesa la categoria dei settanta discepoli, specie di deposito ove essa poneva gli uomini che senza appartenere ai dodici, erano tuttavia per lei di qualche interesse, come Marco, Luca, Matteo, noi dobbiamo dichiarare che la decisione della più moderna critica pecca di precipitazione e confessa che l'evangelo di Luca, collo ammettere un simile dato privo di ogni conferma storica, e originato, a quanto sembra, da non altro che dall'interesse dogmatico, trovasi, per ciò stesso, in una posizione sfavorevole rispetto all'evangelo di Matteo. Dagli Atti degli apostoli (1, 21 e seg.) sembra risulti, gli è vero, che Gesù, oltre ai dodici, aveva altri compagni che non lo lasciavano: ma che questi compagni abbiano formato un corpo di settanta, o che, fra essi, Gesù ne abbia scelti settanta, è cosa della quale non ci sembra avere bastevole garantia. [1]).

[1]) In questo punto concordano De Wette *Exeg. Handb.*, 1, 1, p. 99 e seg. 1, 2 p. 61. 1, 3, p. 220; Theile, *Zur Biogr. J.*, § 24. Quanto all'opinione opposta confrontisi Neander, *L. J. Cr.* pag. 498 e seg.

NOTE CRITICHE AL CAPITOLO QUINTO.

Cominciamo dal paragrafo 67 del Capitolo IV — *Rapporto di Gesù con la legge mosaica.* — Lo Strauss va in cerca di una contradizione nelle parole di Gesù, ma non pare che la ritrovi; e finalmente riesce a notare una grande differenza tra la dottrina di Gesù e quella dell'apostolo Paolo.

Ci sembra, e qualunque critico sarà costretto a consentircelo, che la legge mosaica aveva il suo fondamento nelle leggi di natura, con le quali Iddio non si può trovare in contradizione. Gesù Cristo nè voleva nè poteva distruggere questa legge senza distruggere insieme la natura umana e le sue relazioni con Dio. Ma il giudaismo ai tempi di Gesù era tanto caduto in basso, che attaccandosi al puro senso letterale della legge ed alle pratiche esteriori, ne aveva obliato lo spirito. Si noti eziandio che i giudei credendo

Digitized by Google

di adempiere la legge coll'adempimento dei riti, questi intendevan per legge; e la loro religione, perduto l'elemento spirituale limitavasi all'elemento materiale. Ora Gesù doveva richiamare l'elemento dello spirito che era l'essenziale e quello indicare al popolo come vera religione. Quindi non distruggeva la legge vera, ma ciò che i giudei intendevan per legge. Da ciò la contradizione apparente e non reale nelle parole di Gesù; da ciò un linguaggio che a prima vista può sembrare contradittorio. Ma dove si voglia giudicare con le viste di Gesù, non solo non vi ha contradizione, ma vi ha il linguaggio conveniente allo stato dei giudei ed alla rigenerazione della religione. Quando Gesù dice che è venuto a compire e non a distruggere la legge ed i profeti, egli parla della vera legge, di quella che si basa sull'elemento spirituale, e quando promette una durata eterna alla minima lettera della legge, ed asserisce che colui che ne riguardasse il menomo comando come non obligatorio è minacciato di perdere il suo posto nel regno celeste, parla pure della vera legge. Ma quando, nel discorso della montagna, inalza al disopra di tutte le pratiche del culto la religiosità spirituale, e parla della continuazione provvisoria dei sagrificii, accenna alla legge come l'intendevano i giudei, ed alle figure che dovevano sparire ora che era venuta la realtà, cioè il sagrifizio vero del Redentore.

Per poter poi stabilire una differenza tra il linguaggio di Gesù e quello dell'apostolo Paolo bisognerebbe prima di tutto dare un preciso significato al *secolo futuro* di cui parla Gesù, ciò che non ci par facile, essendo per sè stessa un'espressione indeterminata, alla quale però l'apostolo Paolo poteva dare una giusta interpretazione.

Al paragrafo 68 — Estensione del piano messiaco di Gesù, e rapporto di questo piano coi gentili — Lo Strauss incontra delle difficoltà gravissime per conciliare certi passi del Vangelo, certe parole e fatti di Gesù, quali dagli evangelisti vengon narrati. Cominciamo dal dire che il piano messiaco di Gesù comprendeva i gentili; l'autore stesso lo rileva da molti passi del Vangelo. Circa poi la condotta di Gesù che può apparire contradittoria, ci sembra che qualunque critica debba prendere in considerazione le vie provvidenziali per le quali quel piano dovevasi compiere. È un fatto che questo piano dovevasi compiere in mezzo agli uomini, e qual fossevi antipatia tra giudei e gentili la storia chiaramente ci dimostra. Ora non si vorrà negare che le vie della provvidenza non debban far conto della condizione umana perchè i disegni di Dio si compiano, che anzi è ciò necessario, e noi ritroviamo questo fatto in tutta l'economia divina. Certamente i gentili non dovevano essere esclusi dal regno messiaco, ma questo regno, tutto di pace,

Digitized by Google

di fratellanza e di amore, lungi di gittar la discordia tra i giudei ed i gentili doveva riunirli sotto la stessa religione. Gesù disse che l'opera sua doveva estendersi ai gentili, ma nel tempo stesso volle mostrare una speciale predilezione pei giudei, *pecore perdute della casa d'Israele*. Noi riscontriamo in questa economia la provvidenza che opera secondo le condizioni umane, aprendosi la strada in mezzo ad esse, senza punto rinfocare le passioni umane che avversano l'opera di Dio.

La condotta degli apostoli vuol essere interpretata con questo stesso principio; e l'ordine di Gesù « *andate, ammaestrate tutti i popoli, battezzandoli*, ecc. », non escludeva qualunque prudenza che gli apostoli stessi dovevano usare nella lor missione, volgendo i loro sguardi ai gentili, ma non attaccando di fronte i pregiudizii e le suscettibilità dei giudei, in mezzo ai quali si ritrovavano. È poi scritto nei fatti degli apostoli che alla predicazione di Pietro tenuta in Gerosolima assistevano insieme ai giudei i gentili, ed è a credere che nei primi convertiti vi fossero degli uni e degli altri. Nel piano messiaco di Gesù si vuol dunque riconoscere un piano mondiale, e nelle sue gesta ed in quelle degli apostoli le vie prudenziali perchè quel piano potesse avverarsi e divenire un fatto.

Questo stesso principio ci dà la risposta a quanto lo Strauss dice nel paragrafo 69 circa le relazioni di Gesù coi samaritani. Il fatto tra Gesù e la samaritana è dallo Strauss considerato come un *abbellimento poetico*, ma non ci sembran forti le ragioni dalle quali cava cotesta conseguenza. Ciò che abbiamo detto della condotta di Gesù e degli apostoli relativamente ai gentili in genere, diciamo pure relativamente ai samaritani. Anche essi erano inclusi nel piano messiaco di Gesù, ma le relazioni dei giudei coi samaritani erano tali da esigere la prudenza necessaria a compiere anco un'opera divina in mezzo agli uomini ed ai loro pregiudizii e passioni. Nel propagamento del cristianesimo, tutto è disposto per ordine di tempo e di luogo, e se non si vuol giudicare *a priori* ma dagli effetti, si vede chiaramente che i risultati danno ragione alle cagioni, e gittano un raggio di luce sulla divinità del piano messiaco e dei modi pei quali venne attuato. La conversazione di Gesù colla samaritana ha del poetico, è vero, ma niuna circostanza ci autorizza a non crederlo reale. Gesù rivela alla donna le sue condizioni di famiglia, si fa riconoscere profeta, eleva il suo nome in mezzo ai samaritani, e dà loro la prima lezione di religione vera, e degna di Dio. Non ci pare che in tutto il racconto s'incontri cosa che alla santità di Gesù non convenisse, o che sulla sua divinità gittasse ombra di dubbio.

Nel paragrafo 70, che è il primo del quinto capitolo, la critica è portata

Digitized by Google

sulla divergenza fra i due primi vangeli, ed il quarto circa la vocazione dei primi compagni di Gesù.

Premettiamo ciò che altrove abbiamo detto, che gli evangeli si completano l'un l'altro; e diciamo che se si componesse un racconto solo completandolo con tutte le particolarità che gli evangeli narrano si avrebbe un tutto storico particolareggiato nel quale non si rinverrebbe nè contradizione di parti, nè divergenza di opinioni. Abbiam pure detto altrove che gli evangeli hanno per iscopo di registrare i fatti e le verità, e che l'ordine cronologico non sarebbe che un elemento accidentale, specialmente in certi racconti nei quali esso non ha valore di sorta. È poi un fatto che Gesù nel chiamare i suoi primi discepoli ha voluto ingenerare nella lor mente il principio della fede nella sua missione, e che perciò ha rivelato loro cose che umanamente non poteva conoscere e che riguardavano la vita privata di loro medesimi.

Da altra parte come si potrebbe spiegare la pronta risoluzione di chi lo seguiva senza il potere da lui esercitato sopra il loro spirito? essi dovevan vedere in lui un essere più che umano, e più tardi lo chiamaron figliuol di Dio e lo adorarono. Troviamo inoltre anco nella vocazione dei primi discepoli la provvidenza che opera in mezzo agli uomini ed alle lor passioni a poco a poco modificandoli, vincendoli, rigenerandoli. Non ci inganniamo dicendo che niuna critica incontrerebbe delle divergenze nei vangeli se si volesse ammettere che questi vangeli si completano l'uno con l'altro.

Sulla miracolosa pesca di Pietro è scritto il paragrafo 71. Questo avvenimento è narrato da Luca al capo V nel seguente modo.

« Or avvene che, essendogli la moltitudine addosso per udir la parola di Dio, e stando egli (Gesù) in piè presso del lago di Gennesaret;

« Vide due navicelle ch'erano presso della riva del lago, delle quali erano smontati i pescatori, e lavavano le lor reti.

« Ed essendo montato in una di quelle, la quale era di Simone, lo pregò che si allargasse un poco lungi da terra. E postosi a sedere, ammaestrava le turbe d'in su la navicella.

« E, come fu restato di parlare, disse a Simone: Allargati in acqua, e calate le vostre reti per pescare.

« E Simone, rispondendo, gli disse: Maestro, noi ci siamo affaticati tutta la notte, e non abbiam preso nulla; ma pure, alla tua parola, io calerò la rete.

« E fatto questo, rinchiusero gran moltitudine di pesci; e la lor rete si rompeva.

Digitized by Google

« Ed accennarono a' loro compagni, ch'erano nell'altra navicella, che venissero per aiutarli. Ed essi vennero, ed empierono amendue le navicelle » talchè affondavano.

« E Simon Pietro, veduto questo, si gittò alle ginocchia di Gesù, dicendo: Signore, dipartiti da me; perciocchè io son uomo peccatore.

« Conciossiachè spavento avesse occupato lui, e tutti coloro che erano con lui, per la presa dei pesci che avevano fatta.

« Simigliantemente ancora, Giacomo e Giovanni, figliuoli di Zebedeo, che eran compagni di Simone. E Gesù disse a Simone: Non temere; da ora innanzi, tu sarai prenditore di uomini vivi.

« Ed essi condotte le navicelle a terra, lasciarono ogni cosa, e lo seguitarono. »

In questo fatto i razionalisti ed i naturalisti han portato la loro critica, e per non ammettere il miracolo, sono stati costretti a ricorrere a ragioni più strane del miracolo stesso.

Lo Strauss non ci trova nulla, non ammette la storia di questo avvenimento, e parlando di ciò che si legge in Jamblico di quanto era accaduto a Pittagora conclude dicendo: « Colui che lungi dal vedere, in questi confronti, l'intervento arbitrario della leggenda, e quindi riconoscere il carattere tradizionale di questi racconti evangelici, s'ostina a volervi vedere una storia, sia naturale, sia soprannaturale, non ha idea nè della leggenda, nè della storia, nè del naturale, nè del soprannaturale.

Questa conclusione, tratta da due fatti, o narrazioni che si somigliano, ci pare troppo ardita. Noi non sappiamo negare al fatto narratoci dagli evangeli il valore storico; e vorremmo trovare le ragioni della sua impossibilità, ma non giungiamo a rinvenirle. È qui il caso di ripetere che con la preventiva negazione del soprannaturale si viene alla conclusione dello Strauss, ma chi ammette il soprannaturale, non sarà costretto a venire a questa conclusione. La narrazione favolosa di un avvenimento non ci autorizza a credere favolose le narrazioni tutte di avvenimenti simili. E poi, ci giova ripetere che ammessa la negazione del soprannaturale e l'impossibilità del miracolo era cosa superflua il venire ad esaminare gli evangeli. Lo Strauss vuol far risaltare i suoi principii dall'esame degli evangeli, ma pur troppo, per giungervi, le sue spiegazioni divengono ancor più strane alla ragione che non sia l'ammettere il soprannaturale od il miracolo.

Nel fatto sovraesposto noi troviamo un miracolo fatto per un fine, e questo fine è raggiunto, perciocchè i testimonii del miracolo lasciano le lor navicelle e seguono i passi di Gesù.

Digitized by Google

Basta leggere attentamente il paragrafo 72, dove si parla della vocazione di Matteo e delle relazioni di Gesù coi publicani per accorgersi come lo Strauss non trovi validi argomenti contro la storia evangelica che segna la vocazione di Matteo. Incontra è vero delle difficoltà, ma non son gravi, e la sua critica è perciò incerta, e le sue conclusioni dubbie e vaghe. Lo stesso si dica dei paragrafi 73, 74 e 75.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

La predica della montagna

Digitized by Google

CAPITOLO SESTO.

DISCORSI DI GESÙ NEI TRE PRIMI VANGELI [1]).

§ 75.

Discorso della montagna.

Nell'insieme della vita pubblica di Gesù si possono dagli avvenimenti separare cinque discorsi che non sono soltanto incidenti di avvenimenti, ma che formano un tutto indipendente; quantunque io mi sappia che una tale distinzione è sempre incerta, e che si potrà sempre asserire doversi il tal discorso, a motivo del fatto che ne è l'occasione, collocare fra gli avvenimenti, ed il tale avvenimento, a motivo delle spiegazioni che vi si riferiscono, collocare fra i discorsi. Fra i tre primi evangelisti ed il quarto trovasi, riguardo ai discorsi, una differenza tale, che quest' ultimo non ha di comune con quelli se non un piccolo numero di proposizioni isolate. Inoltre i discorsi di Gesù nei sinottici ed in Giovanni non si rassomigliano nè nella sostanza, nè nella forma; bisogna dunque sottoporli ad un separato esame. Alla lor volta, i tre primi evangelisti hanno dissomiglianze fra loro; Matteo ama presentare, in un insieme, lunghi discorsi di Gesù, che in Luca sono distribuiti in varie parti ed in varie circostanze; il che non toglie che

[1]) Ciò che si riferisce alla passione, alla morte ed alla risurrezione è qui pure omesso.

Digitized by Google

Matteo e Luca abbiano ciascuno dei brani ad essi speciali. In Marco, l'elemento dei discorsi è scemato assai. Quindi, miglior partito sarà il prendere per punto di partenza i discorsi di Matteo, ricercare ciò che vi corrisponde negli altri evangelisti, poscia chiedere qualsia di essi che meglio li collocò e riprodusse, e infine cercar di sapere fino a qual punto bisogna ammettere che essi realmente venissero pronunciati da Gesù.

Il primo grande discorso che trovasi in Matteo è quello che chiamasi del monte, capitoli 5-7. Questo evangelista dopo aver riferito il ritorno di Gesù in Galilea, in seguito al battesimo, e narrata la vocazione delle due coppie di pescatori, dice che Gesù percorse tutta la Galilea, insegnando e facendo guarigioni, e trasse nel suo seguito molta gente di ogni parte della Palestina; e che avendo veduta la folla del popolo, salì su d'un monte e di là tenne il discorso in questione (4, 23 e seg.) Invano cercasi in Marco un passo parallelo a questo discorso; ma in Luca trovasi (6, 20-49) un discorso che non solo ha il medesimo principio e la medesima conclusione, ma in cui il contenuto intermediario e la progressione dei pensieri hanno l'analogia più sorprendente col discorso del monte: aggiungasi che, in Luca del pari che in Matteo, Gesù, finito il discorso, va a Cafarnaum e guarisce il servo del centurione. A dir vero, Luca pone il discorso alquanto più tardi, raccontando dapprima varie escursioni e guarigioni di Gesù, che Matteo mette dopo. Inoltre, quasi in opposizione a Matteo, egli narra aver Gesù pronunciato il discorso, non già dopo esser *salito sul monte*, *αναβάντα*, εἰς τὸ ὄρος, ma dopo esserne disceso e *fermatosi sul piano*, *καταβάντα ἐπὶ τόπου πεδινοῦ*, e non già *seduto*, come dice Matteo, *διδάξαντα*, ma in piedi; da ultimo aggiungasi: che il discorso, in Luca, non è in lunghezza che il quarto di quello riferito da Matteo; una parte considerevole dell'uno manca nell'altro, e tuttavia il discorso, in Luca, ha alcuni elementi speciali che non sono in Matteo.

Non volendo accordare che uno dei due evangelisti ispirati abbia torto quando fanno tenere a Gesù lo stesso discorso, l'uno sul monte e l'altro sul piano, l'uno seduto e l'altro in piedi, l'uno più presto e l'altro più tardi; non volendo neppure ammettere che, o l'uno siasi fatto lecite omissioni essenziali, o l'altro non meno essenziali aggiunte, l'antica armonistica dichiara [1]) differenti i due discorsi, e disse, in appog-

[1]) Augustin *De consens.* Ev. 2, 19; Storr, *Ueber den Zweck des evang. u. d. Br. Ioh.*, pag. 347 e seg. Vedasi il restante della bibliografia in Tholuck, *Auslegung der Bergpredigt, Einl.*, § 1.

Digitized by Google

gio di ciò, che Gesù aveva dovuto trattare più d'una volta i punti importanti della sua dottrina, ed aveva potuto ripetere parola per parola certe sentenze di un interesse maggiore. Se ciò deesi concedere senza difficoltà, trattandosi di sentenze isolate, lo si dee negare non meno ricisamente, trattandosi di lunghe arringhe, e quelle stesse brevi sentenze, l'ingegnoso ed inventivo maestro saprà ad ogni volta presentarle in una posizione ed in una connessione differenti; giacchè solo una mente assolutamente meschina potrebbe adoperare a varie riprese un esordio ed una perorazione così caratterizzata come le benedizioni che aprono il discorso della montagna ed il paragone, che lo chiude, della casa fabbricata sulle rocce o sulla sabbia.

Bisognò dunque riconoscere l'identità dei discorsi; e qui prima cosa si fu di conciliare o di spiegare le divergenze fra le due relazioni in modo che restasse intatta la credibilità d'entrambe. Relativamente alla differente designazione della località, Paulus insistette sull'ἐπί di Luca, e disse che questa proposizione esprimeva trovarsi Gesù in piedi al disopra del piano, quindi su di una collina. Tholuck fu più felice distinguendo il *luogo piano*, τόπος πεδινός, dalla pianura più propriamente detta, e facendone una parte della montagna, meno ripida però del pendio. Tuttavia, siccome l'uno degli evangelisti riferisce che l'arringa fu pronunciata dopo che Gesù fu salito, l'altro dopo che fu disceso, si dovrà dire con Olshausen che, se Gesù, secondo Luca, ha parlato nel piano o in un luogo più basso della montagna, Matteo ha omesso di dire ch'egli discese dopo di essere salito, e che invece, se Gesù, secondo Matteo, ha parlato dall'altura, Luca ha dimenticato di riferire che dopo essere disceso, ei risalì alquanto in alto per arringare la folla. Senza alcun dubbio, ciascuno di essi nulla ha saputo di quanto non riferisce; ma nella tradizione, riferendosi questo discorso ad un soggiorno di Gesù sovra un monte, Matteo pensò che il monte fosse un'altura conveniente per un'arringa popolare, e Luca, invece, pensò che Gesù ne fosse disceso per essere più vicino alla folla. A motivo di questa stessa differenza, parve che colui che parlava dal monte potesse essere seduto, e colui che parlava nel piano dovesse necessariamente essere in piedi. Quanto alla divergenza cronologica, bisogna pure confessarla insieme alla divergenza relativa ai luoghi, ed astenersi da falsi tentativi di umiliazione [1]).

[1]) Confrontisi De Wette, *Man. Eseg.* 1, 1, pag. 47 e seg.; 1, 2. pag. 44.

Digitized by Google

Le divergenze relative alla lunghezza ed al contesto del discorso sono suscettibili di tre spiegazioni: o l'esposizione più breve di Luca non è che un estratto di tutto il discorso che Matteo riproduce completamente, o Matteo ha interpellato dei brani pronunciati in altre occasioni, od infine entrambe queste supposizioni sono ad un tempo vere. Colui che vuole conservare intatta la *fede divina* dell'evangelista, *fides divina*, come Tholuck, o la sua fede umana, *fides humana*, come Paulus, accetta di preferenza la prima spiegazione, poichè l'ommettere quello che avvenne è un errore più innocente dello aggiungere ciò che non avvenne. Invocasi quindi la stretta connessione che si crede trovare nel discorso della montagna, quale lo riferisce Matteo, in prova che il discorso fu così pronunciato da Gesù medesimo in una sola volta. Ma anzitutto, uno scrittore che riferisce ciò che a lui fu raccontato, può, se non è privo di ogni capacità, dare un legame adatto a brani originariamente staccati gli uni dagli altri: inoltre, questo legame, come i succitati commentatori sono costretti essi stessi a confessare [1]), non si estende che sulla metà circa del discorso della montagna; giacchè cominciando dal 6, 19, si succedono sentenze più o meno isolate, la maggior parte delle quali è eccessivamente inverosimile che sieno state pronunciate in questo luogo. Quindi la critica ritrattandosi decise, in questi ultimi tempi, che la relazione più breve di Luca riproduce assolutamente, o quasi, la forma primitiva del discorso di Gesù; che Matteo, invece, si è permesso d'interpolare, nell' arringa pronunciata in allora da Gesù, varie cose dette in altre circostanze: che cioè, conservando la tessera generale del discorso ossia l'esordio, la perorazione e la parte essenziale dello sviluppo dei pensieri, egli ha introdotto, fra questi compartimenti, dei brani più o meno analoghi tolti altrove [2]). Questa opinione appoggiasi principalmente sul fatto, che parecchie delle sentenze riunite da Matteo nel discorso della montagna trovansi variamente sparse in Luca, ed in parte eziandio in Marco. Costretti a convenire su questo punto, e bramosi tuttavia di allontanare dall'evangelista un errore che potrebbe rendere dubbia la sua qualità di testimonio oculare, altri teologi ora sostengono, che Matteo ha composto il discorso della montagna con

[1]) Tholuck, pag. 24; Paulus, *Man. Eseg.* 1. 6, pag. 584.

[2]) Così esprimonsi Schulz, *von Abendmahl*, p. 313; Sieffert, p. 74 e seg.; Fritzsche, p. 301.

Digitized by Google

brani riportati, senza pensare che questo discorso fosse stato pronunciato in una sola volta; ben persuasi, al contrario, che non lo fosse mai stato [1]). Ma, a ragione, si osservò che Matteo, facendo salire Gesù sulla montagna prima di cominciare il discorso, e facendolo discendere terminato il discorso, rappresenta evidentemente, come pronunciato in una sola volta, tutto quanto fu detto fra questi due tempi; e che indicando, alla fine del discorso, l'impressione prodotta sulla *folla*, ὄχλοις, della quale egli aveva constatata la presenza prima di dar principio al discorso, necessariamente egli intese riferire un' arringa coerente [2]). Quanto a Luca, da una parte trovaronsi anche nel discorso riferito da lui passi in cui il contesto interrotto accenna a lacune ed aggiunte che è difficile considerare come primitive [3]). D'altra parte, è assai dubbio che le sentenze le quali, comuni a lui ed a Matteo, sono in parte da lui collocate altrove che nel discorso della montagna, vi occupino un miglior posto [4]). Quindi, come ben tosto vedremo con maggiore esattezza, Luca, su questo punto, non ha alcun vantaggio su Matteo.

Il pubblico, pel quale era destinato il discorso della montagna, potrebbe sembrare designato da Luca quale un cerchio piuttosto ristretto, poichè egli racconta che la scelta degli apostoli precedette immediatamente, e che al principio del suo discorso Gesù alzò gli occhi *verso i suoi discepoli*, εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ; cerchio più ristretto almeno di quello che non indichi il linguaggio di Matteo, secondo il quale il discorso è indirizzato alla folla, ὄχλους. Ma, da un lato, Matteo racconta, che prima del discorso della montagna *i discepoli*, μαθηταὶ, si volgono a Gesù e ricevono da lui un ammaestramento; d'altro lato, Luca riferisce, che il discorso fu indirizzato *alle orecchie del popolo*, εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ; d'onde conchiudesi, che il discorso di Gesù, pure avendo uno speciale rapporto coi discepoli, s'indirizzò in generale al popolo radunato [5]). Noi non abbiamo infatti motivo a dubitare che il racconto degli evangelisti non sia basato sul fatto di una arringa solenne.

Passiamo ora all'esame dei particolari. Nelle due redazioni, il discorso

[1]) Olshausen, *Bibl. Comm.*, 1, pag. 201; Kern, *Züb Leitschrift* 1834, 2, p. 55.

[2]) Schulz, 1. 1, pag. 315; Schneckenburger, *Beiträge*, pag. 26; Credner, *Einl.* 1, pag. 69.

[3]) Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, pag. 89.

[4]) Tholuck, l. c., pag. 11 e seg. ed il mio *Examen* degli scritti di Sieffert ed altri in *Iahrbücher f. wiss. Kritik* nov. 1834, pag. 775 e seg.

[5]) Confrontisi Tholuck l. c., p. 25 e seg.; De Wette *Man. Exeg.* 1, 1, p. 94.

Digitized by Google

della montagna comincia con un certo numero di benedizioni, delle quali non solo varie mancano in Luca, ma la maggior parte sono prese in altro senso da quel ch'è in Matteo; cosa questa che Storr [1]) osservò meglio di Olshausen. Infatti i *poveri*, πτωχοί, non sono significati con precisione, come in Matteo coll'aggiunta *di spirito*, τῷ πνεύματι; quindi trattasi non di quelli che internamente sentonsi poveri e miserabili, ma di coloro che propriamente son poveri; la fame degli *affamati*, πεινῶντες, nemmeno essa è riferita alla giustizia, δικαιοσύνη, di maniera che questa fame non è spirituale, ma corporea; di più *coloro che hanno fame*, πεινῶντες, e *coloro che piangono*, κλαίοντες, sono viemeglio precisati coll'aggiunta della parola *ora*, νῦν; laonde in Luca l'opposizione non istà, come in Matteo, fra i patimenti attuali di anime pie, non ancor soddisfatte, e la loro soddisfazione futura, ma bensì fra patimenti presenti, ed un benessere avvenire [2]). Un'opposizione di questo genere fra il *secolo presente*, αἰὼν οὗτος, ed il *secolo futuro*, αἰὼν μέλλων, trovasi anche altrove in Luca, specialmente nella parabola dell'uomo ricco; e senza qui ricercare quale delle due relazioni, di Luca o di Matteo, sia la primitiva, noterò soltanto, che quella di Luca è interamente concepita nello spirito degli Ebioniti, spirito del quale si vollero ultimamente ritrovar le tracce nell'evangelo di Matteo.

Fra gli Ebioniti, quali essi appajono nelle Omelie Clementine, è massima essenziale, che colui che prende la sua parte in questo secolo, non avrà nulla nel secolo futuro, ma colui che rinuncia ai beni terrestri, accumula per sè tesori nel cielo [3]). L'ultima benedizione, μακάριοι, si riferisce a coloro che sono perseguitati per la causa di Gesù. Luca, nel passo parallelo, dice *del figliuolo dell'uomo*, ἕνεκεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, laonde le parole *per me*, ἕνεκεν ἐμοῦ, in Matteo, non possono designare Gesù se non che nella qualità di Messia. Se pertanto il discorso del monte deve realmente collocarsi nei primi tempi dell'attività di Gesù, come lo collocano gli evangeli, è impossibile che in quell'epoca, nella quale Gesù, secondo quanto fu detto più sopra, non erasi peranco dichiarato per il Messia, abbia parlato in quella guisa;

[1]) *Ueber den Zweck n. s. w.*, pag. 548.

[2]) Confrontisi De Wette, *Man. Eseg.*, 1, 2, pag. 44; Neander *L. J. Christ.*, pag. 155 e seg., Annot.

[3]) Homil., 15, 7 ed in altre parti; confrontisi Credner nel Wiener's, *Zeitschrift für wiss. Theologie*, 1, pag. 98 e seg.; Schneckenburger, *Ueber das Evangelium der Ägyptier*, § 6.

Digitized by Google

e s'egli ha realmente proferito l'ἕνεκεν μου, bisognerà dire che tutto il discorso appartenga ad un'epoca posteriore; oppure che Gesù, allorquando accennava in terza persona al figlio dell'uomo, non pensasse peranco che questo figlio dell'uomo fosse egli medesimo [1]).

Alle benedizioni succedono, in Luca, altrettante *maledizioni*, οὐαί, che non si trovano in Matteo. Ivi l'opposizione che gli Ebioniti stabilivano fra questo e l'altro mondo, spicca in modo viepiù aspro e reciso, poichè, senza ambagi è pronunciata *sventura pei ricchi che sono pieni*, πλουσίοις, ἐμπεπλησμένοις, e che *ridono*, γελῶσι, e sciagure in proporzione alla loro felicità attuale sono loro preconizzate nel nuovo mondo che il Messia sta per fondare, immagini queste che rammentano la lettera di Giacomo (5, 1 e seg). L'ultima maledizione è con alquanta asprezza formulata sulle ultime benedizioni; poichè gli è solo per fare un contrasto coi veri profeti tanto calunniati che vi si asserisce, senza alcun dato storico, essere stati i falsi profeti l'oggetto delle lodi di tutti. Si potrebbe adunque conghietturare con Schleiermacher [2]), che l'autore del terzo vangelo abbia aggiunto di proprio capo le maledizioni corrispondenti alle benedizioni, non tanto perchè sentisse, come crede Schleiermacher, una lacuna che non poteva riempire, quanto perchè sembrasse conveniente alla dignità del Messia aver egli pronunciato, come altra volta Mosè, la maledizione allato alla benedizione. Se trovasi, ed anche a ragione, nel discorso della montagna, una controparte della legge data sul monte Sinai, tuttavia questo esordio, almeno in Luca, rammenta assai il paragrafo del Deuteronomio (27, 11 e seg.) ove Mosè ordina che al momento dell'ingresso del popolo nella terra di Canaan, una metà si ponga sulla montagna di Garizim, e l'altra sull'Ebal, e che i primi pronunciano varie benedizioni su coloro che obbediranno alla legge, i secondi un numero eguale di maledizioni contro coloro che la trasgrediranno; ciò che, secondo Giuseppe, 8, 33 e seg., fu realmente eseguito [3]).

[1]) Schneckenburger, *Über den Ursprung*, pag. 29.

[2]) L. c. pag. 90. Neander concorda con lui, l. c.

[3]) Anche i rabbini davano importanza alle benedizioni ed alle maledizioni mosaiche. Vedasi Lightfoot, pag. 225. Come qui noi abbiamo otto maledizioni, così essi supponevano che Abramo fosse stato benedetto, *benedictionibus septem* (Baal Turim, in Gesù. 12 in Lightfoot, pag. 256) e che Davide, Daniele con tre compagni, ed il Messia, lo fossero stati *benedictionibus* sex Targ. Ruth., 3. Ibid.). Essi pure annoveravano, oltre le venti *beatitudinibus* nei salmi, altrettante *væ* in Isaia (Midrasch Tehillim in Ps. 1. 1, *ibid.*).

Digitized by Google

Vicino alle benedizioni, in Matteo, è posto convenientemente il passo in cui i discepoli di Gesù sono rappresentati come il *sole della terra*, τὸ ἅλας τῆς γῆς, e la *luce del mondo*, τὸ φῶς τοῦ κόσμου (5, 13 e seg.). In Luca il discorso del sale si trova, benchè alquanto differente sul principio, in un altro luogo (14, 34 e seg.), in cui Gesù esorta coloro che lo ascoltano a ben calcolare i sagrifizi che convien fare per seguirlo, dicendo che per loro è meglio non riunirsi a lui, che abbandonarlo poi vergognosamente; dopo di che egli può opportunamente paragonare i discepoli che divengono deboli, col sale che ha perduto il suo sapore. Questa parola conviene ad ambo i passi, e la sua sentenziosa brevità la rende tale da poter esser ripetuta di sovente.

Essa adunque potè essere pronunciata in entrambi i casi, ma non lo potè essere nel modo con cui la riferisce Marco (9, 50) poichè, l'espressione di quest'evangelista, relativa all'inferno, che ognuno deve *essere salato* con fuoco, ἁλισθήσεται, non ha alcuna connessione intima col *sale*, ἅλας, che rappresenta la superiorità del vero discepolo di Gesù. Ben lungi da ciò, la connessione è puramente esterna e non risulta che dalla somiglianza della parola: è una vera connessione da dizionario, come, a ragione, si disse [1]). La differente conclusione data da Marco all'apoftegma (*abbiate del sale in voi stessi e conservate fra voi la pace*, ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλας, καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις, può bene esservi stata riunita, ma può eziandio essere stata pronunciata in altro rapporto. L'apoftegma sulla luce che non deve essere nascosta, come il sale non deve essere senza sapore, manca nel discorso della montagna riferito da Luca, il quale però, pure omettendo il rapporto di questo apoftegma coi discepoli, lo riproduce in altri due differenti luoghi. Dapprima lo si trova (8, 16) immediatamente dopo la spiegazione della parabola del seminatore, ove pure lo pone Marco (4, 21). Senza dubbio si può ammettere non esservi incoerenza nel riavvicinare lo splendore della luce e la *fruttificazione* della semenza, καρποφορεῖν; ma dopo la spiegazione di una parabola, vi ha sempre una tregua durante la quale un maestro intelligente non s'affretta a passare a nuove immagini; in ogni caso, fra questo splendore della luce interna e l'apoftegma aggiuntovi da Luca, che cioè tutto quanto è nascosto viene in luce, non avvi connessione interna. Ma qui noi vediamo una cosa che ripetesi di sovente

[1]) Schneckenburger, *Beiträge*, pag. 56; Neandere erca artifici per dimostrare che esiste un vero rapporto d'idee, pag. 157. Nota.

Digitized by Google

in Luca, ed è che parecchie sentenze isolate sono gettate confusamente nell'intervallo che separa due discorsi o racconti indipendenti l'uno dall'altro. Così, in questo luogo, tra la parabola del seminatore e il racconto della visita della madre e dei fratelli di Gesù, è intercalato l'apoftegma sulla luce che non deve essere nascosta; interpolazione su non altro fondata che su qualche analogia interna dell'apoftegma con la parabola; dappoi, siccome questo apoftegma racchiude il contrasto tra il nascondere e il manifestare, così lo scrittore passa al discorso affatto eterogeneo sulla manifestazione di tutto quanto è occulto; al qual discorso egli aggiunge, senza connessione con esso, ma di bel nuovo in rapporto colla parabola, la sentenza che: *a chiunque sarà dato.* Ma, nel secondo passo (11, 33) in cui Gesù dice, da un lato, *che i suoi contemporanei saranno condannati un giorno dai Niniviti*, e dall'altro, *che non si accende una lampada per porla in luogo nascosto*, non si può mostrare connessione veruna fra queste due proposizioni, a meno d'introdurvela [1]). Il fatto sta che qui pure noi abbiamo fra il discorso contro la domanda dei miracoli ed i discorsi fatti durante il pranzo del fariseo, una lacuna riempita con distaccati frammenti di arringhe.

Passiamo (Matt. 5, 17 e seg.) al vero soggetto del discorso, cioè: l'assicurazione di Gesù, che egli venne non per distruggere, ma per adempiere la legge ed i profeti, ecc.: espressione colla quale Gesù rivelasi apertamente per il Messia, a cui attribuivasi la facoltà di annullare una parte della legge, — e la quale perciò non può essere stata fatta in un tempo in cui Gesù, se pur è giusta la collocazione del passo di Matteo, (16, 13), non erasi ancora dichiarato pel Messia. Luca, (16, 17) pone questa proposizione vicino all'altra proposizione, totalmente opposta in apparenza, che la legge ed i profeti non giungono che sino a Giovanni. È impossibile che queste due proposizioni appartengano all'istesso legame di idee; e qui pure la è una semplice connessione da dizionario: giacchè cominciando la prima proposizione colla parola νόμος, piacque allo scrittore aggiungervi un'altra dichiarazione di Gesù concernente del pari la legge, νόμος [2]). Del resto, abbiamo qui di bel nuovo, fra le parabole dell'economo e dell'uomo ricco, uno di quegli intervalli nei quali si trovano d'ordinario, in Luca, dei brani staccati.

[1]) Come fece Olshausen su questo passo. La verità è indicata da Schunkenburger, *Beitrage* p. 58; Thoheck l. c., pag. 11.

[2]) È questo il motivo, cercato invano da Schleiermacher, pag. 205, della riunione antistorica del v. 16 al v. 17. Confr. De Wette su questo passo.

Digitized by Google

Nel seguito del discorso (v. 20), Gesù mostrasi così poco intenzionato d'insegnare il disprezzo della legge mosaica, chè anzi ne esige una osservanza più severa di quella dei dottori e dei farisei, i quali, rimpetto a lui, son quelli che rovinano la legge; e bentosto segue una serie di comandamenti mosaici dai quali risulta che Gesù, in luogo di attenersi alla lettera, penetra lo spirito dei comandamenti e pone in chiaro la miserabile meschinità della spiegazione dei rabbini (v. 20-48). Questo capitolo, disposto e completo come lo leggiamo in Matteo, manca nel discorso del monte riferito in Luca. Ciò che prova in modo decisivo l'esistenza di lacunè in quest'ultimo; poichè non solo il detto capitolo racchiude l'idea fondamentale del discorso, quale Matteo lo riferisce; ma anche le dichiarazioni sull'amore dei nemici, sulla riconciliazione, sulla beneficenza, che trovansi disperse in Luca non hanno un significato preciso e un punto d'unione fuorchè nel contrasto tra la spiegazione spirituale della scrittura di Gesù, e la spiegazione carnale dei dottori d'allora. Si notò eziandio giustamente che le parole colle quali Luca (v. 27) fa proseguire Gesù dopo l'ultima maledizione: *ma io vi dico,* ἀλλὰ ὑμῖν λέγω, come pure le parole, *ora disse loro una parabola,* εἶπε δὲ παραβολὴν αὐτοῖς (v. 39) accennano a lacune [1]). Quanto ai passi paralleli isolati, l'esortazione di riconciliarsi prontamente colla *parte avversaria* ἀντίδικος (Matt., 5, 25 e seg.) in Luca (2, 58 e seg.) per lo meno, non si connette così facilmente con quanto precede, come in Matteo [2]). Peggio dicasi del passo che, in Luca, è parallelo al 5, 32 di Matteo; questo passo, relativo al divorzio, in Matteo si collega intimamente a tutto il contesto; in Luca invece (16, 18), è intercalato in uno di quei vani già da noi accennati, fra l'assicurazione dell'immutabilità della legge e la parabola dell'uomo ricco. Olshausen, per istabilire un legame fra questo passo e ciò che precede, interpretò l'*adulterio,* μοιχεύειν, come un'espressione allegorica significante l'infedeltà alla legge divina; e d'altro canto, per connetterlo alla parabola successiva, Schleiermacher [3]) riferì questo passo all'adultero Erode. Ma entrambe queste interpretazioni si ponno dire chimeriche [4]). Sembra piuttosto che la tradizione abbia recato fino all'autore del terzo Vangelo la notizia che Gesù, dopo aver certi-

[1]) Schleiermacher l. c., pag. 90; Tholuck, pag. 21.
[2]) Tholuck pag. 12, 187; De Wette su questo argomento.
[3]) L. c. pag. 206 e seg.
[4]) Confr. De Wette, *Man. Eseg.*, 1, 2, pag. 86.

Digitized by Google

ficata l'inviolabilità della legge mosaica, avesse pure, fra le altre cose posto il principio religioso della proibizione del divorzio; e lo scrittore, nella mente del quale era rimasto solo presente questo principio, di tutto ciò che Gesù aveva detto su tale riguardo, lo pose in questo luogo. La stessa dichiarazione trovasi una seconda volta in Matteo (19, 9) in un concatenamento che fa supporre in quest'ultimo luogo una ripetizione. In Matteo, i comandamenti relativi alla pazienza ed alla dolcezza (5, 38-42) stanno in un giusto rapporto di idee colla spiegazione spirituale della sentenza: *occhio per occhio* ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ. Ma nel discorso della montagna, in Luca (6, 29) questi comandamenti sono introdotti in un modo assai meno preciso dal comandamento di amare i proprii nemici (v. 27 e seg.); il qual ultimo precetto esso pure sta decisamente assai meglio in Matteo, dove è presentato come una rettificazione del precetto: *Tu amerai il tuo prossimo ed odierai il tuo nemico*, ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου, καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου (v. 43 e seg.). Così l'osservazione che lo amare soltanto i propri amici è nulla di più di quanto potrebbero fare anche i cattivi, osservazione che si collega così bene in Matteo (v. 46 e seg.) quale risposta contro il permesso di odiare il nemico, aggiunto, nella tradizione, al precetto mosaico di amare il prossimo; è invece senza nesso in Luca, venendo (v. 32) dopo il precetto: *E quel che volete che facciano gli uomini verso di voi, fatelo voi pure con essi*, — precetto, che, in Matteo, vien soltanto in seguito (7, 12). Insomma, se si confronta il passo di Luca dal versetto 27 fino al versetto 36 del capitolo 6, col passo corrispondente di Matteo, si troverà qui un processo ordinato di pensieri, là una notevole confusione [1]).

Gli avvertimenti di guardarsi dall'ipocrisia dei farisei (6, 1-6) non hanno alcun passo parallelo in Luca; ma relativamente al modello di preghiera trovasi in Luca un passo corrispondente di che la critica moderna si valse non poco contro Matteo. L' antica armonistica non esitava punto ad ammettere che questa preghiera fosse stata pronunciata due volte da Gesù, una volta nelle circostanze che riferisce Matteo, un'altra in quelle riferite da Luca (11, 1 e seg.) [2]). Ma ciò è difficile ad ammettersi; poichè se Gesù avesse già dato, nel discorso del monte, un modello di preghiera, i suoi discepoli non gliene avrebbero chiesto uno in appresso come se nulla fosse avvenuto; e in ogni

[1]) Così opina anche De Wette, *Exeg. Handb.* 1, 1, pag. 48.

[2]) Così *Orig. de orat.* 18, ed anche Hess, *Gesch. Iesu*, 2, pag 48 e seg.

Digitized by Google

caso Gesù non avrebbe ripetuto il suo modello di preghiera senza rammentare che egli ne avea dato, già da tempo, uno simile. Laonde, la più recente critica conchiuse che Luca solo ha accennato alla occasione naturale e vera in cui questa preghiera fu comunicata ai discepoli, e che al contrario, nel discorso del monte, in Matteo, essa è, come tanti altri frammenti di arringhe, una mera interpolazione dello scrittore [1]). Ma questa naturalezza che si vanta nella relazione di Luca, io non riesco a scoprirla. I critici già indicati trovano essi medesimi inverosimile che Gesù abbia lasciato i suoi discepoli senza invitarli a pregare, fino all' ultimo viaggio, in cui Luca pone la scena in questione. Ma astrazion fatta da questa inverosimiglianza, io non trovo gran fatto naturale che Gesù, dopo aver atteso per dare un modello di preghiera, che i suoi discepoli glielo dimandassero, siasi allora, dietro la loro domanda, immediatamente posto a pregare. Senza dubbio, anche prima egli avea di sovente pregato in mezzo a loro; ciò posto, la loro dimanda era superflua, e, se essi pur nondimeno gliela indirizzarono, egli avrebbe dovuto rinviarli, come in Giovanni (14, 9), a quanto essi potevano già da molto tempo aver veduto ed inteso in sua compagnia. Il racconto di Luca sembra essere il risultato d' una semplice conghiettura: si sapeva che questa preghiera proveniva da Gesù e coloro che chiesero fra sè che cosa potesse averlo indotto a comunicarla, pensarono: senza alcun dubbio i suoi discepoli gli avranno chiesto un modello di preghiera. Senza voler adunque asserire che Matteo ci abbia conservato il vero racconto dell'occasione in cui questa preghiera fu primitivamente pronunciata da Gesù, non dubitiam perciò meno della verità della relazione di Luca [2]). Quanto agli elementi di questa preghiera, non si può negare quello che Wetstein ne dice: *Tota hæc oratio ex formulis Hebræorum concinnata est* [3]); nè meno giusta è l'osservazione di Fritzsche, che voti così generali poterono esser pronunciati in preghiera, isolatamente, da varie persone, ed anche in termini simili [4]). Vuolsi dire però che la scelta e il collegamento delle medesime hanno un carattere affatto speciale, e sono una immagine fedele di questa coscienza religiosa che era il dono

[1]) Schleiermacher, l. c., pag. 173; Olshausen, 1, pag. 232; Sieffert, pag. 78 e seg.; Neander, pag. 235 e seg. Nota.

[2]) Confr. De Wette, *Man. Exeg.* 1, 1, pag. 69, l. 2, pag. 65.

[3]) N. T. I, 323. Vedansi i passi parallelli in Wetstein ed in Lightfoot.

[4]) *Comm. in Matt.*, p. 265.

Digitized by Google

naturale di Gesù, e che egli voleva comunicare ai suoi [1]). Due proposizioni (v. 14 e 15) che si possono considerare come il corollario del penultimo versetto della preghiera, sono poste dopo l'*amen* che la chiude. Ma queste proposizioni, oltre ad essere isolate nel discorso, giacchè, pur riferendosi al penultimo versetto, sono precedute dall'ultimo, non hanno nemmeno un legame con quello che segue; poichè i versetti 16, 17 e 18 sono diretti contro l'ipocrisia del digiuno dei farisei, ordine d'idee che costituiva il filo del discorso immediatamente anteriore alla preghiera. Del resto, Marco (11, 25) peggio ancora collocò queste due proposizioni, unite alla raccomandazione di perdonare nella preghiera ai proprii nemici, collegandole a discorsi sulla potenza della preghiera piena di fede [2]).

Dal 6, 19, in avanti tutti gl'interpreti dovrebbero riconoscere, con Paulus, che il filo della connessione stretta delle idee si rompe loro fra mani. Soltanto non si può sostenere con questo dotto, che tutte le sentenze che seguono, benchè manchino di legame, siano state nondimeno pronunciate insieme da Gesù; e la critica moderna ha tutte le probabilità in suo favore quando conghiettura non essere quella che una riunione di sentenze pronunciate in parti e in epoche diverse. In principio havvi l'apoftegma sui *tesori* terrestri e celesti, θησαυροὶς (v. 19-21); Luca, che lo pone in un discorso di Gesù ai suoi partigiani inteso a sviarli dalle cure terrene (12, 33 e seg.), lo pone verosimilmente in una concatenazione più vera. Non è così dell'apoftegma che segue (v. 22 e seg.) intorno all'occhio che è la luce del corpo, e che in Luca (11, 34 e seg.) trovasi unito all'apoftegma già citato della lampana che va posta sul candelliere; ora la *lampana* λύχνος sul candelliere, indica qualche cosa di ben diverso da ciò che significa il paragone dell'occhio colla *lampana* λύχνος; dunque in Luca, non rimane, fra i due apoftegmi, altro punto di connessione che la parola vuota, *lampana*, λύχνος; la è dunque una transizione da dizionario, ciò ch'è peggio della mancanza di transizione di sorta. Viene in seguito, e di bel nuovo senza apparente connessione, l'apoftegma sui due maestri. In Luca, 16, 13, esso è posto nel vano già accennato fra la parabola dell'economo e quella dell'uomo ricco, e verosimilmente non collegasi a quanto precede se non che per la parola *Mammona* μαμωνᾶς. Seguono quindi in Matteo, i versetti (v. 25-34) dei consigli sul distacco dalle cure

[1]) Confront. De Wette, 1, 1, pag. 69 e seg.; Neander, pag. 237 e seg.
[2]) Confront. De Wette, 1, 2, pag. 176.

Digitized by Google

terrestri, consigli che sono tratti dal crescere pacifico di oggetti naturali; (Luca 12, 22 e seg.) li colloca convenientemente in una parabola, a lui speciale, sull'uomo cui la morte chiama mentre egli accumula tesori mondani [1]). Viene in appresso l'ammonimento di non esser ciechi sui propri falli, chiaroveggenti e rigorosi su quelli degli altri (7, 1-5). Se si elimina la fine del capitolo 6, dal versetto 19 in poi, questo avvertimento si troverà in connessione con quello precedente, relativo alla finta santità dei farisei (6, 16-18); quindi potrebbe aver appartenuto al corpo primitivo del discorso [2]). Luca eziandio riferisce questa sentenza nel suo discorso della montagna (v. 37 e seg., 41 e seg.) e, per caso, gli è vero, essa vi si trova meglio collocata, poichè si collega al consiglio precedente di esercitare la misericordia: ma essa è interrotta in modo men che naturale da cose estranee, nei versetti 39, 40 ed in parte anche nel versetto 38.

La frase che qui si riscontra, sulla misura applicata a coloro che pretendono misurare altrui, viene da Marco introdotta affatto fuor di proposito (4, 24) in un luogo somigliantissimo a quei vani di cui si è fatto più volte parola in Luca. Il versetto 7, 6 di Matteo è senza nesso in questo Evangelista, senza passi paralleli negli altri. Ciò che segue (v. 7-11) intorno alla utilità della preghiera va in Luca riunito, in modo naturale assai, colla parabola dell'amico che viene svegliato da chi batte alla porta, parabola a lui parimenti speciale. In Matteo, la sentenza, *non fate agli altri quello che non vorreste che gli altri facessero a voi,* è senza legame; nel discorso del monte, in Luca (6, 31) ha una debolissima connessione [3]). Ciò che è detto, immediatamente dopo, *della porta stretta* στενὴ πυλη (v. 13 e seg.) deriva in Luca (13, 23) dalla dimanda rivolta a Gesù: *Son essi pochi coloro che son salvati?* εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι; e si potrebbe credere che questa domanda, come più sopra la richiesta di un modello di preghiera sia opera di chi, pur sapendo che questo apoftegma proveniva da Gesù, ignorava in quale occasione ei l'avesse pronunciato; anche l'immagine è tracciata in Luca, in un modo ben più difettoso che non in Matteo, e unita ad

[1]) Cominciando dal versetto 19 del capitolo 6, fino alla fine di questo capitolo, Neander non trova neppur egli alcun legame, e suppone sia questa una raccolta di sentenze fatta dal redattore dell'evangelo greco di Matteo (pag. 169. Nota).

[2]) Neander, l. c.; De Wette su questo passo.

[3]) De Wette, 1, 2, pag. 45.

Digitized by Google

elementi parabolici [1]). L' apoftegma sull' albero che si riconosce dai frutti (v. 16-20) trovasi anche in Luca (6, 43 e seg.) ed è più sotto nuovamente narrato in Matteo (12, 43 e seg.); ma mentre ha in quest' ultimo luogo, un' applicazione generale, non ha, nel discorso della montagna in Matteo, che un' applicazione particolare ai falsi profeti: ad ogni modo questo apoftegma è collegato peggio in Luca. La dichiarazione susseguente di Gesù contro coloro che gli dicono soltanto: *Signore, Signore*, Κυρίε, Κυρίε, ma che nel giorno del giudizio saranno respinti da lui, per le loro malvage azioni (v. 21-23), si connette del pari col senso dell' apoftegma precedente sull' albero che si riconosce dai frutti, e col pensiero fondamentale di tutto il discorso del monte, pensiero che tende a far prevalere lo spirito alla lettera, l'interno all' esterno; ma può anche essere stato pronunciato nel luogo assegnatogli da Luca (13, 25 e seg.). La conclusione del discorso si è, come fu detto, la stessa in entrambi gli evangelisti.

Dal confronto che precede, noi già vediamo che i discorsi di Gesù, simili a rocce compatte, non poterono essere disciolti dall' onda della tradizione orale; ma che più d'una volta furono essi staccati dal loro nesso naturale, tolti dal loro letto primitivo, e deposti in luoghi a cui veramente non appartenevano. Su di che riscontrasi fra i tre primi evangelisti questa differenza: che Matteo, abile collettore ch'egli è, benchè non sempre sia riuscito (molto ci manca ancora) a restituire ai frammenti la loro situazione originaria, ha saputo nondimeno, nella maggior parte dei casi, ravvicinare con intelligenza i passi analoghi; negli altri due in vece, vari piccoli frammenti rimasero là dove il caso li aveva deposti, cioè negli intervalli fra le aringhe molto lunghe. Dal suo canto poi, Luca, a differenza di Marco, si è sforzato, in alcuni casi, di riunirli con legami artificiali che non possono mai surrogare il legame naturale.

[1]) Vedasi De Wette, su questo passo di Luca.

Digitized by Google

§ 77.

Istruzione dei dodici. — Lamento sulle città galilee. — Gioia sulla vocazione dei semplici.

In occasione della missione dei dodici, il primo vangelo (cap. 10) riporta di bel nuovo un discorso di discreta lunghezza. Vari brani di questo discorso sono proprii a lui solo; del rimanente, comune agli altri due sinottici, questi non riferiscono, nella occasione in discorso, che una piccola parte: il di più è posto da Luca, in parte nel momento della missione dei sessanta (10, 2 e seg.), in parte in un colloquio posteriore cogli apostoli (12, 2 e seg.). Alcuni frammenti se ne rinvengono pure nei discorsi pronunciati sul monte degli olivi, così in Matteo, che negli altri.

Come l' antica armonistica non esitava neppur qui ad ammettere una ripetizione degli stessi discorsi [1]; così la critica più recente pretende qui pure che Luca sia il solo che riferisce le occasioni e le connessioni vere, e che, in Matteo altro non siavi se non che un ravvicinamento, opera del redattore [2]. Ma qui parimente, nuova divergenza fra gli interpreti: gli apologetici sostengono avere Matteo scientemente ravvicinato i discorsi tenuti in tempi diversi, e anzi presunto che ciò fosse per cadere a prima giunta sott' occhio al lettore [3]; altri, invece, fanno osservare e a ragione, che il discorso mentre comincia (v. 5) colle parole: *Questi sono i dodici che Gesù inviò dopo aver date le istruzioni seguenti,* τουτους τους δωδεκα απεστειλεν ο Ιησους παραγγειλας αυτοις, finisce (11, 1) colle parole: *Dopo che Gesù ebbe terminato di dare le istruzioni ai suoi dodici discepoli,* ecc., και εγενετο οτε ετελεσεν ο Ιησους διατασσων τοις δωδεκα, κ. τ. λ; ciò che prova a sufficienza aver qui l' evangelista realmente inteso di riferire un discorso continuato dal principio alla fine [4].

[1]) Per esempio Hess, *Geschichte Iesu*, 1, pag. 545.

[2]) Schulz, l. c., pag. 308, 314; Sieffert, p. 80 e seg.

[3]) Olshausen su questo passo. Quest'ultima asserzione, che è arditissima, trovasi in Kern, *über den Ursprung des Evang. Matth.*, pag. 63.

[4]) Schulz pag. 315.

Digitized by Google

In questo discorso, a tacere d'alcune particolarità, le quali sono più che altro uno sviluppo di pensieri esistenti anche nei passi paralleli dei due sinottici, Matteo ha di propriamente speciale l'esordio dell' istruzione in cui circoscrive ai Giudei il ministero dei messi (v. 5 e 6) ed in cui oltre alla predicazione del regno del Messia e alla guarigione degli ammalati, di cui parla anche Luca (9, 2), egli dà loro la facoltà di risuscitare i morti. Incarico questo assai singolare, avvegnachè non si conoscá alcuna risurrezione operata dagli apostoli prima della morte di Gesù, e pochi avranno voglia di supporne gratuitamente, come fa Olshausen. Negli atti degli apostoli soltanto si parla, per la prima volta, delle risurrezioni operate da Pietro e Paolo; e la leggenda immaginò che, fino dalla loro prima missione, essi fossero stati muniti da Gesù della facoltà di operare tutto quello che essi fecero dopo la loro dispersione nel mondo.

Nel discorso d'introduzione, altro non evvi propriamente di comune fra i sinottici, fuorchè le norme della condotta esterna degli inviati: in qual modo essi debbano viaggiare e come debbano comportarsi in dati casi (Matth., v. 9-11, 14; Marco 6, 8-11; Luca, 9, 3-5). Qui presentasi però una divergenza: secondo Matteo e Luca, Gesù proibisce agli Apostoli di provvedersi non pur di danaro, e di sacco per il viaggio, ecc., ma anche di *scarpe* ὑποδήματα e di *bastone* ῥάβδον; in Marco, invece, egli proibisce loro di portar seco cosa alcuna, *tranne solo un bastone e dei sandali*, εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, σανδάλια. Si risolveva questa divergenza nel modo più semplice, supponendo aver la leggenda ritenuto questa sola circostanza che Gesù parlò espressamente del bastone e delle scarpe per caratterizzare la semplicità del corredo apostolico; dal che l' uno dedusse aver Gesù proibito ogni effetto da viaggio, ad eccezione del bastone e delle scarpe: l'altro, aver egli proibito queste cose eziandio.

È al momento della missione dei settanta che Luca (10, 2) pone in bocca a Gesù le parole da Matteo già riferite (9, 37 e seg.) quale motivo della missione dei dodici, cioè: l' apoftegma *sulla ricolta che è grande*, ecc., ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, κ. τ. λ: indi la dichiarazione in cui è detto che il lavoratore è degno del suo salario (v. 7; confrontisi Matteo 10, 10); il discorso sul saluto apostolico e sull'effetto ch'esso produce (Matt. v. 12 e seg.; Luca v. 5 e seg.); finalmente le parole: *Io vi mando come agnelli*, ecc., ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα κ. λ. (Matt. v. 16 Luca v. 3). Il concatenamento di queste proposizioni è presso a poco egualmente naturale d' entrambe le parti: or l' una or l' altra è più

Digitized by Google

completa: soltanto le aggiunte, in Matteo, si riferiscono a cose più essenziali, per es., al versetto 16; in Luca a cose più accessorie, come al versetto 7 e 8, e al versetto 4, dove la singolare proibizione di salutare per istrada potrebbe sembrare una esagerazione non istorica, destinata ad esprimere quanto urgente fosse la loro opera, od una imitazione d'un passo del Vecchio Testamento (2 reg., 4, 29), se non si sapesse che i saluti ebraici esigevano non poco tempo. Sieffert osserva, intorno a queste istruzioni date da Gesù, secondo Matteo ai dodici, secondo Luca, ai settanta, ch'esse convengono egualmente così all'una che all'altra circostanza. Di ciò siami lecito dubitare, sembrandomi inverosimile che, secondo Luca, Gesù abbia inviato i suoi discepoli famigliari muniti soltanto di meschine norme per la loro condotta esterna, e abbia invece comunicato ai settanta cose assai più essenziali ed intime [1]). Lo stesso critico decidesi alla fine in favore del racconto di Luca, che a lui sembra più preciso per la distinzione fra i settanta ed i dodici. Questo punto fu da noi più sopra discusso ed esaurito piuttosto a vantaggio che a discapito di Matteo. Anche la benedizione espressa in Matteo, alla fine del discorso d'istruzione, sopra colui che porgerà ad un discepolo di Gesù non fosse altro che un *bicchiere d' acqua fresca* ποτήριον ψυχροῦ (v. 42), è quivi per lo meno collocata meglio che nell' interminata confusione dell' ultimo brano in Marco (9, 41) dove il legame non appare, in conclusione, formato che colle parole: *se,* ἐάν, e *colui che,* ὃς ἄν, parole colle quali cominciano le proposizioni prive di nesso logico.

La cosa muta d' aspetto, quando si prenda ad esaminare il brano del discorso d' istruzione che è posto in Luca, nel capitolo 12 e più innanzi, e che, anche in Matteo, forma una seconda parte separata dal rimanente. Dichiarazioni come quelle in cui è detto agli apostoli ciò ch'essi dovranno fare se saranno tradotti in giudizio (Matt., 10, 19 e seg.; Luca, 12, 11): le raccomandazioni di non temere coloro che non possono uccidere che il corpo (Matt., v. 28; Luca, v. 4 e seg.); l'avvertimento di non rinnegare Gesù (Matt., v. 32 e seg.; Luca, v. 8 e seg.); il discorso sulla disunione generale che egli cagionerà (Matt., v. 34 e seg.; Luca, 51 e seg.), dove Matteo a quanto sembra connette alla enumerazione dei membri della famiglia, il detto di Gesù, che non bisogna essere affezionati a' proprii parenti più che a lui, che bisogna portare la sua croce, ecc.; cose che egli ripete in parte più sotto

[1]) Confront. De Wette, *Exeg. Handb.* 1, 1, pag. 99.

Digitized by Google

(16, 24 e seg.) e con miglior nesso logico; altre dichiarazioni che sono ripetute nel discorso del monte degli Olivi, sulla persecuzione universale dei discepoli di Gesù (v. 17 e seg. 22: confrontisi 24, 9, 13); il detto che Luca interpola nel discorso del monte (6, 40) e che s'incontra pure in Giovanni (15, 20), che cioè, il discepolo non deve pretendere ad una sorte migliore del maestro (v. 24 e seg.); finalmente l' avvertimento, che è proprio del discorso in Matteo, di fuggire di città in città, ed il motivo di consolazione che vi si aggiunge (v. 23); tutta questa serie di comandi e di consigli non appartiene, come a ragione riconobbero i critici [1]), a questa prima missione dei dodici, la quale al pari della pretesa missione dei settanta, non diede che felici risultati (Luca, 9, 10; 10, 17). Essi accennano piuttosto ai tempi procellosi che sopravvennero dopo la morte di Gesù, e forse fino dall' ultima epoca di sua vita. Quindi, Luca avrebbe dato un posto più convenevole a questi discorsi mettendoli nell'ultimo viaggio di Gesù [2]); ma potrebbe anche darsi che descrizioni simili del destino successivo degli apostoli e degli altri partigiani di Gesù fossero state fatte soltanto dopo la di lui morte, *ex eventu*, e poste in sua bocca sotto forma di predizione; congettura suggerita assai agevolmente dal versetto 38: *Colui che non prende la sua croce e non mi segue*, ecc., ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, κ. τ. λ. [3]).

Degli altri discorsi alquanto estesi di Matteo, presentasi primo quello del cap. 11, già da noi esaminato per tutta la parte che si riferisce al Battista. Dal versetto 20 al versetto 24 avvi un lamento ed una minaccia contro le città galilee, nelle quali erasi operata la maggior parte dei suoi miracoli, ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ πλεῖσται δυνάμεις αὐτοῦ, e che tuttavia *non si erano pentite*, οὐ μετενόησαν.

Forse i più recenti critici hanno ragione di sostenere che questo lagno convien meno al tempo in cui Gesù predicava in Galilea e in cui Matteo lo pone, che al tempo in cui lo colloca Luca (10, 13 e seg.), cioè nel momento in cui Gesù, lasciando la Galilea, si pone in cam-

[1]) Schulz, pag. 308; Sieffert pag. 82 e seg.

[2]) Le critica moderna ha creduto trovare una connessione affatto soddisfacente nel dodicesimo capitolo di Luca. Fatto sta ch' io non riesco a scoprirla, come non vi riuscì Tholuck (*Auslegung der Bergpredigt*, pag. 13 e seg.) il quale indica qui in modo notevole la parzialità di Schleiermacher per Luca e contro Matteo.

[3]) Vedasi De Wette, su questo passo.

Digitized by Google

mino per fare, in Giudea ed in Gerusalemme, il suo ultimo tentativo [1]). Non è lo stesso della connessione immediata di questi lamenti. In fatti, in Matteo, essi hanno un posto naturale, ravvicinati come sono alla attiva accoglienza che Gesù aveva trovato, al pari di Giovanni Battista, su questo teatro principale del suo ministero; mentre in Luca, gli è difficile comprendere, come Gesù, nell'atto di inviare i settanta che non dovevano guardare che all'avvenire, potesse parlare del suo passato poco felice, senza nemmeno unire la sentenza pronunciata contro le città galilee a quella che ivi egli pronuncia contro ogni città che non fosse per accogliere i suoi missionari. Si può anzi dire che il paragone, attribuito dalla tradizione a Gesù, fra una città ribelle ai suoi discepoli, e Sodoma, sia quello che fece risovvenire allo scrittore il confronto tra i luoghi che hanno resistito a Gesù stesso, e Tiro e Sidone, senza ch'egli comprendesse che questi due confronti non andavano insieme [2]).

La gioia, ἀγαλλίασις, espressa (v. 25-27) per l'intelligenza accordata ai *semplici* νηπίοις, non è connessa in Matteo che in un modo indeterminato alla maledizione precedente. Tuttavia, siccome essa suppone che i sentimenti di Gesù siansi mutati per una felice circostanza, tutta la verosimiglianza sarebbe dalla parte di Luca il quale (10, 17, 21 e seg.) segnala il ritorno dei settanta, con buone notizie, quale occasione di questo discorso. Ma la scelta e quindi il ritorno dei settanta è troppo problematico perchè se ne possa far caso; del resto si potrebbe invece riferire a questo passo il ritorno dei dodici. Questa espressione della gioia di Gesù terminasi in Matteo con un invito a coloro che sono *affaticati e carichi*, κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι (v. 28-30). Questo invito manca in Luca, che in quella vece riporta un' allocuzione privata, κατ' ἰδίαν, di Gesù ai discepoli, nella quale vanta la felicità ch'essi hanno d'aver veduto e inteso ciò che re e profeti indarno auguraronsi di vedere e udire (v. 23 e seg.): frasi che non sono così intimamente connesse a quanto precede, come lo sono quelle di Matteo e che più avanti si trovano in Matteo stesso (13, 16 e seg.), in una connessione che certo non ha nulla da invidiare a quella di Luca.

[1]) Schleiermacher, *Ueber den Lucas*, pag. 169 e seg.; Schuekenborger, *Ueber den Usiprung*, u. s. f. pag. 32 e seg.

[2]) Conf. De Wette, *Man. Exeg.*, 1, 1, pag. 110; 1, 2, pag. 62.

Digitized by Google

§ 78.

Le parabole.

Matteo (cap. 13) pone in bocca a Gesù sette parabole concernenti *il regno de' cieli*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν. La critica moderna dubitò che Gesù potesse realmente aver pronunciato tante parabole in una sola volta [1]). La parabola, si disse, è un problema che vuol esser risolto dalle proprie riflessioni di colui al quale è rivolto; quindi, dopo ogni parabola è necessario un tempo di riposo, se realmente si vuole con questo mezzo istruire, e non distrarre l' attenzione colla successione di immagini incomprese [2]). Senza dubbio si concederà con Neander che, per pronunciar le parabole l' una dietro l'altra, bisogna ch' esse si riferiscano allo stesso oggetto o ad oggetti molto analoghi, tendendo così sotto forme differenti e per punti differenti ad un solo e medesimo scopo [3]). Ora, di sette parabole del discorso, due, quelle del grano di senape e del lievito, si riferiscono all' idea comune, ma variamente schizzata, dell' incremento successivo e della diffusione universale del regno di Dio: le due sulla rete e sulla zizzania, all' idea della mistura del buono col cattivo nel regno di Dio: quelle sul tesoro e sulla perla, all' idea del valore inestimabile del regno di Dio, valore che compensa tutti i sagrifici. Così, contando l'idea della parabola del seminatore, che è quella d'una differente recettività degli uomini quanto alla predicazione del regno di Dio, noi abbiamo quattro idee fondamentali distinte per le parabole che sono qui aggruppate; idee che, in vero, hanno tutte un rapporto comune col regno de' cieli βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ma lo presentano alla mente per vie sì differenti, che a comprenderle a fondo, era necessario il fermarsi su ciascuna in particolare. Se ne conchiuse che Gesù non meriterebbe le lodi di talento ammaestratore, se realmente egli avesse pronunciato in una sol volta queste parabole, come riferisce Matteo [4]). E dal momento

[1]) Schulz, *Ueber das Abendmahl*, pag. 314.
[2]) Olshausen, *Bibl. Comm.* 1, pag 413.
[3]) *L. J. Chr.* pag. 173.
[4]) Schnekenburger, *Ueber der Arsprung*, u. s. f., pag. 33.

Digitized by Google

che si vidde, in questo capitolo altresì, una riunione di discorsi relativi allo stesso soggetto, ma pronunciati in epoche differenti, si mise tosto in campo la questione se Matteo, nel riferire queste parabole, le sapesse appartenenti a tempi diversi, o credesse realmente di riprodurre un solo ed unico discorso: delle quali due alternative la seconda incontestabilmente risulta dalla formula dell'esordio: *E disse loro parecchie cose in parabole,* καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς (v. 3) e della conclusione: *Allorchè Gesù ebbe finito queste parabole,* ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας (v. 53). Dirassi che i discepoli di Gesù gli avranno domandato una spiegazione della prima parabola, non già innanzi a tutto il popolo, ma di bel nuovo in disparte, καταμόνας, come Marco riferisce (4, 10), e che quindi bisogna supporre una interruzione dell'insegnamento dopo questa stessa parabola [1])? Ma ciò è inammissibile; poichè dopo la prima parabola, Matteo non dice, come dice Marco, che Gesù sia ritornato a casa sua: all'incontro afferma che fu sul luogo stesso che i discepoli di Gesù gli chiesero una spiegazione; dal che risulta evidente che Matteo non ha qui pensato ad interruzione di sorta nell'insegnamento. Si può, con maggior ragione, invocare la formula finale che Matteo pone subito dopo la quarta parabola (v. 34); poichè richiama tutte le parabole fin là pronunciate con queste parole: *Gesù disse tutto ciò in parabole,* ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν παραβολαῖς κτλ., e designa chiaramente il tempo di tregua coll'applicazione di una profezia del Vecchio Testamento.

E viepiù accresce la forza di questi argomenti, l'esservi qui cangiamento di luogo: Gesù congeda il popolo (v. 36) e dalle rive del lago di Galilea donde aveva sin allora parlato, viene *nella casa* εἰς τὴν οἰκίαν, ove i discepoli gli chiedono spiegazione della seconda parabola; in seguito di che egli propone ancora tre nuove parabole. Ma se, di tal guisa, le tre ultime parabole sono separate dalle altre per uno spostamento di luogo, e quindi, per un intervallo di tempo, ciò muta ben poco lo stato della questione: le inverosimiglianze rimangono ancora abbastanza grandi, dacchè bisogna ammettere che Gesù pronunciasse d'un sol fiato innanzi al popolo parecchie parabole, non foss'altro che quattro, fra le quali due delle più importanti; e bisogna ammettere eziandio che, richiesto di venire in aiuto alla intelligenza dei suoi discepoli per la prima e seconda parabola, Gesù invece di

[1]) Questo argomento e l'argomento seguente sono in Olshausen, pag. 431.

Digitized by Google

riconoscere se essi siano in grado di fare da sè l' applicazione della terza e della quarta, li sopracarica delle altre parabole.

Del resto, basta esaminare più davvicino il racconto di Matteo, per accorgersi che egli arriva solo involontariamente ad una interruzione (v. 34 e seg.). Se era sua intenzione comunicare una serie di parabole e le spiegazioni che Gesù aveva date in particolare a' suoi discepoli sulle due più importanti, che dovevano quindi aprire la serie, egli poteva procedere in tre differenti maniere. O egli riferiva aver Gesù, subito dopo l' esposizione d'una parabola, datane ai suoi discepoli la spiegazione in presenza del popolo, come infatti riferisce dopo la prima parabola (v. 10-23). Ma questo modo di raccontare ha un inconveniente, non comprendendosi come Gesù, in cospetto di una folla riunita a lui dintorno e tutta intenta a lui, trovasse l'opportunità di una conversazione particolare coi suoi discepoli [1]). Questa difficoltà fu compresa da Marco, il quale perciò si attenne al secondo modo possibile: onde ei racconta, che dopo la prima parabola Gesù si recò a casa sua insieme coi discepoli e ne diede loro la spiegazione. Ma questo modo era troppo impraticabile per colui che, come Matteo, pensava a riferire parecchie parabole l'una dietro l'altra; poichè, sino dalla fine della prima, Gesù era ricollocato nella sua casa, e la scena sulla quale le altre parabole potevano essere convenevolmente proposte si trovava così abbandonata. In conseguenza il narratore, nel primo vangelo, non può, dopo la seconda parabola, nè ripetere il suo primo modo di narrazione relativamente alle spiegazioni date da Gesù, nè fare uso del secondo; ma procedendo senza interruzione alle altre due parabole, sembra si riservi un terzo modo, quello cioè di proporre prima inanzi al popolo tutte le parabole ch'egli vuol riferire, poi, terminate queste, ricondurre Gesù nella sua dimora, e far ch'egli dia qui la spiegazione ritardata della seconda.

Da ciò nacque nella mente del narratore una lotta fra le parabole che egli aveva ancora in mente di riferire e la spiegazione, che ritardata, lo stringeva; al menomo ostacolo incontrato dalla sua memoria nel fornirgli la serie delle parabole, la necessità della spiegazione gli ritornò alla mente, e con essa la formula finale ed il ritorno di Gesù nella sua dimora. Le parabole che poi gli si rapresentarono alla mente, ei non potè collocarle che nella dimora stessa di Gesù. Tale è la storia di quanto accadde a Matteo per le tre ultime parabole; ed

[1]) Schleiermacher, pag. 120.

Digitized by Google

è quasi suo malgrado se, nel racconto ch' egli ne fa, esse sono proposte ai soli discepoli, ai quali Gesù doveva dare, non già parabole speciali, ma la spiegazione di queste parabole stesse. Dal canto suo, Marco (v. 33 e seg.) suppone evidentemente che le parabole ulteriori da lui riferite dopo la spiegazione della prima siano state di nuovo pronunciate innanzi al popolo [1]).

Marco, il quale, al cap. 4, 1, descrive, sulla riva del lago, la stessa scena di Matteo, non riunisce che tre parabole delle quali la prima corrisponde alla prima di Matteo: la terza (sul grano di senape), alla terza di Matteo; la seconda è generalmente ritenuta come una parabola speciale a Marco [2]). Matteo riferisce qui la parabola nella quale il regno de' cieli è paragonato ad un uomo che sparge buona semente nel proprio campo; ma mentre i lavoranti dormono, viene il nemico, e vi semina per entro la zizzania, che tosto nasce insieme col frumento senza che i servi sappiano donde ciò provenga. Essi vogliono estirparla: ma il padrone comanda loro di lasciar crescere e l' uno e l'altra fino al momento della messe, in cui sarà tempo di sceverarli. In Marco, Gesù confronta il regno de' cieli ad un uomo che sparge la semente per terra: e mentr' egli si leva dal sonno e notte e giorno, la semente germoglia e cresce di grado in grado, senza ch'ei sappia il come. Finalmente quando il frutto è maturo, ei vi mette la falce, perciocchè la mietitura è venuta. In questa parabola manca ciò che forma l' elemento essenziale di quella di Matteo, la zizzania seminata dal nemico: ma siccome gli altri elementi, la seminagione, il sonno, il crescere senza che sappiasi il come, la mietitura, sono gli stessi in entrambe, così domandasi se quella di Marco altro non sia che una semplice variante della stessa parabola, a lui pervenuta per altra parte e da lui forse preferita a quella di Matteo, per ciò che essa, così trasformata, prestavasi meglio ad una transizione dalla prima parabola del seminatore alla terza del grano di senape.

Anche Luca, delle sette parabole del 13 capitolo di Matteo, non ne ha che tre; quella del seminatore, quella del grano di senape e quella del lievito. Così le parabole del tesoro nascosto, della perla e della rete, nonchè quella della zizzania nel campo, rimangono proprie di Matteo. Luca colloca alquanto prima (8, 4 e seg.) di Matteo la pa-

[1]) Fritzche, *Comm. in Marco*, pag. 120, 128, 134.

[2]) Confront. Saunier, *Ueber die Quellen des Markus*, pag. 74; Fritzche nel passo ultimamente citato; De Wette, l. c.

Digitized by Google

rabola del seminatore, e nemmeno l'accompagna colle medesime circostanze; inoltre essa trovasi separata dalle altre due parabole che Luca ha in commune colla serie delle parabole di Matteo. Queste due ultime sono da lui riferite più tardi (13, 18-21), collocazione che i critici più recenti concordemente riguardano siccome la vera [1]). Ma questo giudizio è uno dei più singolari fra quanti ne abbia dettati alla critica la sua parzialità per Luca; perciocchè, se esaminiamo questa connessione tanto vantata, troviamo che Gesù guarisce in una sinagoga una donna tutta piagata, poi riduce al silenzio il presidente ricalcitrante della sinagoga coll'argomento del bue e dell'asino; ed è allora che si dice (v. 17): *A queste parole, tutti i suoi avversari rimasero confusi, ma tutto il popolo rallegravasi di tutte l'opere gloriose che si facevan da lui,* καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ κατησχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτοῦ. Qui noi abbiamo al certo una formula di conclusione decisiva ed esplicita quant'altra mai, dopo la quale è impossibile continuare sulla medesima scena gli avvenimenti raccontati in appresso; e se le due parabole vi sono unite con frasi come queste: *ora egli disse,* ἔλεγε δέ, e *disse di nuovo,* πάλιν εἶπε, si comprende che il redattore non sapeva più in quale occasione Gesù le avesse pronunciate; egli le interpola a caso nel suo racconto in un modo indeciso, ed evidentemente con assai minore intelligenza di Matteo, il quale, almeno, seppe ricongiungerle con cose analoghe [2]).

Veniamo ora, fra le altre parabole evangeliche [3]), dapprima a quelle che sono proprie d'un solo evangelista. Noi riscontriamo, anzitutto, in Matteo (18, 23 e seg.) la parabola del servitore, il quale, quantunque il suo padrone gli abbia rimesso un debito di diecimila talenti, ma vuole rimettere ad un suo compagno un debito di cento denari; essa è introdotta in modo conveniente da un'esortazione allo spirito di riconciliazione (v. 15) e dalla domanda di Pietro, che chiede quante volte si debba perdonare ai falli d'un proprio fratello.

Matteo ha egualmente di suo la parabola che fa opportuno riscontro alla promessa fatta anteriormente da Gesù di riccamente ri-

[1]) Schleiermacher, l. c., pag. 192; Olshausen 1, pag. 431; Schenckenberger, l. c., pag 33.

[2]) Confront. De Wette, *Man. Exeg.*, 1, 2, pag. 73 e seg.

[3]) Wetstein, Lightfoot e Schöttgen, danno le analogie che la letteratura rabbinica offre con queste parabole e queste sentenze.

Digitized by Google

compensare i proprii partigiani. Delle sentenze che Matteo (v. 16) aggiunge alla parabola, la prima: *Gli altri saranno i primi*, ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι κ. τ. λ., è la sola che vi convenga; del resto Matteo l'aveva già posta precedentemente (19, 30). La seconda sentenza: *Molti sono i chiamati*, ecc., πολλοί εἰσι κλητοι κ. τ. λ., dà piuttosto la morale della parabola sul convito regale e sulla veste di nozze, dove Matteo infatti la riproduce (22, 14). Ma, ancor priva di ogni connessione, ell'era adattatissima a circolare come apoftegma isolato: e, dacchè sembrava conveniente il porre in fine di una parabola una o più brevi sentenze di questo genere, può darsi che la seconda venisse riunita alla prima dal redattore, a motivo di una certa rassomiglianza esterna che esisteva fra di loro. Più lungi, la parabola dei due figli mandati nella vigna (21, 18 e seg.) è propria di Matteo; essa si connette piuttosto bene ad una disputa coi gran sacerdoti e cogli anziani, ed il significato antifarisaico della stessa è posto assai bene in luce dalle aggiunte che racchiudono il versetto 31 ed i seguenti.

Fra le parabole proprie di Luca, quella dei due debitori (7, 41 e seg.), quella del samaritano misericordioso (10, 30 e seg.), quella dell'uomo cui la morte interrompe mentre accumula tesori terrestri (12, 16 e seg.; confrontisi Sirach., 11, 17 e seg.) come pure le due che simboleggiano l'efficacia della preghiera continua (11, 5 e seg. 18, 2 e seg.), hanno un significato non disconoscibile ed una connessione discreta, eccetto l'ultima, che viene *ex abrupto*. In pari tempo si può apprendere dalle ultime due come, nelle parabole di Gesù, debbasi di sovente far assoluta astrazione da qualche circostanza, poichè Dio è posto a confronto nell'una con un amico infingardo, nell'altra con un giudice iniquo. Alla parabola ultimamente citata collegasi in ultimo luogo quella del fariseo e del publicano (v. 9-14), nella quale Schleiermacher solo, a motivo d'una connessione immaginaria con quanto precede, ha potuto negare una tendenza antifarisaica [1]). Le parabole della pecora perduta, della moneta smarrita, del figliuol prodigo (Luca, 15, 3-32), hanno la medesima tendenza. Di queste tre, Matteo non riferisce che la prima (18, 12 e seg.); con un diverso legame che ne diversifica il senso e senza dubio con minore giustezza, come si vedrà più innanzi. Che queste tre parabole venissero pronunciate l'una immediatamente dietro all'altra, è cosa possibile, non essendo la seconda che una variante accessoria della prima, e la terza uno sviluppo ed

[1]) *Ueber den Lukas*, pag. 220.

Digitized by Google

una spiegazione delle prime due. Ma che anche le due parabole seguenti, formino (come la moderna critica suppone) un solo e medesimo discorso con quelle tre che precedono [1]) è questione da risolversi soltanto dietro un esame del loro contesto già per sè degnissimo d'attenzione.

Di queste due parabole, la prima sull' economo ingiusto (16, 1 e seg.), è conosciuta siccome *la croce degli interpreti;* tuttavia considerata in sè stessa ella non offre difficoltà. Se puramente si legge la parabola sino alla fine, comprendendovi la morale che vi è aggiunta (v. 9) se ne deduce questa semplice spiegazione: che l'uomo, il quale, senza essere giunto per vie precisamente ingiuste alla ricchezza, è nondimeno rimpetto a Dio, un servitore inutile, δοῦλος ἀχρεῖος (Luca, 17, 10) e nell'uso dei beni concessigli dalla divinità, un *economo dell' ingiustizia,* οἰκονόμος τῆς ἀδικίας, può compensare nel miglior modo la infedeltà inerente a condizione siffatta coll'indulgenza e colla beneficenza verso i suoi simili, e procurarsi così, per mezzo di queste, un posto nel cielo. Nella parabola, questa beneficenza è una frode, da cui qui bisogna fare astrazione, del pari che nelle precedenti parabole bisogna astrarre dall'indolenza dell'amico e dall'iniquità del giudice. Il che del resto viene indicato nella parabola stessa (v. 8) laddove è detto che quanto l'economo, οἰκονόμος, ha fatto nello spirito di questo secolo, deve, nell' applicazione, intendersi, in un senso più elevato, dei *figli della luce,* υἱοὶ τοῦ φωτός. Senza dubbio, se si suppone che le parole: *chi è fedele nelle piccole cose,* ecc., ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ κ. τ.λ. (v. 10-12), siano state pronunciate nello stesso ordine di idee, bisognerà, a quel che pare, ammettere che l'*economo* dato come modello nella parabola meriti in un modo o nell'altro, l'elogio di fedeltà; e quando si parla (v. 13) dei due padroni, Dio e Mammone, ai quali non si può servire contemporaneamente, si dovrà credere che l' economo siasi attenuto al maestro vero. Da ciò provengono le spiegazioni come quelle di Schleiermacher, che intende, pel padrone i Romani; pei debitori, il popolo giudeo, per l' economo, i publicani, generosi verso i Giudei a spese dei Romani, e che, per giustificare la sua spiegazione, trasforma nel modo più arbitrario il padrone in un uomo violento e l'economo in uomo giusto [2]). Questa trasformazione è spinta fino all' estremo in Olshausen; poichè nel padrone che evidentemente annun-

[1]) Schleiermacher, l. c., pag. 202 e seg.; Olshausen su questo passo.
[2]) L. c.

Digitized by Google

ciasi colla sua parte di giudice siccome rappresentante di Dio, questo commentatore ravvisa invece *il sovrano di questo mondo* ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου; e sorge poi nell'economo il simbolo d'un uomo che adopera i beni di questo mondo per iscopi spirituali. Ma avendosi nella morale del versetto 9, la spiegazione più soddisfacente della parabola, e non essendo senza esempio in Luca i ravvicinamenti mal fondati, non si potrebbe accordare ai versetti 10, 11 e 12 influenza sull'interpretazione della parabola se non in quanto apparisse chiara come il giorno una stretta connessione fra queste diverse parti: lungi da che, noi vi scorgiamo la diversità più perturbatrice. Inoltre, non è difficile il dimostrare come Luca potesse essere condotto ad un falso ravvicinamento; nella parabola trattavasi del *Mammone dell' iniquità* μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας; ciò ridestò in lui la ricordanza d'una dichiarazione analoga di Gesù, ove era detto che colui che si mostra fedele al *mammone ingiusto* ἀδίκῳ μαμωνᾷ, il quale è d'un ordine inferiore, merita gli si confidi eziandio ciò che appartiene ad un ordine superiore. Ora, caduto il discorso intorno a Mammone, l'autore poteva egli a meno di rammentare la celebre sentenza di Gesù su Dio e Mammone, padroni fra di loro inconciliabili e di aggiungerla (v. 15) per un di più [1]? Queste aggiunte valsero a porre la parabola sotto una falsa luce. Ma di ciò poco inquietavasi lo scrittore, il quale, forse, non ne aveva neppure egli colpito chiaramente il significato, o che, bramoso d' inscrivere nel suo libro tutto quanto aveva nella memoria, non badò alla connessione dei pensieri. E una cosa alla quale troppo spesso non si pon mente si è che in coloro dei nostri

[1] Schnekenburger, *Beitrage*, n.° V, nel mentre confuta completamente l'interpretazione della parabola data da Olshausen; riconosce che il versetto 13 è qui fuor di luogo; ma riguardo ai versetti precedenti, ei considera come cosa semplicemente possibile che il legame dei medesimi non sia quello dato loro da Luca; del resto a torto egli vi ha compreso il versetto 9. De Wette trova anch' egli che il solo versetto 13 è decisamente collocato fuori di posto. Quanto ai versetti 10, 11 e 12 gli sembra qui soltanto ommessa una proposizione intermediaria, proposizione che, mentre riferivasi all' uso prudente delle ricchezze, fu trasportata là dove parlavasi della fedeltà nel conservarle, e che basta ristabilire al suo luogo perchè la connessione ricompaia. Tuttavia, secondo lui, l' idea della fedeltà non deve esser riferita all' economo. I numerosi tentativi, antichi e moderni, per ispiegare la parabola dell' economo senza una distinzione critica di questo genere, non servono se non a provare che, senza questa distinzione, una spiegazione soddisfacente è impossibile.

Digitized by Google

evangelisti i quali, secondo l'opinione oggi prevalsa, consegnarono in iscritto una tradizione, la memoria predominava nella redazione del loro libro per modo da attenuare necessariamente l'intervento della riflessione. Quindi, ciò che forma il legame generale del loro racconto, si è l'associazione delle idee, associazione di cui è legge il collegarsi in parte a cose esterne; e non dobbiamo maravigliarci di trovare, in ispecie, parecchi discorsi di Gesù disposti in base alla semplice consonanza di qualche parola significativa.

Ritornando ora all' asserto di coloro i quali pretendono che la parabola dell' economo ingiusto dovesse essere pronunciata unitamente alla parabola precedente del figliuol prodigo, noi vediamo che tale asserto su altro non riposa che su di una falsa interpretazione. Secondo Schleiermacher, il nesso consiste nella difesa dei publicani contro i farisei; ora noi non troviamo nella parabola traccia alcuna di publicani e di farisei. Secondo Olshausen, gli è l'amore misericordioso degli uomini posto a fronte dell' amor misericordioso di Dio; ora in tutto questo passo non si tratta che della semplice beneficenza, e non havvi neppure un lontano indizio di un confronto fra questa beneficenza e il modo con cui Dio viene, col suo perdono, incontro all'uomo perduto. Al versetto 14, è notato che i Farisei udirono tutto questo, e che essendo *avidi di denaro*, φιλάργυροι, si burlarono di Gesù; ma, da un lato, siccome questa nota, non si riferisce necessariamente agli stessi individui di cui era menzione al 15, 2, non ne risulta che questi ultimi abbiano dovuto udire tutto il discorso come pronunciato in una sola volta; e, d' altro lato, essa non proverebbe immediatamente che l' opinione dello scrittore sulla reciproca convenienza di queste parabole, opinione che, giusta quanto si disse più sopra non ha valore per noi [1].

Dopo una lacuna della quale già si parlò, e che è riempita di frammenti slegati di arringhe (v. 15, 4), all' ultimo di questi frammenti relativo all'*adulterio*, μοιχᾶσθαι, va unita la parabola dell' uomo ricco mediante un nesso nel quale, secondo che più sopra si osservò, indarno vorrebbesi trovare una transizione. Tuttavia vuolsi dar ragione a Schleiermacher, allorchè sostiene che, separando la parabola da ciò che precede, l' applicazione che d' ordinario se ne fa alla giustizia divina presenterebbe difficoltà gravi [2]; poichè in tutta la parabola nulla ca-

[1] Conf. De Wette, *Man. Exeg.*, 1, 2, pag. 80.
[2] Conf. De Wette, *Man. Exeg.*, 1, 2, pag. 208.

Digitized by Google

ratterizza ciò che il ricco e Lazzaro dovrebbero aver fatto per esser collocati giustamente secondo le nostre idee, l'uno nel seno di Abramo, l'altro nei tormenti: il delitto dell'uno sembra consistere intieramente nella sua ricchezza, come il merito dell'altro nella sua povertà. D'ordinario si ammette, gli è vero, o che il ricco abbia abusato dei piaceri, o ch'egli abbia trattato Lazzaro senza pietà [1]). Ma di quest'ultima ipotesi non trovasi indizio che la confermi; se Lazzaro abitava *alla porta del ricco* πρὸς τὸν πυλῶνα, questa circostanza non racchiude un rimprovero implicito, e non vuol dir già che il ricco potendo soccorrerlo facilmente, nol facesse; ma esprime il contrasto fra le loro sorti terrene, nonchè, il contrasto fra la loro prossimità in questa vita e la loro lontananza nell'altra.

Così pure, se il povero desiderò di saziarsi colle briciole che cadevano dalla tavola del ricco, ciò non vuol dire che il ricco gliele avesse rifiutate, o ch'egli avesse dovuto accordargli qualche cosa più delle briciole: ma ciò indica solo la profonda inferiorità della sorte terrena di Lazzaro riguardo a quella del ricco in opposizione al mutamento totale che fu il risultato della morte, ed in cui il ricco invocava una goccia d'aqua dalla mano di Lazzaro. Se il ricco fosse stato caratterizzato come privo di misericordia, l'Abramo della parabola non avrebbe potuto rispondere alla sua domanda altrimenti che così: Tu sei stato vicinissimo a costui e non pertanto non lo aiutasti: come potrebbe egli ora, sì da lontano recarti sollievo? La vita splendida del ricco viene parimente descritta solo per formar contrasto colla miseria del povero. Se egli avesse abusato dei piaceri, Abramo dovrebbe ricordargli che egli ha goduto troppo della vita, e non dirgli soltanto che la fortuna avevalo fornito di doni. D'altra parte, non è meno senza fondamento il supporre grandi prerogative morali in Lazzaro; poichè queste nè sono indicate nella descrizione della sua persona, nè gli sono attribuite nel discorso di Abramo; il suo solo merito è di avere incontrato sciagure in questa vita. Laonde in questa parabola, la stregua della rimunerazione futura si è, non già il bene ed il male operato in questa vita, ma il male in essa sofferto ed il bene goduto [2]). Laonde l'epigrafe più conveniente a questa parabola noi l'abbiamo nelle parole del discorso del monte riferito da Luca: *Beati voi po-*

[1]) Vedasi Kuinöl, su questo passo.

[2]) Confr. De Wette, 1, 2, pag. 86 e seg.

Digitized by Google

veri, perchè vostro è il regno di Dio... ma guai a voi o ricchi, perchè voi avete ricevuto la vostra consolazione: Μακάριοι οἱ πτωχοί. ὑτιμετέρα ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ... πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις. ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν.

A tale riguardo, fu già da noi ricordato, come queste dichiarazioni concordino coll'opinione che gli Ebioniti si facevano del mondo. Una sì alta stima della povertà esterna è attribuita a Gesù dagli altri sinottici, eziandio nel racconto del giovane ricco, e nell'apoftegma del camello e della cruna dell'ago (Matt., 19, 16 e seg., Marco, 10, 17 e seg.; confrontisi Luca, 18, 18 e seg.). Nella tradizione sinottica di Gesù, quale specialmente appare nel terzo vangelo, queste idee sulla povertà e la ricchezza possono essere derivate da opinioni esseniche [1]. E qui mettiam punto all'esame del contesto della parabola dell'uomo ricco che giunge fino al versetto 27; dal qual versetto in poi sorge il pensiero nuovo che gli scritti del Vecchio Testamento sono mezzi di grazia bastevoli ed unici.

Veniamo da ultimo ad un gruppo di parabole, alcune delle quali dovrebbero essere riservate pel loro rapporto colla morte e colla risurrezione di Cristo; ma delle quali, pur nondimeno, si farà qui cenno in quanto si connettono alle altre. Sono queste le tre parabole dei vignaiuoli ribelli (Matt., 21, 33 e seg., e passi paralleli) dei talenti e delle mine (Matt., 25, 14 e seg.; Luca, 19, 12 e seg.), e del banchetto (Matt., 22, 2 e seg.; Luca, 14, 16 e seg.). Fra questo, la parabola dei vignaiuoli nei tre sinottici, quella dei talenti in Matteo, e quella del banchetto in Luca, sono parabole semplici, che non presentano difficoltà di sorta. Non così la parabola delle mine in Luca e quella del banchetto in Matteo. Che la prima di queste formi in sostanza una sola e medesima parabola con quella dei talenti in Matteo è cosa che non si può negare, malgrado parecchie divergenze.

In entrambe si trovano: la partenza d'un signore; la convocazione dei servi a' quali è affidato un capitale da far fruttare; un resoconto dopo il ritorno del padrone, resoconto ov'è fatta speciale menzione di tre servitori, due dei quali sono stati laboriosi e quindi ricompensati, il terzo è stato inattivo e quindi punito; ed è ad osservare che nelle due narrazioni la scusa del servitore e la risposta del padrone sono con-

[1]) Intorno agli *Esseni*, disprezzatori della ricchezza καταφρονηταὶ πλούτου Confr. Giuseppe *B. j.* 2, 8, 3; Credner, *Ueber Essener und Ebionitem*, in Wilner's *Zeitschrift* 1, pag. 217; Gfrörer, *Philo*, 2, pag. 311.

Digitized by Google

cepite in termini pressochè eguali. La differenza principale stà in ciò, che Luca alle relazioni del padrone co' suoi servi aggiunge relazioni secondarie dello stesso padrone con i cittadini ribelli: così pure questo padrone che in Matteo è semplicemente designato colla parola *un uomo* ἄνθρωπος, è chiamato in Luca un *uomo nobile* e gli è attribuita una dignità reale βασιλεύειν. Lo scopo del suo viaggio, che Matteo non indica, è specificato in Luca: egli è partito *per un paese lontano a prendere possesso d'un regno*, εἰς χώραν μακράν, λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν. I sudditi di questo padrone, continua egli, lo odiano e dopo la sua partenza gli si rivoltano contro. In conseguenza, dopo il ritorno del signore i cittadini ribelli sono insieme col pigro servitore colpiti d'una punizione e questa punizione è una strage. Dal loro canto, i servitori fedeli sono ricompensati, non già in modo indeterminato coll'ammissione nelle *buone grazie* χαρά del loro signore, ma regalmente, col dono di un certo numero di città. Differenze meno essenziali si riscontrano circa il numero dei servitori che Matteo non precisa e che Luca fissa a dieci: circa la somma di denaro che in Matteo è espressa in talenti ed in Luca in mine, che è ineguale in Matteo, *a ciascuno secondo la sua capacità*, ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν ed eguale in Luca. In Matteo un capitale ineguale, con uso eguale di forze, dà un prodotto ineguale e per conseguenza i servi sono egualmente ricompensati. In Luca al contrario, eguale essendo il capitale, un ineguale impiego di forze dà un prodotto ineguale e per conseguenza sono i servi inegualmente ricompensati.

Se questa parabola fosse stata pronunciata due volte sotto una forma differente da Gesù, bisognerebbe, ammettendo ch' essa sia egualmente a luogo in Matteo e in Luca, che Gesù l' avesse riferita prima nella forma più complicata esposta in Luca, poi nella forma più semplice che trovasi in Matteo [1]); essendo che Luca la pone prima, Matteo dopo l'ingresso in Gerusalemme. Ma ciò sarebbe contro ogni analogia; naturalmente la prima esposizione d'un pensiero è la più semplice; nella seconda, nuovi rapporti possono venire in luce, la cosa può essere considerata sotto diversi aspetti e posta in connessioni più variate. Si dovrebbe dunque ammettere con Schleiermacher, che la parabola malgrado il posto che gli evangelisti le assegnano sia stata pronunciata prima da Gesù sotto la sua forma più sem-

[1]) Così Kuinöl, *Comm. in Luca*, pag. 635.

Digitized by Google

plice, poi ampliata in un'occasione posteriore [1]). Ma per il nostro caso particolare questa spiegazione non è più ammissibile che nol sia la prima. L'autore d'una composizione qual'è una parabola resta padrone della sua materia anche in un successivo rimpasto, sopratutto quand'essa non esiste ancora che nel suo spirito e nella sua bocca, e non è stata peranco consegnata in iscritto. La forma che egli le ha già dato non gli oppone veruna resistenza; essa è per lui una materia molle, di modo che egli può accordare esattamente i nuovi pensieri, le nuove imagini che se gli presentano con quelle avute già prima e stabilire così l'unità nel suo lavoro. Laonde chi diede alla parabola qui esaminata la forma ch'essa ha in Luca, doveva, ammesso che egli ne sia anche l' autore primitivo, modificare quella prima forma: dal momento che avea trasformato il padrone in re ed aggiunta la particolarità dei cittadini ribelli, dovea pure confidare a'suoi servi non dei capitali ma delle armi, (confr. Luca, 22, 36 [2]), porre alla prova la loro fedeltà non coll'impiego del denaro ma col loro coraggio contro i ribelli e sopratutto mettere in un rapporto qualunque le due categorie dei personaggi delle parabole, servitori e cittadini. In luogo di ciò gli uni e gli altri non hanno verun rapporto reciproco in tutto il racconto e si scorge che la parabola si divide in due parti mal connesse [3]). Ciò dimostra all'evidenza che l'ampliamento della parabola e l' aggiunta di nuove particolarità non sono già opera del medesimo autore che l'imaginò per il primo: ma ch'essa fu ampliata da qualcun altro nel corso della tradizione. Nè qui vuolsi scorgere un'amplificazione progressiva, conforme allo spirito della leggenda, poichè dai servitori e dai talenti non si verrà giammai, per isvolgimento che si voglia, ai cittadini ribelli. Questi ultimi vi furono dunque aggiunti esteriormente, e per conseguenza dovettero esistere come parte d'un altro tutto. Il che in poche parole significa, che noi abbiamo qui una fusione di due parabole originali, relative l'una ai servitori e ai talenti, l' altra ai cittadini ribelli: fusione che fu operata in grazia del punto comune, della partenza e del ritorno del signore [4]). Prova del

[1]) *Ueber den Lukas*, 239 e seg.; lo stesso dico Neander, *L. S. Chr.*, pag. 188.

[2]) Ciò in risposta all' obiezione di Neander, pag. 191, nota.

[3]) Non so comprendere come Paulus possa trovare nella forma più complicata di Luca la forma non solo meglio sviluppata, ma eziandio più completa.

[4]) Confr. De Wette, 1, 1, pag. 208 e seg.

Digitized by Google

nostro asserto si è, che si ponno di bel nuovo separare senza difficoltà l'una dall'altra le due parabole. Togliendo infatti i versetti 12, 14, 15 e 27 rimane, con una leggiera modificazione, la parabola dei cittadini ribelli, la quale benchè alquanto succinta non è perciò meno chiaramente tracciata: e scorgesi allora ch'essa è concepita nel medesimo spirito di quella dei vignaiuoli ribelli [1]).

Le stesse osservazioni si applicano alla forma sotto cui la parabola del convito riscontrasi in Luca (14, 16 e seg.) ed in Matteo (22, 2 e seg.): solo che Luca ha qui il merito, che più sopra aveva Matteo, di conservare la forma semplice e primitiva. D'ambo i lati si trovano: un banchetto, un invito, il rifiuto di questo invito e quindi l'invito di altre persone. Queste somiglianze essenziali guarentiscono l'identità delle due parabole. Ma d'altro lato, l'ospite è in Luca *un certo uomo* ἄνθρωπός τις, in Matteo *un re* βασιλεύς il quale in occasione delle nozze di suo figlio dà un banchetto festivo. Gl'invitati che, in Luca, allegano diverse scuse ai messi inviati una volta sola, non vogliono, in Matteo, venire dopo un primo invito; dopo un secondo più incalzante gli uni vanno pei loro affari, gli altri maltrattano ed uccidono i servitori del re, il quale tosto manda eserciti armati per punire questi omicidi ed incendiare la loro città. Nulla di questo si trova in Luca. Secondo lui il padrone fa semplicemente condurre dalla strada i primi venuti in vece di quelli che erano stati invitati la prima volta; particolarità che Matteo riferisce dopo quella della punizione degli uccisori. Mentre Luca termina la parabola colle parole del padrone, il quale assicura che nessuno dei primi invitati avrà parte al suo banchetto, Matteo

[1]) V. 12: Un uomo di distinti natali andò in un paese lontano per esser posto in possesso d'un reame e poi ritornare. 14: Ora, siccome egli era odiato da quelli del suo paese, essi gli avevano mandato dietro un'ambasciata per fare questa protesta: Noi non vogliamo quell'uomo per nostro re. 15: Ma, dopo essere stato messo in possesso del reame, egli ritornò, ed avendo fatto chiamare i suoi servi.... (disse loro). 27: i miei nemici, quelli che non hanno voluto ch'io fossi il loro re, si conducano qui e sieno fatti morire alla mia presenza. V. 12: Ἄνθρωπός τις εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν, μακρὰν λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν, καὶ ὑποστρέψαι. 14: Οἱ δὲ πολῖται αὐτοῦ ἐμίσουν αὐτὸν καὶ ἀπέστειλαν πρεσβείαν ὀπίσω αὐτοῦ, λέγοντες· οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ' ἡμᾶς. 15: Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν λαβόντα τὴν βασιλείαν, καὶ εἶπε φωνηθῆναι αὐτῷ τοὺς δούλους.... (καὶ εἶπεν αὐτοῖς). 27: τοὺς ἐχθρούς μου ἐκείνους, τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ' αὐτούς, ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε ἔμπροσθέν μου.

Digitized by Google

aggiunge che il re, dopo che la casa fu affollata, passò in rivista i suoi ospiti, e, avendone trovato uno senza veste nuziale, lo fece cacciare nelle tenebre εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον.

Fin da principio il passo in cui Matteo dice aver gl'invitati maltrattati ed uccisi i messi del re, non si attaglia alla narrazione e sembra uscire dal quadro tracciato. In fatti il disprezzo che si fa d'un invito si manifesta abbastanza col rifiuto fondato su vari pretesti come quelli che Luca riferisce; ma dire che si maltrattarono e si uccisero gl'invitati la è una esagerazione, nè tanto facile è lo scorgere come Gesù vi giungesse, quanto lo è il dimostrare come il redattore primo del evangelo vi potesse essere indotto. Perocchè questi aveva riferito immediatamente prima la parabola dei vignaiuoli ribelli, ed alla sua mente era ancor presente il modo con cui essi aveano trattato i messi inviati dai loro padroni: *afferrati i suoi servi, batterono l' uno, uccisero l' altro, lapidarono quest' altro*, λαβόντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν. Questa descrizione egli la riportò nella parabola presente colle parole: *impadronendosi de' suoi servi, li oltraggiarono e li uccisero*, κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν, senza scorgere che ciò che stava assai bene contro i servi che venivano quali esecutori d' esigenze, non avea qui ragione veruna di essere. Il re, non contento di escluderli dal suo banchetto, fa uccidere gli assassini dai suoi eserciti ed incendiare la loro città. Questa particolarità è il seguito necessario della precedente, ma sembra, al par di quella, tolta ad un' altra parabola che rappresentava le relazioni tra il padrone e gli altri non già sotto la forma mitigata d'un invito respinto, ma sotto quella più aspra d' una rivolta, come nella parabola dei coltivatori ed in quella dei cittadini ribelli, che più sopra abbiam fatto derivare dalla parabola delle mine.

Ma l' abito nuziale che forma l' ultima particolarità della parabola in Matteo ripugna ancor più decisamente al tenore originale della parabola stessa. Poichè se il re avea fatto chiamare così sui due piedi al convito quanti si fossero incontrati per istrada, *malvagi e buoni*, πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς, non v'era di che maravigliarsi se tutti non avevano l' abito da nozze. Che quelli chiamati dalla strada avessero prima dovuto andare alle loro case per lavarsi e vestirsi, non è accennato nel testo [1]), come non è accennato che il re abbia dato a ciascuno se-

[1]) Fritzche, pag. 656. Questa osservazione vale anche contro la rettificazione di questo passo tentata da Wette nel *Manuale Esegetico*.

Digitized by Google

condo l'uso dei regnanti orientali un *caftan*, del quale anco ai più poveri, sarebbesi potuto rimproverare di non aver fatto uso [1]); costume la cui esistenza in quei tempi non è ancora provata [2]), e che d'altronde non dovevà essere supposto tacitamente, giacchè senza questo particolare la collera del re appare infondata. Ma un particolare simile è contrario non solo all'immagine, bensì anche all'idea della parabola; poichè fin qui essa s'è aggirata sull'opposizione nazionale tra gli ebrei ribelli e i pagani bramosi di salvezza. Ora essa dovrebbe passare subitamente alla riflessione morale sui degni e sugli indegni. Che i giudei rifiutino l'invito al regno di Dio, e in loro vece, siano chiamati i pagani, la è una idea completa in sè, e colla quale anche Luca termina la parabola; ma il dire che colui il quale non si mostra degno della vocazione con sentimenti corrispondenti a quella sarà escluso di nuovo dal regno, la è un'altra idea che sembra richiedere uno svolgimento a parte in una parabola separata. Si può adunque conghietturare anche qui che la fine di questa parabola in Matteo sia un frammento d'un'altra parabola la quale, facendo anch'essa parola di un banchetto ha potuto confondersi facilmente, nella leggenda o nella memoria dello scrittore, colla parabola conservata da Luca nella sua primitiva purezza [3]). Quest'altra parabola avrebbe detto semplicemente che un re invitò ad un convito diversi ospiti nella tacita supposizione che vi venissero convenientemente vestiti, e inflisse ad un individuo che non avea adempiuto quest'obbligo una pena meritata. Qui pertanto noi avremmo esempio d'una parabola forse ancora più complicata di quella da noi esaminata più sopra e nella quale — 1.° — la parabola degli invitati ingrati (Luca 14) formerebbe la base, in guisa però che — 2.° — un filo della parabola dei vignaiuoli o cittadini ribelli entri nella tessitura della stessa; mentre la conclusione è verosimilmente dedotta; — 3.° — da una parabola non nota per altra parte intorno ad un abito che non era conveniente per nozze. Questo esempio ci permette di penetrare più addentro nei processi con cui la tradizione evangelica elaborava i proprii soggetti.

[1]) Paulus, *Exeg. Handb.*, 3. a, pag. 210; Olshausen, *Bibl. Comm.*, 1. pag. 811.

[2]) V. Fritzsche, l. c.

[3]) Vedo dall'*Aggiunta* ai *Beiträge* di Schnekenburger che un critico (nel Theol. *Literaturblatt*, 1831, n. 55), sospettò qui la fusione di due parabole originariamente differenti.

Digitized by Google

§ 79.

Discorsi di Gesù frammisti d' insegnamento e di polemica.

Essendosi più sopra esaminati i discorsi di Matteo (15, 1-20) bisognerà ora passare a Matteo (18, 1 seg.), Marco (9, 33 seg.), e Luca (9, 46 seg.), dove, sùrta una disputa fra i discepoli intorno alla preminenza, un fanciullo è collocato in mezzo ad essi e varj discorsi vengono pronunciati. In Matteo, collocato a quel modo il fanciullo, nulla di più naturale del consiglio dato agli apostoli di diventare di nuovo fanciulli e d' essere umili come quel fanciullo (v. 3 e 4). Ma non così agevolmente si scorge come vi si colleghi la proposizione seguente in cui Gesù dice che chiunque riceve un fanciullo come quello, in suo nome, riceve lui medesimo; perocchè il fanciullo era stato lì collocato a dimostrare ai discepoli ciò che essi doveano imitare in lui e non già il come essi dovessero agire verso di lui; e già difficilmente comprendesi come Gesù potesse così tosto perdere di vista la sua idea. Questa incoerenza spicca viemaggiormente in Marco e in Luca, poichè non sì tosto è introdotto il fanciullo, ch' essi riferiscono la proposizione: chiunque riceve un fanciullo come questi ecc. Cosicchè Gesù, nell' atto stesso di collocare il fanciullo, avrebbe dimenticato il perchè lo collocava, per additarlo ai suoi ambiziosi apostoli come un essere degno d' imitazione, e non già bisognoso di essere raccolto [1]). Gesù soleva dire dei suoi discepoli che colui che gli accogliesse avrebbe accolto lui medesimo e, con lui, colui che lo ha inviato, (Matt. 10, 40 seg.; Luca 10, 16; Giov. 13, 20). Dei fanciulli egli diceva soltanto che colui che non riceve il regno di Dio, come fanciullo, non entrerà in esso (Marco 10, 15; Luca 18-17). Quest'ultima proposizione converrebbe qui perfettamente e si potrebbe quasi arrischiare la congettura che la frase primitiva fosse: *colui che non avrà ricevuto come un fanciullo il regno dei cieli, ecc.* ὃς ἐὰν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ὡς παιδίον e ch'essa venisse poi confusa colla frase analoga: *colui che avrà ricevuto questo fanciullo in mio nome,* ὃς ἐὰν δέξηται παιδίον τοιοῦτον ἐν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου.

Come in immediato rapporto a quest'ultima frase di Gesù, Marco

[1]) Confrontisi De Wette, 1, 1, p. 152.

Digitized by Google

(9, 38) e Luca (9, 49 seg.) aggiungono con un ἀποκριθείς, (*rispondendo*) la notizia (che supponesi data a Gesù da Giovanni) che i discepoli avevano proibito ad un uomo il quale cacciava i demoni in nome di Gesù, di farlo senza riunirsi a loro. Schleiermacher interpreta la connessione come segue: Avendo Gesù raccomandato ai discepoli d' accogliere i fanciulli *in suo nome* ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου, Giovanni gli confessa aver essi fino allora reputato cosa ben poco essenziale che taluno facesse alcunchè in nome di lui, Gesù; prova l' aver essi proibito di operare in di lui nome ad un uomo che non erasi a loro congiunto [1]). Per ammettere questa spiegazione, bisogna che Giovanni, cogliendo a volo le parole *in mio nome*, ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, il cui senso per nulla spiccava nel discorso, e da cui la vista del fanciullo posto in mezzo ai discepoli distornava vie più l' attenzione, ne abbia, all' istante dedotta una conclusione generale e detto fra sè: Dunque, l' agire in nome di Gesù si è, in ogni cosa, il punto essenziale. Bisogna eziandio che, riflettendo con non minor prontezza su di una circostanza affatto remota, egli abbia internamente soggiunto: La proibizione che abbiamo fatto a quell' esorcizzatore è in contraddizione con siffatta regola. Tutto questo suppone l' abilità di Schleiermacher nel combinare le idee, ma non già una mente debole e limitata qual era in allora quella degli apostoli. Tuttavia gli è certo che Schleiermacher ha posto il dito sul vero, quando riconobbe, nell' espressione *in mio nome*, il nesso fra il discorso precedente di Gesù e questa *risposta* di Giovanni: ma questo nesso non è interno e primitivo, bensì esterno e secondario. Infatti, il fissare la propria attenzione su queste parole di Gesù: *in mio nome*, e riferirle immediatamente e con un lavoro interno del loro pensiero, alla proibizione da essi fatta allo esorcizzatore, erano per gli apostoli due idee troppo remote perchè essi potessero riavvicinarle: in quella vece, erano, secondo le osservazioni che finora abbiamo fatte, due idee assai prossime per il redattore del terzo vangelo, il quale scriveva dietro reminiscenze della tradizione evangelica, e dal quale il secondo evangelista sembra avere qui attinto il proprio racconto. La parola *in mio nome*, che spiccava nel discorso di Gesù da lui riferito, gli ricordò un aneddoto in cui questa stessa parola aveva una parte, e questo nesso esterno gli bastò per riunire senz' altro le due cose [2]).

[1]) *Ueber den Lukas*, p. 153 e seg.

[2]) Confr. De Wette su questo passo di Luca.

Digitized by Google

Matteo (v. 6 seg.) aggiunge alla raccomandazione di raccogliere tali fanciulli l' avvertimento di non *scandalizzare nessuno di quei piccoli*, σκανδαλίζειν ἕνα τῶν μικρῶν τούτων: i fanciulli qui sono evidentemente ciò che i discepoli di Gesù sono nel capitolo 10, v. 42 [1]). Marco, malgrado l' interrogazione più sopra accennata, continua (v. 42) nello stesso modo di Matteo, senza dubbio perchè, da Luca che qui s' interrompe e pone molto più sotto (17, 1 seg.) senza nesso alcuno i discorsi sullo scandalo, egli è passato a Matteo [2]). Più avanti troviamo in Matteo (v. 8 seg.) ed in Marco (v. 43 seg.), un passo il quale sarebbe bastato esso solo ad aprire gli occhi dei commentatori sul modo con cui i sinottici collocano le proposizioni di Gesù. All' avvertimento di Gesù di non scandalizzare i fanciulli, ed alla maledizione contro colui per opera del quale *avviene lo scandalo*, τὸ σκάνδαλον ἔρχεται, vanno uniti gli apoftegmi in cui è detto: non *scandalizzare* la mano, l' occhio, ecc. Gesù non poteva così procedere: poichè l' apoftegma: *Non seducete i fanciulli*, — e l'apoftegma: *Non vi lasciate sedurre dalla vostra sensualità*, nulla hanno di comune, tranne la parola sedurre. Di tal guisa, noi abbiamo in mano anche la chiave di questi nessi [3]). La parola notevole *scandalizzare* σκανδαλίζειν, richiamò al redattore del primo vangelo tutto quanto sapeva dei discorsi di Gesù a ciò relativi, e benchè egli avesse già riprodotto in una migliore connessione, nel discorso della montagna, la sentenza sulla seduzione dei membri, tuttavia non potè resistere alla tentazione di qui eziandio riferirla, guidato soltanto dalla parola *scandalizzare* σκανδαλίζειν; purnondimeno egli ripiglia al verso 10 il nesso coi versi 6 e 7, ed aggiunge un nuovo discorso intorno *ai piccoli* μικρούς. E qui in Matteo vediamo Gesù confermare il valore dei *piccoli*, dicendo che il figliuolo dell' uomo è venuto per cercare ciò che è perduto, e proponendo la parabola della pecora smarrita (v. 11-14).

Ma siccome non bene si scorge come Gesù potesse unire i *piccoli* μικρούς, a ciò che è stato *perduto* ἀπολωλός, così l' apoftemma e la parabola ci sembrano entrambi meglio collocati in Luca, quello (19, 10) al momento della vocazione di Zaccheo, questa (15, 3 seg.) come risposta al biasimo che i Farisei gettavano sull' amicizia di Gesù coi publicani.

[1]) Vedansi Fritzsche et De Wette, su questo passo.
[2]) Saunier, *Ueber die Quellen des Markus*, p. III.
[3]) Confrontisi De Wette su questo passo di Matteo.

Digitized by Google

Matteo probabilmente avrà posto qui e l'uno e l'altra per il semplice motivo che allatto al discorso sui *fanciulli* gli veniva di leggieri a taglio il discorso su *coloro che si sono smarriti*, come duplice prova della *dolcezza* e della *umiltà* di Gesù.

Fra la morale della parabola indicata (v. 14) e le regole che seguono per la condotta dei cristiani quand' essi sono offesi da altri (v. 15 seg.) trovasi di nuovo un legame puramente verbale, risultante dalle parole *perisca*, ἀπόληται e da quell' altre: *tu hai guadagnato* ἐκέρδησας; giacchè la proposizione, ov' è detto che Iddio non vuole che neppure uno di quei piccoli perisca, può ricordare quell'altra ove si inculca di guadagnare a sè i proprj fratelli colla conciliazione. Essendo detto al v. 17 di condurre in certi casi l'offensore innanzi la chiesa, ἐκκλησία, questo passo è d'ordinario citato fra le prove che dimostrano aver Gesù voluto fondare una chiesa: ma siccome Gesù qui parla della *chiesa* come di una istituzione già esistente, bisognerebbe intender per essa la sinagoga giudaica; supposizione questa appoggiata dall' analogia di tali prescrizioni con i precetti giudaici; che se, secondo il significato della parola e del nesso, la chiesa dev' essere intesa per la società cristiana che in allora non esisteva, trovasi qui, almeno nell'espressione, un'anticipazione sopra uno stato posteriore di cose [1]. Il redattore pensava certamente alla nuova società che stava per formarsi, giacchè egli riporta immediatamente dopo il discorso in cui Gesù accorda a tutti i discepoli il pieno potere, dato in precedenza a Pietro, di legare e di sciogliere, cioè di stabilire una nuova costituzione religiosa, secondo il piano del Messia; al che si riferiscono in conseguenza le dichiarazioni sulla preghiera in comune che viene esaudita e sulla presenza di Gesù fra due o tre che siansi radunati in suo nome [2]).

Il discorso che subito dopo si presenta, (Matteo 19, 3-12; Marco 10, 2-12) benchè posto dagli evangelisti durante l'ultimo viaggio di Gesù alle feste di Pasqua, è tuttavia della medesima natura di quelle discussioni che essi collocano in gran parte durante l'ultima dimora di Gesù in Gerusalemme. Alcuni Farisei gli propongono la questione assai agitata in allora nelle scuole giudaiche, se sia lecito dividersi dalla propria moglie legittima per qualsiasi motivo arbitra-

[1]) Vedasi De Wette. *Man. Exeg.*, 1, 1, p. 155.

[2]) Vedansi cose analoghe tolte dagli scritti ebraici in Wetstein, Lightfort, Schöttgen su questo passo.

Digitized by Google

rio [1]). Per non porre Gesù in contraddizione colla pratica moderna, si pretende aver egli disapprovato la sola specie di divorzio che egli conoscesse, e che consisteva nel rinvio arbitrario della moglie, ma non già il divorzio legale quale è oggidì stabilito [2]). Vuolsi pur nondimeno riconoscere che Gesù rigettò, in modo generico tutto quanto egli conosceva in fatto di divorzii; per il che è lecito ancor dubitare se il nuovo modo di sciogliere il matrimonio lo avrebbe determinato a limitare questa generale disapprovazione. La proposizione successiva, che è una risposta ad una domanda dei discepoli [3]), dice che si può sottomettersi al celibato per ottenere il regno celeste (v. 11 e seg.) Gesù stesso soggiunge che le sue parabole sono comprese, non da tutti, ma da coloro ai quali *è dato* il comprenderle, οἷς δέδοται.

Per non far dire a Gesù cosa che contraddicesse alle idee attuali, affrettaronsi gli interpreti a completare del loro il pensiero di Gesù, dicendo aver egli solo in considerazione delle sopravvenienti circostanze, o affinchè i suoi apostoli non fossero distratti dal loro ministero apostolico, vantato loro il celibato, in quanto almeno essi vi si potessero astringere [4]). Ma il fatto sta, che, nel contesto, questa spiegazione è ancor meno fondata che nol sia nel passo analogo della prima lettera ai Corinti (7, 25 seg.) [5]). Anche questo è uno di quei passi, in cui massime ascetiche quali in allora prevalevano, presso gli Esseni in ispecie [6]), vengono dai sinottici attribuite a Gesù medesimo.

I discorsi polemici che dopo l'ingresso di Gesù a Gerusalemme sono riportati da Matteo in concordanza quasi completa con gli altri due

[1]) Bemidour R. ad Nam., 5, 30 in Wetstein, p. 303.

[2]) Per esempio, Paulus *L. J.*, 1, 6, p. 46.

[3]) V. alcuni dubbi possibili sulla vera collocazione di questo discorso di Gesù in Neander. *L. J. Chr.*, p. 525, not.

[4]) Paulus, ibid., p. 50; *Man. Exeg.* 2, p. 599.

[5]) In questo passo il celibato è dapprima raccomandato, *a motivo della necessità presente*, διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην; ma l'apostolo non si ferma qui ed aggiunge (v. 32 e seg.): *Il celibatario pensa agli affari del Signore... l'uomo conjugato agli affari del mondo*, ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου... ὁ δὲ γαμήσας τὰ τοῦ κόσμου, motivo che dovrebbe valere in favore del celibato in tutte le circostanze, e che permette di penetrare il fondo ascetico delle opinioni di Paolo. Confrontisi Mack, *Comm. über die Pastoralbriefe*, p. 309.

[6]) Vedasi *Gfrörer*, Philo 2, p. 310, f.

Digitized by Google

sinottici (21, 23, 27-22, 15, 46, [1]) sono brani particolarmente autentici, siccome affatto conformi allo spirito ad al tono della dialettica dei rabbini di quell' epoca. Il terzo e il quinto sono, fra gli altri, notevoli, poichè essi mostrano Gesù quale interprete della scrittura. Nel 1.° caso Gesù argomentando dalla denominazione mosaica di Dio qual *Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe* θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, e rammentando che Dio non è *il Dio dei morti* θεὸς νεκρῶν ma il *Dio de' viventi* ζωντων, tende a provare, contro i Saducei, *che i morti risuscitano* ὅτι ἐγείρονται νεκροὶ (Matt., 22, 31-33) e passi eguali. Paulus ammette che qui Gesù argomenti sottilmente, pur sostenendo che le premesse contengono realmente la conclusione.

Ma l'espressione אלהי־אברהם il *Dio d'Abramo*, ecc., espressione divenuta una formola, altro non significa se non che Jehovah essendo stato il Dio protettore di quegli uomini sarà per sempre il protettore dei loro discendenti. D' altronde non si tratta nel Pentateuco d' un rapporto individuale, persistente dopo la morte, tra Jehovah e que' personaggi, e la espressione in discorso non poteva ricevere una tale spiegazione che dagli interpreti rabbinici, in un tempo in cui si volea trovare ad ogni costo nella legge l' idea della immortalità, sorta solo dappoi: vale a dire trovarla là dove non esisteva. Il rapporto di Dio con Abramo, Isacco e Giacobbe si riscontra anche altrove, addotto in appoggio della immortalità, nelle argomentazioni rabbiniche le quali senza dubbio non sono state tutte modellate sull' argomentazione di Gesù [2]). Se si esaminano i commentatori più moderni non si vede in alcun luogo una confessione esplicita sul carattere di questa argomentazione di Gesù. Olshausen fa le meraviglie della profonda verità di questa argomentazione dalla quale egli crede inoltre poter dedurre, per la via più spiccia 1.° L' autenticità del Pentateuco 2.° La sua origine divina. Paulus intravede fra le linee del testo il nerbo di questa prova; Fritzsche si tace. Perchè queste reticenze? perchè lasciare all'autore dei *Frammenti* di Wolfenbüttel il merito d'aver veduto chiaro e parlato apertamente su questa materia [3])? Quali vani spettri, quali esseri doppi non si farebbero d'un Mosè, d'un Gesù, ove suppongasi ch' essi abbiano percorso la vita senza partecipare in un

[1]) Hase ne da una spiegazione sostanziale. *L. J.*, p. 129.

[2]) Vedasi *Gemara Hieros, Berac.* e seg., 5, 4 in Lighfoot, pag. 423 e *R. Manasse Ben Isr.* in Schettgen, 1, p. 180.

[3]) Vedasi il suo quarto frammento in Lessing'f 4, *Beiträge*, p. 434 e seg.

Digitized by Google

modo vivo, alle opinioni ed alle debolezze, come alle gioie ed ai pătimenti dei loro contemporanei; ove suppongasi che, separati dalla loro epoca e dal loro popolo, postisi solo esteriormente e per transazione al loro livello, essi abbiano vissuto internamente e per virtù della loro stessa natura fra i gradi più avanzati dell'epoca moderna e delle sue cognizioni?

Certamente questi uomini hanno una parte più degna, anzi non ponno a meno di ispirare la simpatia ed il rispetto: chè lottando in modo veramente umano contro le barriere ed i pregiudizi del loro tempo, essi dovettero soccombere su cento punti accessori, tranne su quell' uno solo, ove ciascuno di essi era destinato a far progredire d' un passo la storia dell' umanità.

Una questione controversa sul Messia è proposta da Gesù ai Farisei: si tratta di sapere fino a qual punto il Messia possa essere ad un tempo *signore di Davide e figlio suo* (v. 41-46). Paulus sostiene che questo è un genere di spiegazione della Scrittura conforme al testo [1]). Un simile asserto non ci desta un giudizio favorevole sulla conformità delle spiegazioni di Paulus col testo. Secondo lui, Gesù, domandando come Davide nel 110 salmo possa chiamare suo signore il Messia che, secondo l'opinione generale era piuttosto suo figlio, ha voluto far osservare ai Farisei che appunto in questo salmo non è Davide che parla e non è del Messia che si tratta: ma che un altro poeta parla di Davide come del suo signore, in guisa che questo salmo il cui andamento è tutto guerresco, non ha nulla di messiaco. Perchè mai domanda Paulus, non avrebbe Gesù trovato da sè questo significato del salmo, dacchè in sè stesso egli è il vero? Ma qui sta appunto il primo errore di questo genere d'esegesi, quello cioè di credere che ciò che è vero per sè, o a meglio dire per noi, abbia dovuto esserlo anche nei più piccoli particolari per Gesù stesso e per gli apostoli. Come mai si può; dacchè gli antichi interpreti giudaici hanno per la maggior parte applicato al Messia questo salmo [2]), dacchè gli apostoli se ne sono serviti come predizione del Cristo (Atti ap., 2, 71 e seg.; 1 cor., 15, 25), dacchè Gesù medesimo aggiungendo, secondo Matteo e Marco, le parole; *in ispirito* ἐν πνεύματι, alle parole *Davide lo chiama Signore* Δαβὶδ καλεῖ αὐτὸν Κύριον, evidentemente soscrive all' opinione la

[1]) *L. J.*, 1, 6, p. 115 e seg.

[2]) Vedasi Wetstein su questo passo, Hengstenberg, *Christol.*, 1, n. p. 140 e seg.; Paulus stesso, *Man. Exeg.* 3, n. p. 283 seg.

Digitized by Google

quale ammette che Davide qui parli e parli del Messia, come mai, diciamo, si può trovar credibile che Gesù fosse d' opinione contraria? È quindi certo, da un lato, come ben dimostra Olshausen, che qui Gesù ha attribuito un senso messiaco al salmo; d' altro lato è parimente certo quanto Paulus afferma, che cioè il salmo si riferiva originariamente non al Messia ma ad un sovrano giudeo, Davide o qualsiasi altro; e però noi vediamo qui posto in bocca a Gesù un genere di spiegazione scritturale, conforme non al testo ma all' epoca; cosa questa la quale, dietro quanto noi abbiamo osservato più sopra, non ci può recar maraviglia. La chiave dell'enigma che Gesù qui propone ai Farisei, stava per lui senza dubbio, nella dottrina della natura superiore del Messia, sia ch' ei volesse dire che colui il quale dovea chiamarsi, in riguardo a quella, il Signore di Davide, poteva nello stesso tempo chiamarsi suo figlio, in riguardo alla natura umana; sia ch' egli volesse metter da canto, siccome erronea, l' opinione che faceva del Messia il figlio di Davide e con essa l' idea politica che a tale opinione sul Messia si collegava [1]). Riguardo però ai Farisei, il risultato e forse anche l'intenzione di Gesù, fu solo di mostrar loro, com'ei fosse in grado di ritorcere contro di essi le difficoltà da loro propostegli, e d'imbarazzarli con questioni insidiose, con maggior successo ch' essi non avessero fatto contro di lui. Anche gli evangelisti collocano questo brano in fine delle discussioni da essi riferite; e Matteo aggiunge: *Da quel giorno in poi, nessuno osò più interrogarlo* οὐδὲ ἐτόλμησέ τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι formola la quale sta meglio qui che non dopo la risposta ai Saducei, dove Luca la pone (20, 40) e dopo la discussione sul massimo comandamento, dove è intercalata da Marco (12, 34).

Immediatamente prima di questo problema proposto da Gesù ai Farisei, i due primi evangelisti narrano una discussione di Gesù *con un uomo di legge* νομικός, o *scriba*, γραμματεύς intorno al comandamento principale (Matteo 23, 34 e seg.; Marc. 12, 28 e seg.). Matteo unisce questa discussione a quella coi Saducei, come se i Farisei avessero voluto, colla loro disputa sul comandamento supremo, vendicare la sconfitta dei Saducei. Ora è noto che queste due sette erano lungi dall'essere amiche; e secondo gli Atti degli apostoli (23, 7) l'una era disposta a porsi dal lato di qualsiasi nemico avesse saputo presentarsi come avversario

[1]) Confrontisi De Wette su questo passo.

Digitized by Google

dell' altra. Bisognerà qui dunque dar ragione a Schneckburger [1]) il quale dice che non è raro il vedere Matteo (3, 7; 16, 1) porre i Farisei e i Saducei, gli uni allato degli altri, non quali essi furono realmente, cioè separati dalle loro ostilità — ma quali si presentavano nei ricordi della tradizione, in cui le cose opposte si richiamano a vicenda. Matteo connette in modo più tollerabile questa conversazione alla precedente, quantunque ci sembri che qui appunto errino i sinottici nel credere che tali discussioni, aggruppate assieme nella tradizione per la loro analogia, siansi realmente seguite per modo che un discorso abbia dato immediata occasione ad altro discorso e così via. Nel contesto di queste discussioni riferisce Luca non la quistione sul comandamento supremo, ma riferisce anteriormente, nel racconto dei viaggi, una narrazione analoga (10, 25 e seg.). L'opinione comune si è che i due primi evangelisti narrino un solo e medesimo fatto, e il terzo un fatto differente [2]). Di vero il racconto di Luca distinguesi da quello degli altri due in vari punti non privi di importanza. La prima differenza, come testè dicevamo, è relativa al tempo: e senza dubbio è pur quella che più d' ogni altra decise gl' interpreti a separare il racconto di Luca da quello degli altri due. La seconda differenza sta nella domanda che, secondo Luca, si riferisce ad una regola di condotta adatta all'acquisto della *vita eterna* ζωὴ αἰώνιος, secondo gli altri, al comandamento supremo. La terza differenza concerne l'individuo che pronuncia i comandamenti i più importanti: nei due primi sinottici è Gesù; nel terzo è il dottore della legge. Finalmente l' ultima differenza riscontrasi nella fine dell'avventura: *l'uomo della legge* νόμικος volendo far mostra di sua giustizia, muove in Luca, una seconda domanda alla quale si riferisce la parabola del Samaritano misericordioso: mentre negli altri due, egli si dice soddisfatto e non chiede altro. Pur nondimeno, da un altro canto si presentano differenze considerevoli anche fra il racconto di Matteo e quello di Marco.

La più importante sta nello scopo di colui che pone la questione: secondo Matteo ei la pone per *tentare* πειράζων; secondo Marco con buone intenzioni; e perchè sapeva che Gesù *avea risposto bene* καλῶς ἀπεκρίθη, ai Saducei. Paulus, veramente, benchè altrove (Luca, 10, 25) consideri colui che tenta ἐκπειράζων come persona mal intenzionata, dichiara che qui, in Matteo, *il tentatore*, πειράζων, non può esser preso

[1]) *Ueber den Usiprung*, u. s. f. p. 45, 47.

[2]) Così dicono Paulus ed Olshausen su questo passo.

Digitized by Google

che in un senso favorevole. Ma questo senso non ha appoggio alcuno in Matteo; lo ha solo in Marco e nella supposizione cui nulla giustifica che i due redattori non potessero essere di parere diverso sul carattere e sulle intenzioni del dottore interpellante. Fritzsche ha fatto osservare con ragione come, qui, una conciliazione di Matteo con Marco sia impossibile, tanto pel significato della parola *tentando* πειράζων, quanto pel contesto, il quale non permette che una serie di domande malevole fatte dagli avversari di Gesù sia interrotta da una domanda benevola, senza che lo scrittore ne dia cenno. A questa differenza essenziale se ne aggiunge un'altra: mentre in Matteo, il dottore della Scrittura tace, probabilmente per confusione, dopo che Gesù gli ha nominati i due comandamenti, silenzio che non accenna ad una posizione amichevole rispetto a Gesù; in Marco, invece, non solo egli approva Gesù con queste parole: *Maestro, bene hai tu detto la verità* καλῶς, διδάσκαλε ἐπ' ἀληθείας εἶπας, ma sviluppa inoltre i detti di Gesù; dietro di che, Gesù, osservando *ch' egli ha risposto con senno* ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη, lo designa come un uomo che non è lungi del regno di Dio. Vuolsi altresì aggiungere che, mentre in Matteo, Gesù non parla che del comandamento dell'amore, egli risale in Marco fino alla frase: *Ascolta, Israele, il Signore Dio nostro, è l' unico Signore* ἄκουε, Ἰσραήλ, Κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστι. Se dunque le differenze fra il racconto di Luca e quello degli altri due si credono tali da dover quello da questi distinguere, sarà pur forza, per riguardo a diferenze non minori, separare Marco da Matteo ed ammettere che tre avvenimenti diversi formino la base dei tre racconti. Il supporre però tre avvenimenti così somiglianti nella loro essenza è talmente difficile che ci è forza ritornar di bel nuovo a esperimenti di riduzione; e ciò che sembra offrirsi a tutta prima è l'identificazione dei due racconti di Matteo o di Marco. Tuttavia i punti di contatto non mancano neppure fra Matteo e Luca: poichè in entrambi, *l' uomo della legge* νομικος sostiene la parte di *tentatore* πειραζων, si ritira di malavoglia per le risposte ricevute da Gesù; e neppure mancano fra Luca e Marco, poichè in entrambi l'indicazione dei comandamenti principali è seguita da una discussione esplicativa e nel dialogo di Gesù col dottore della Scrittura sono intercalate formole di approvazione quali: *Tu hai ben risposto* ὀρθῶς ἐπ' ἀληθείας εἶπας. È dunque evidente che il riunire soltanto due di questi racconti la è una semplice mezza misura, e che bisogna o separarli tutti tre, o se questo non è possibile, tutti e tre riunirli. Qui noi vediamo di nuovo con qual libertà la leggenda cristiana pri-

Digitized by Google

mitra solesse modificare un unico tema; il quale consisteva in questo caso nello aver Gesù additato, come i due più importanti comandamenti della legge mosaica, l'amore di Dio e del prossimo [1]).

Veniamo ora al gran discorso contro i Farisei che Matteo (c. 23) pone siccome la disputa principale dopo il preludio delle discussioni. In questa parte eziandio, Marco (12, 38 e seg.) e Luca (20, 45 e seg.) hanno un discorso di Gesù contro gli *scribi* γραμματεῖς ma di alcuni versetti soltanto. Ben può darsi, come la critica più moderna ammette, che Gesù abbia trovato nelle circostanze d'allora un motivo di pronunciarsi più esplicitamente contro quegli uomini: e senza dubbio, tali spiegazioni incisive hanno preceduto la catastrofe. Laonde non si deve per lo meno misurare il racconto di Matteo su quello riferito dagli altri due sinnotici [3]); tanto più che il discorso riprodotto dal primo evangelista è, in sè medesimo, assai ben connesso. Si trovano, ben è vero, in Luca sparsi in diversi luoghi e in circostanze diverse, molti brani qui riuniti assieme in Matteo: d'onde verrebbe che anche questa volta Matteo ha confuso il fondo primitivo del discorso con elementi analoghi presi in altre epoche. Ma questa conclusione non sarebbe autorizzata se non in quanto il posto che occupano questi frammenti del discorso in Luca fosse il posto vero; ipotesi che vuolsi tosto esaminare. Oltre i due versetti da lui riferiti nel medesimo luogo di Matteo e che appartengono al discorso contro i Farisei, Luca pone ciò ch'egli ha di comune con questo nei due banchetti dati dai Farisei a Gesù, cortesia della quale egli è il solo che faccia menzione. Fra i commentatori attuali la è quasi una voce sola per ammirare la naturalezza e la fedeltà colla quale ei ci ha trasmesse le occasioni in cui que' discorsi furono pronunziati [5]). Fattostà che, nel secondo dei banchetti, gli è abbastanza naturale che Gesù, testimonio delle gare degli invitati per avere i primi posti ne prenda occasione ad ammonire di non sedere nel primo luogo, non foss' altro per ragion di prudenza; ammonimento che trovasi in Matteo e

[1]) Conf. De Wette, *Man. Exeg.*, 1, 1, p. 186.

[2]) Sieffert, *Ueber den Ursprung des ersten, Ev.*, p. 117 e seg.

[3]) Confr. De Wette, 1, 1, p. 189.

[4]) Così Schulz, *Ueber das Abendmahl*, p. 313 e seg., Schuckenborger. *Ueber den Ursprung*, pag. 35.

[5]) Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, p. 182, 196 e seg. Olshausen su questo passo, e gli autori citati nella nota precedente.

Digitized by Google

in Marco nei discorsi contro i Farisei e che è ripetuto da Luca medesimo senza particolare occasione e più brevemente nello stesso discorso. Non è così dei discorsi che Luca riferisce al primo banchetto dei Farisei. Qui non solamente Gesù parla a prima giunta della *rapacità* ἁρπαγῆ, della *malizia* πονηρία colle quali i Farisei riempiono i loro piatti e infligge loro il titolo *d'insensati* ἄφρονες, ma ancora egli prorompe contro di loro e contro i dottori della legge in una serie di *maledizioni* οὐαί, e li minaccia d'un castigo per tutto il sangue ch'essi ed i loro simili versarono ab antico. Benchè non sia ad attendersi una urbanità attica da un dottore giudeo, pur nondimeno simili discorsi pronunziati a tavola e contro i convitati, dovettero sembrare, anche giudicati alla stregua orientale, la più grossolana violazione del diritto d'ospitalità. Schleiermacher ebbe finezza bastante per accorgersene; e però suppose che il banchetto avesse avuto luogo tranquillamente; e che solo, terminato il banchetto, trovandosi Gesù nuovamente di fuori, l'ospite esprimesse il suo stupore nel vedere Gesù ed i suoi discepoli omettere l'abluzione: al che Gesù avrebbe replicato con quella vivacità che si conosce [1]). Ma il supporre che lo scrittore non abbia inteso di descrivere il convito e ciò che vi accadde, e ne abbia fatto cenno soltanto a motivo della connessione dei fatti, la è un'ipotesi avventata; e quando si legge « *Egli* (Gesù) *andò e si mise a tavola; il fariseo vedendo che egli non s' era prima lavato si maravigliò, e il Signore gli disse:* εἰσελθὼν δὲ ἀνέπεσεν. ὁ δὲ Φαρισαῖος ἰδὼν ἐθαύμασεν, ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη . . . εἶπε δὲ ὁ Κύριος πρὸς αὐτόν, è assolutamente impossibile l'intercalare fra queste proposizioni il tempo del banchetto. Nell'intenzione del narratore, la parola *maravigliò* ἐθαύμασεν collegasi all'altra: *si mise a tavola* ἀνέπεσεν non meno immediatamente di quello che l'εἶπεν (disse) colleghisi all'ἐθαύμασεν. Ma ciò, come abbiam detto, non può stare, a meno che Gesù non abbia violato nel modo più grossolano tutte le convenienze; è forza quindi cessare dal magnificare il posto che occupa questo discorso in Luca, e piuttosto cercar il come egli abbia potuto collocarlo in luogo così sconveniente. Ciò risulterà dallo esame comparativo del modo con cui gli altri due sinottici riferiscono lo scandalo che suscitò tra i Farisei l'omissione della abluzione da parte di Gesù e della sua scuola; scandalo al quale essi uniscono discorsi differenti da quei di Luca e da noi esaminati più sopra. In Matteo (13, 1 seg.) gli *scribi*, γραμματεῖς, e i *farisei*, φαρισαῖοι, vengono da Gerusa-

[1]) L. c., p. 180 e seg.

Digitized by Google

lemme a dimandare a Gesù il perchè i suoi discepoli non osservino il costume di lavarsi prima di mettersi a tavola; cosa che, a quanto qui sembrerebbe, essi hanno appresa solo per fama. In Marco (7, 1 e seg.) invece, vedono essi stessi (ἰδόντες) alcuni discepoli di Gesù mangiare senza lavarsi le mani e ne muovono loro osservazione. Finalmente in Luca Gesù medesimo pranza, come si è detto, in casa di un fariseo e mostra in questa circostanza di omettere l'ablu-zione. Quest' è evidentemente una gradazione: sentir dire, vedere, e condividere il pasto. Resta solo a chiedere in qual senso la gra-dazione siasi formata. Discendendo da Luca a Matteo o risalendo da Matteo a Luca? Coloro che adottano la più recente critica intorno al primo evangelo non mancheranno di sostenere la prima ipotesi, che cioè la notizia della scena primitiva che era il convito, andasse perduta nella tradizione e per conseguenza non si trovi più in Matteo. Ma oltre che non è credibile che i discorsi in questione sieno stati tenuti a tavola, non è nello spirito della leggenda il lasciare perdere una particolarità così drammatica qual è un convito, volta ch'ella se ne sia impadronita; lungi da ciò essa lo inventerà se n'è il caso. In quella guisa che è tendenza generale della leggenda il trasformare le astra-zioni in realtà, così ella trasforma il mediato in immediato, il semplice relatore in astante, lo spettatore in attore; e siccome lo scandalo che i Farisei si facevano di Gesù riferivasi tra l' altre cose a usanze da tavola, nulla di più naturale che la leggenda rappresentasse il luogo e l' occasione in cui questo scandalo erasi manifestato e a tal uopo supponesse inviti indirizzati dai Farisei a Gesù, inviti di cui è strano che il solo Luca faccia menzione, e che gli altri due sinottici non dicano assolutamente nulla. Ciò dà a sospettare anche sull'altro con-vito farisaico; e noi troviamo qui di nuovo che Luca si compiace a creare o a raccogliere quadri che meglio gli sembrino convenire ai discorsi di Gesù trasmessi dalla tradizione; processo ben più lontano dalla verità istorica che nol sia quello di Matteo il quale, senza nulla aggiungere del proprio, cerca soltanto riavvicinare discorsi pronun-ciati in tempi diversi.

La gradazione di cui è qui parola, in ragione del rapporto che i sinottici hanno ordinariamente tra loro, vuol essere concepita nel modo che segue: Marco che evidentemente ha avuto in questo racconto sott' occhio quel di Matteo, vi ha introdotto l'espressione dram-matica *avendo veduto* ἰδόντες mentre Luca, indipendentemente dall'uno e dall' altro, ha aggiunto un convito δεῖπνον sia ch' ei ne avesse sen-

Digitized by Google

tore da una tradizione più estesa, sia che lo inventasse la sua immaginazione più attiva. Oltre questa collocazione non istorica, le proposizioni medesime sembrano svisate in parte da Luca (11, 39-41-49) e la frase intercalata dall' *uomo di legge* νομικός: *Maestro dicendo questo, tu offendi anche noi*, διδάσκαλε, ταῦτα λέγων καὶ ἡμᾶς ὑβρίζεις (11, 45), rassomiglia troppo ad una transazione fatta espressamente per passare dai discorsi contro i Farisei ai discorsi contro i dottori della Scrittura [1]). Il versetto 35 di questo discorso fu in ispecial modo oggetto di lunghe discussioni. Ivi Gesù minaccia i suoi contemporanei che tutto il sangue innocente versato da Abele fino a Zaccaria figlio di Barachia ucciso nel santuario ricadrà sulle loro teste. Siccome lo Zaccaria di cui si narra questa fine (2 Paralip. 24, 20 seg.), era figlio non di Barachia ma di Giojada, e, per contrario, uno Zaccaria figlio di Baruch avea incontrato una morte simile nella guerra de' Giudei contro i Romani [2]); sembrando strano che Gesù additasse siccome l' ultimo un assassinio commesso 850 anni prima di lui, si credette trovare nel versetto 35 dapprima una profezia, poi una confusione dell' uccisione del primo con quella del secondo Zaccaria, e s' invocò quest' ultimo argomento per dimostrare, in unione con altri ragionamenti, la posteriorità della redazione del primo evangelo [3]). Tuttavia potrebbe darsi benissimo che lo Zaccaria, figlio di Giojada, sgozzato, secondo i Paralipomeni, sia stato confuso col profeta dello stesso nome, che era un figlio di Barachia [4]) (Zach., 1. 1, LXX; Baruch, in Giuseppe, non è lo stesso nome di Barachia); errore tanto più ammissibile, in quanto che se ne trova esempio in un Targum, ov' è detto che lo Zaccaria sgozzato era figlio di Jddo, con un evidente confusione collo Zaccaria profeta, il quale era pronipote di Jddo [5]). L' assassinio di un profeta, riferito da Geremia (26, 23), è senza dubbio posteriore all' assassinio di Zaccaria: ma, nell' ordine dei libri canonici, il libro di Geremia viene assai prima dei Paralipomeni. Ora il contrapporre al primo assassinio raccontato nel primo libro canonico un assassinio raccontato

[1]) Confrontisi De Wette. *Man. Exeg.* 1, 1, p. 189, 1, 2, p. 67, 76.

[2]) Joseph *B. j.* 4, 5, 4.

[3]) Eichorn, *Einleitung in das. N. T.* 1, p. 510 e seg.; Hug, *Einl. in das N. T.*, 2 p. 10 seg.; Credner, *Einl.*, 1, p. 207.

[4]) Vedasi Theile, su Zaccaria figlio di Barachia in *Wieners' und Engelherdt's neues Krit. Journal*, 2 p., 401 seg.; De Wette, su questo passo.

[5]) *Targum Thren.*, 2, 20; in Wetstein p. 491.

Digitized by Google

nell'ultimo libro del canone era un modo di parlare in tutto conforme allo stile ebraico [1]).

Fra i discorsi di Gesù che Matteo riferisce, noi abbiamo oramai esaminati e confrontati coi passi parallelli tutti quelli che, o non si erano precedentemente presentati, o non si presenteranno in appresso, sia quando prenderemo ad esame gli avvenimenti particolari del ministero pubblico di Gesù, sia quando tratterremo della passione.

Parrebbe che a completare lo esame si dovessero da noi considerare egualmente a parte le combinazioni in cui gli altri due sinottici danno i discorsi di Gesù, e partire da questo punto per confrontarli cogli altri passi parallelli di Matteo. Ma noi abbiamo già dato uno sguardo comparativo ai discorsi più notevoli di Luca e di Marco; e passate in rassegna le parabole che sono particolari a questi due evangelisti. Quanto agli altri discorsi ch' essi hanno di più, o noi li troveremo più tardi, o le discussioni nelle quali siamo entrati finora bastano per farli apprezzare; e però a questo ci limitiamo [2]).

[1]) Confrontisi De Wette su questo passo.

[2]) Le note critiche di questo capitolo si troveranno insieme a quelle del capitolo settimo.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO SETTIMO.

DISCORSI DI GESU' NEL SUO QUARTO EVANGELO.

§ 78.

Conversazione di Gesù con Nicodemo.

Il primo brano notevole che il vangelo di Giovanni ci riferisca è la conversazione di Gesù con Nicodemo (3, 1-21). Più sopra l'evangelista (2, 23-25) avea narrato come, durante la prima festa di Pasqua visitata da Gesù dopo il cominciamento della sua vita pubblica, *i segni* σημεῖα da lui operati avessero indotte molte persone a credere in lui, ma egli non si fosse confidato loro, perchè li penetrava, vale a dire senza dubbio, perchè conosceva l' incertezza e l' impurità della loro fede. Quale esempio non solo degli aderenti che Gesù sin d'allora acquistossi, ma benanco della prudenza con cui egli procedeva nello esaminarli e nel riceverli, il quarto evangelo narra in modo particolareggiato come Nicodemo *capo giudeo* ἄρχων appartenente alla setta farisaica siasi rivolto a lui e come Gesù lo abbia trattato.

Il vangelo di Giovanni è il solo che parli di questo Nicodemo, il quale figura (7, 50. seg.) come difensore di Gesù in quanto almeno egli non vuole che lo si condanni senza ascoltarlo, e divide (19, 39) con Giuseppe d' Arimatea la cura della sepoltura di Gesù. La critica moderna ha trovato (e a ragione) strano che Matteo, e con lui gli

Digitized by Google

altri sinottici non pronuncino nemmeno una volta il nome di questo partigiano ragguardevole di Gesù; silenzio che ci obbliga ad attingere al quarto evangelo tutto ciò che sappiamo di lui: e sì che la posizione particolare di Nicodemo rispetto a Gesù e la parte avuta nel di lui seppellimento, non avrebbero dovuto essere meno note a Matteo che a Giovanni. Si annoverò quindi immediatamente questo argomento fra gli altri volti a provare che il primo evangelo è opera non dell'apostolo Matteo, ma d'una tradizione d'assai posteriore [1]). Fatto sta che dee recar meraviglia come neppure il fondo comune della leggenda cristiana primitiva, d'onde provennero i sinottici, non abbia conservato alcun ricordo di Nicodemo. Essa ha consegnato nei suoi libri con una pietà commovente i nomi di tutti gli altri che concorsero a rendere gli estremi onori al maestro messo a morte, i nomi d'un Giuseppe d'Arimatea e delle due Marie (Matt., 27, 57-61 e passi paralleli); or com'è che nessuno dei monumenti trasmessi fino a noi abbia conservato la memoria di questo Nicodemo, il quale essendo andato a visitare Gesù di notte, ed avendo levata la voce in sua difesa, erasi distinto in modo speciale fra coloro che avean preso parte alla sua tumulazione? Si ammetterà che il nome dell'uomo che erasi in realtà siffattamente segnalato, sia pur nondimeno scomparso, senza lasciar tracce, della tradizione evangelica ordinaria? Ciò è difficile a comprendersi tanto da non essere fuori del caso il cercare se non sia più probabile l'opposto, e se, anche senza l'esistenza di simili rapporti fra Gesù e Nicodemo, la leggenda non avrebbe potuto formarseli di suo capo e trasmetterli al redattore del quarto evangelo.

In Giovanni (12, 42) viene esplicitamente accennato che anche *molti dei principali* ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ credettero in Gesù, ma non lo vollero confessare per tema del bando farisaico, preferendo così falsamente la *gloria degli uomini* δόξα τῶν ἀνθρώπων alla *gloria di Dio* δόξα τοῦ θεοῦ [2]). Ora, che, sul finire della carriera publica di Gesù, *molti,*

[1]) Schutz, *Ueber das Abendmahl*, p. 321.

[2]) Questa « credenza secreta » deve certamente tornare assai a grado ad un interprete come il dottor Paulus, perchè essa « getta luce su alcuni incidenti della vita di Gesù, le cui cause non appajono altrimenti manifeste » (*Leb. Jesu*, 1, 6, pag. 141), vale a dire, perchè anche Paulus al pari di Bahrdt e Venturini, ma solo un po' meno apertamente, vuol ricorrere a simili segrete influenze come a *Deos ex machina* per ispiegare una parte del maraviglioso nella vita di Gesù (la storia della trasfigurazione, il soggiorno in terra dopo la risurrezione, ecc.).

Digitized by Google

ottimati abbiano realmente creduto in lui, foss'anche solo in segreto, la è cosa non molto verosimile; non trovandosene traccia alcuna nella Storia degli Apostoli; e che il consiglio di Gamaliele (Act. Ap. 5, 34 seg). non derivasse positivamente da un sentimento favorevole alla causa di Gesù, sembra abbastanza provato dal di lui scolaro Saulus. Gli stessi Evangelisti sinottici fanno dire esplicitamente a Gesù che il segreto della sua dignità messiaca si è manifestato soltanto ai *piccoli fanciulli,* νηπιοις ed è rimasto nascosto ai *savii e agli intendenti* σοφοῖς καὶ συνετοῖς (Matt., 11, 23; Luc., 10, 21); e citano fra i discepoli di Gesù appartenenti alla classe dominante il solo Giuseppe d'Arimatea. Ma come mai, se Gesù non aveva incontrato seguaci fra gli ottimati, potè la cosa venir in appresso rappresentata nel modo da noi accennato più sopra? In Giov., 7, 48 seg., noi leggiamo come i Farisei abbiano cercato di denigrare Gesù coll'osservazione che nessuno dei *principali nè degli ottimati,* ἐκ τῶν ἀρχόντων ἢ ἐκ τῶν Φαρισαίων, ma solo la *moltitudine* ὄχλος ignorante credeva in lui; ed anco più tardi gli avversari del Cristianesimo, come Celso, insistettero in modo speciale sull'aver Gesù avuto a scolari ἐπιῤῥήτους ἀνθρώπους, τελώνας καὶ ναύτας τοὺς πονηροτάτους [1]). Questa osservazione era una spina alla coscienza della prima Comunità Cristiana: e se, fino a quando essa constò realmente di soli uomini del popolo, potevano questi aver motivo a tranquillizzarsi nella riflessione sui detti di Gesù che chiamava beati i *poveri* e gli *ignoranti* πτωχοὺς e νηπίους: quando invece in essa passarono uomini di certa condizione e coltura, dovette sorgere in questi naturalmente il pensiero che, fino dai tempi di Gesù, uomini loro simili si fossero accostati a lui. Ma nulla di ciò conoscevasi: naturale, si rispose, perchè il timore dei propri colleghi ed eguali di casta li avrà indotti a tener segreti i propri rapporti con Gesù; e con ciò si spalancarono le porte a quanti ottimati volevasi fossero stati segreti fautori di Gesù (Giov. 12, 42). Or come potevano essi, senz'esser notati, abboccarsi con Gesù? Fra l'ombre della notte si rispose: e da ciò si ebbe la scena dei convegni notturni di questi uomini con Gesù ἐλθόντες πρὸς τὸν Ἰησοῦν νυκτός (19, 39). Ora però bisognava realmente introdurre nella scena notturna anche un rappresentante di questa classe di seguaci di Gesù; al che potè essere prescelto Giuseppe d'Arimatea il quale viveva nella tradizione sinottica; ma da un lato la di lui imagine esisteva già precisata, dall'altro l'interesse della leggenda

[1]) Orig. c. Cels., 1, 62.

Digitized by Google

la portava a nominare più d'uno fra gli ottimati seguaci di Gesù laonde si formò una nuova figura, il cui greco nome Νικόδημος sembra già accennare ad uno dei rappresentanti della classe predominante [1]). Il perchè poi un tale sviluppo della leggenda appaja soltanto nel quarto evangelo, spiegasi in parte colla posteriorità generalmente ammessa della redazione di questo, in parte coll'osservazione che nel circolo evidentemente più colto ond'esso ebbe origine, la limitazione dei primi seguaci di Gesù al basso popolo dovette incontrare maggior ripugnanza, che non nei circoli ove formossi la tradizione sinottica. E con ciò il rimprovero che la più recente critica muove al primo Vangelo per il suo silenzio intorno a Nicodemo, viene a ritorcersi contro il quarto vangelo e contro i suoi racconti relativi a questo personaggio.

Pur nondimeno, non deesi da ciò dedurre verun giudizio preconcetto contro il susseguente colloquio, che forma l'oggetto principale del nostro esame. Esso potrebbe benissimo nella sostanza esser vero: Gesù potrebbe averlo tenuto con uno de'suoi seguaci del popolo, e il quarto Evangelista aver introdotta la sola variazione dello attribuire ad un ottimate la parte di interlocutore. Così pure noi non vogliamo, coll'autore dei *Probabilien*, trovar imbarazzante il principio del discorso di Nicodemo, nè disconoscere, come fa il medesimo, la connessione fra questo discorso e la risposta di Gesù [2]).

La nascita novella γεννηθῆναι ἄνωθεν che Gesù esige qual condizione per entrare nel regno dei cieli non è essenzialmente differente dalla frase dei sinottici. *Pentitevi poichè il regno dei cieli s'avvicina* μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. L'imagine della novella nascita, della nuova creazione, era famigliarissima ai Giudei, sopratutto quando volevasi esprimere la trasformazione d'un uomo che lasciava il culto degli idoli per il culto di Jehovah. Solevasi dire d'Abramo che, nel suo pas-

[1]) Si pensi solo ai nomi affini Nicolao e Nicolaiti.

[2]) *Probab.*, pag. 44. Ciò non toglie però che Bretschneider abbia ragione, quando si oppone a Kuinöl, il quale cerca stabilire la connessione nei discorsi specialmente di Giovanni col suppor l' omissione di frasi e proposizioni intermedie; e Lücke medesimo confessa (1, pag. 446) che quand'anco fra due proposizioni di Gesù, immediatamente unite in Giovanni, potesse mancar qualche cosa, pure l' evangelista raffiguravasi realmente quelle due proposizioni in una connessione immediata, fra cui tocca all'interprete lo stabilire la transazione. Fatto sta che nei disconsi del quarto vangelo (tranne le eccezioni di cui si parlerà al § 81) il nesso non manca mai interamente, quand'anco talora esso sia assai stiracchiato.

Digitized by Google

saggio ammesso dai Giudei, dal servizio degli idoli all'adorazione del vero Dio egli fosse divenuto una nuova creatura (בריה חדשה) [1]) e, nella stessa guisa il proselito era paragonato ad un fanciullo neonato perchè egli abbandonava tutte le condizioni della sua esistenza precedente [2]). Questo modo di dire era sin d' allora in voga fra i Giudei: e lo prova la sicurezza con cui Paolo (2, Cor., 5, 17; Gal., 6, 15) applica, senza che gli sembri d'uopo d' altre spiegazioni, la locuzione: *creazione nuova* καινὴ κτίσις, a coloro che si diedero veramente a Cristo. Se pertanto Gesù esigeva anche dai Giudei, qual condizione della loro ammissione nel regno messiaco, la *nascita novella* γεννηθῆναι ἄνωθεν ond' essi facevano un attributo dei pagani convertiti al culto di Jehovah, Nicodemo poteva meravigliarsi di questa esigenza; poichè l'Israelita, in quanto Israelita, credeva avere su questo regno un diritto senza condizione: e però si volle realmente scorgere questo senso nella domanda di Nicodemo versetto 4 [3]). Ma egli già non chiede: *Come di' tu che un giudeo od un figlio di Abramo è costretto a nascer di nuovo?* ciò che bensì lo sorprende si è che Gesù sembri supporre che un uomo, ed un *uomo in età* γέρων ὤν, possa *rientrare nel ventre di sua madre e nascere di nuovo,* εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι. Quindi egli si maraviglia non già che si attribuisca ad un Giudeo il rinascimento spirituale, ma che si attribuisca ad un uomo un rinascimento corporeo. Ora come mai un Orientale, che dovea essere uso al linguggio figurato in generale, come mai un Giudeo a cui l'idea della nuova nascita dovea essere particolarmente famigliare, come mai un maestro d'Israele, διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ, del quale non si può dire come degli Apostoli (per esempio in Matteo, 15, 15 e seg., 16, 7) che ei potesse fraintendere il linguaggio metaforico per mancanza di coltura, — come mai, diciamo, Nicodemo ha egli potuto intendere in senso proprio l'espressione della nuova nascita? Di ciò in ogni tempo si maravigliarono assai gli interpreti dei campi più opposti, come d'altronde mostrò di maravigliarsene Gesù medesimo (v. 10).

E però gli uni suppongono avere il fariseo benissimo compreso Gesù, ma aver voluto soltanto colla sua domanda assicurarsi se Gesù

[1]) *Bereschit, R.* sect. 39 e seg. 38, 2; *Bammidbar R. s.*, 11, f. 211, 2; *Tanchuma f.* 5, 2, in Schöttgen, 1, pag. 704. Qualcosa di simile di Mosè, *Schemot, R.*, ibid.

[2]) *Jenamoth f.* 62, 1, 92, 1, in Lightfoot, pag. 984.

[3]) Così Knapp, *Comm. in colloq. Christi cum Nicod.*, su questo passo.

Digitized by Google

sapesse anche trasformare in idee chiare una proposizione figurata [1]); ma il fatto sta che Gesù lo trattò non da uomo *che fingeva* ma da uomo *che ignorava veramente*, οὐ γινώσκοντα (v. 10). Gli altri ritorcono la domanda nel modo che segue: tu non puoi già intendere nel senso materiale ciò che dici, chè sarebbe impossibile; come dunque si deve intenderlo [2])? Ma lungi da ciò la domanda significa all'opposto: Io non posso intendere ciò che tu dici se non nel senso d'un rinascimento corporeo; ora come mai un tal rinascimento è possibile? Sussiste quindi la sorpresa destata da una simile ignoranza del dottore giudeo, sorpresa che deve accrescersi viepiù quando si vede, anche dopo la spiegazione svolta da Gesù (v. 5-8), il quale dice che la nuova nascita da lui richiesta è una nascita spirituale, γεννηθῆναι ἐκ τοῦ πνεύματος, Nicodemo restarsene allo stesso punto di prima, e con mente più ottusa che mai chiedere, come se non avesse dato ascolto alla spiegazione di Gesù: *Come può essere questo?* πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι. Questa ultima difficoltà aggrava talmente Lücke che, contro il suo solito tatto esegetico, fa ciò che altri interpreti aveano già fatto per il principio del dialogo; vale a dire suppone che sia la necessità asserita da Gesù del rinascimento anche per gli Israeliti quella che Nicodemo non riesce a comprendere. Ma, se ciò fosse, la domanda di Nicodemo dovrebbe essere relativa alla necessità non alla possibilità, ed invece di domandare: Come mai può essere ciò? egli dovrebbe domandare: Come deve essere ciò? Se dunque l'errore incomprensibile d'un dottore giudeo sussiste, il nostro stupore si muterà in un sospetto assai preciso, tosto che scorgeremo nel narratore un interesse a presentare ed a descrivere l'uomo che qui si intratteneva con Gesù come più semplice di quel che fosse realmente. — Rammentisi anzitutto l'interesse generale che ogni narrazione annette ai contrasti, onde il narratore, quando dee riferire un dialogo in cui l'uno ammaestra e l'altro è ammaestrato, è facilmente indotto a presentare in questo dialogo una opposizione fra la saggezza dell'uno e la semplicità dell'altro. Arrogi quale soddisfazione dovesse essere per un cuore cristiano di quell'epoca il collocare un maestro d'Israele, διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ, nella posizione d'uomo inintelligente allato al dottore dei Cristiani. Infine, come bentosto vedremo più davvicino, egli è sistema costante del quarto vangelo il formare nelle conversazioni di Gesù il nodo e lo sviluppo

[1]) Paulus, *Comm.*, 4, p. 183. *L. J.*, 1. a., p. 176.
[2]) Lücke e Tholuck su questo passo.

Digitized by Google

della discussione, facendo intendere materialmente dagl'interlocutori i discorsi figurati che Gesù intendeva in senso spirituale.

Rispondendo alla seconda domanda di Nicodemo, Gesù parla pressochè completamente il linguaggio del Prologo di Giovanni (v.11-13) [1]). Da ciò la questione se l'evangelista abbia tolto a Gesù questo modo di parlare, o se invece gli abbia prestato il proprio. Precedenti ricerche [2]) ci hanno fatto decidere in favore di questa seconda ipotesi. Ma ciò immediatamente non concerne che la forma; quanto al fondo l'analogia con idee di Filone non basta per poter concludere [3]) che l'autore abbia messo in bocca di Gesù la sua dottrina alessandrina sul Verbo; poichè, da un lato le espressioni; *ciò che noi sappiamo, lo diciamo*, ecc., ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν, κ. τ. λ. e *nessuno è salito al cielo*, ecc., οὐδεὶς ἀναβέβηκεν, κ. τ. λ. trovano un analogia nell'espressione di Matteo; *nessuno conosce il Padre*, ecc., οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα κ. τ. λ., (11-27) e, d'altro lato lo stesso Apostolo Paolo, come si è veduto più sopra, ha anch'egli delle nozioni sulla preesistenza celeste del Messia, che qui viene supposta.

Ai versi 11 e 13 Gesù passa dalle *cose* più facili *della terra*, ἐπιγεία, ossia dalle comunicazioni intorno al rinascimento, alle cose più difficili *del cielo*, ἐπουράνια, ossia all'annuncio della destinazione del Messia ad una morte espiatoria. Il figlio dell' uomo, egli dice, deve *essere innalzato*, ὑψωθῆναι, ciò che nel linguaggio di Giovanni significa la morte sulla croce, alludendosi all'elevazione in segno di glorificazione. Siffatta elevazione è paragonata a quella del serpente di bronzo (4 Mos., 21, 8, 9) e deve produrre il medesimo effetto salutare.

Qui varie domande si presentano: è credibile che Gesù fin d'allora, sul principio della sua vita pubblica, abbia preveduto non solo la sua

[1]) 3. 11: *Noi attestiamo di ciò che abbiamo veduto e voi non ricevete la nostra testimonianza.* 13: *nessuno è salito al cielo, se non colui che è disceso dal cielo, cioè, il figliuolo dell'uomo che è nel cielo.* 3, 11: ὃ ἑωράκαμεν, μαρτυροῦμεν· καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. 13: καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.

1, 18: *Nessuno vide mai Iddio; il figliuolo unico, che è nel seno del Padre, lo ha fatto conoscere.* 11:... *ed i suoi non lo hanno ricevuto*, 1, 18: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. 11:... καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

[2]) Vedi sopra, § 46.

[3]) Come fa l'autore dei Probabilia, § 46.

Digitized by Google

morte violenta, ma eziandio la forma particolare di questa morte sulla croce, e che, molto tempo prima d'istruire i suoi discepoli su questo punto, egli ne abbia fatto particolare comunicazione ad un fariseo? Si può trovar conforme alla saggezza che presiedeva all'insegnamento di Gesù, l'aver egli scelto precisamente Nicodemo per comunicazione siffatta? Lücke medesimo [1], sotto forma d'obbiezione, domandasi il perchè, mentre Nicodemo non intendeva le cose più facili, Gesù lo tormentasse con cose più difficili e precisamente col mistero della morte del Messia che era ancora sì lontana. E a ciò egli risponde che era perfettamente conforme alla saggezza di Gesù il manifestare, al più presto possibile, i patimenti che Dio gl'imponeva, perchè nulla era di ciò più adatto ad abbattere le false speranze sensuali. — Ma più i suoi contemporanei, appunto a motivo delle loro speranze sensuali, erano lontani dal pensare alla morte del Messia, e più Gesù, se realmente voleva divulgare questo pensiero, dovea esprimerlo con chiarezza e precisione, invece di ravvolgerlo in una metafora enigmatica, senza neppure esser certo che Nicodemo la comprendesse. Nicodemo, risponde Lücke, era una mente aperta all'istruzione, dalla quale si poteva pur attendere qualche cosa; ma egli, appunto in questo colloquio, col non comprendere le *cose della terra*, erasi mostrato meno atto a comprendere le *cose del cielo:* e infatti Gesù stesso (v. 12) disperò di fargliele comprendere. Collo aggiungere, osserva da ultimo Lücke, a dottrine facili che non erano state comprese, dottrine più difficili e meno intelleggibili, Gesù volle stimolare le menti, ridestarne l'attenzione, e indurle viemaggiormente a meditare. Ma gli esempi di un simile metodo di Gesù, che Lücke adduce, sono tratti esclusivamente dal quarto vangelo, del quale appunto domandasi se in questo luogo esso riproduca giustamente il metodo istruttivo di Gesù: siam quindi in un circolo vizioso. Un simile procedere dal canto di Gesù fu da noi già riscontrato nel racconto del suo colloquio colla Samaritana; ma fin d'allora abbiam dovuto dire che questo sopracaricare una debole mente di enigmi sopra enigmi, era contrario alle savie massime pedagogiche, che il medesimo Evangelo, 16, 12, pone in bocca a Gesù. Il presentare a un individuo che non riesce a comprendere la nota metafora della nuova nascita il confronto inudito del Messia col serpente di bronzo, il farne l'induzione della sua morte e il riunire immediatamente queste idee colle idee guidaiche — tutto questo, diciamo, non chiamasi stimolare la

[1] L. c., pag. 476.

Digitized by Google

mente, ma gettarla nella confusione [1]). Ben diversamente procede Gesù nei tre primi vangeli; quando ivi è detto che i discepoli non comprendono, Gesù, a meno che non si interrompa completamente o i redattori accumulino discorsi figurati con un ravvicinamento evidentemente non istorico, s'arresta con una costanza veramente pedagogica sul punto difficile, fino a che lo abbia rischiarato, e solo allora egli giunge, sempre passo passo, ad istruzioni ulteriori (per esempio Matteo 15, 10 e seg.; 56 e seg.; 15, 16. 16, 8 e seg. [2]). È questo il metodo d'un saggio maestro; per lo contrario il metodo che balza da una cosa all'altra, che aggrava la mente e la tende oltre misura, metodo con cui il quarto vangelo fa parlare Gesù, non può spiegarsi altrimenti che coll' interesse d'uno scrittore, il quale crede di rendere maggiore e più efficace il contrasto fra la saggezza del maestro e la limitatezza di mente dell' allievo, facendo che questi risponda con domande da scemo alle cose più facili, e quegli parta di là per accumulare ciò che havvi di più difficile, tanto da fargli perdere in tal guisa ogni facoltà del pensare.

Dal versetto 16 in poi, quegli stessi fra i commentatori che d'ordinario la pretendono in queste materie non credono più neppur essi che Gesù possa avere parlato nel modo che l'evangelista riferisce; e ciò non solamente Paolo, ma eziandio Olshausen spiega, esponendone accuratamente le ragioni. Infatti da quel punto scompare ogni

[1]) Confr. Bretschneider, l. c.

[2]) De Wette cita come esempi d'un tal modo d'istruzione di Gesù nei vangeli sinottici: Matteo, 19, 21; 20, 22 e seg. Ma questi due casi sono di ben altra natura da quelli che, in Giovanni, formano difficoltà. In quest'ultimo si tratta d'un difetto di intelligenza innanzi al quale Gesù, cosa strana, invece di rendersi intelligibile ad un debole ingegno, si alzerebbe ad un' altezza, ove è ancor più difficile il seguirlo. Nei sinottici invece si tratta d'una troppo alta stima che da un lato il giovane ricco, dall' altro i figli di Zebedeo, fanno della loro importanza per la causa di Gesù, sentimento che Gesù abbatte ben tosto, a piena ragione, col repentino contrasto di esigenze più elevate. Il modo di procedere di Gesù, nella conversazione con Nicodemo, non potrebbe confrontarsi cogli esempi presi dai sinottici se non nel caso in cui Nicodemo avesse troppo vantata la propria penetrazione, come il giovane ricco ed i due figli di Zebedeo avevano vantato i loro servigi, ed in cui Gesù lo avesse convinto della sua ignoranza lanciandosi di subito verso regioni superiori.

Digitized by Google

rapporto particolare tra il discorso e Nicodemo, e comincia una esposizione generale della predestinazione del figlio dell'uomo a benedire il mondo e degli effetti dell'incredulità, che annulla i frutti di questa benedizione; pensieri in parte espressi sotto una forma la quale ora sembra una reminiscenza del Prologo dell'evangelista, ora presenta analogie sorprendenti coi passi della prima lettera di Giovanni [1]. Specialmente l'espressione *figlio unico*, ὁ μονογενὴς υἱός, che a varie riprese (v. 16 e 18) è posta in bocca a Gesù, a designare la di lui persona, non gli viene in verun'altra parte attribuita neppure nel quarto vangelo; ma essa appare tanto più positivamente una espressione favorita dell'evangelista (1, 14. 18) e dell'autore delle Lettere (1 Giov. 4, 9). Oltre ciò, molte cose vengono in seguito presentate come già avvenute, mentre al tempo del Prologo, non lo erano ancora: e quand'anche la parola *egli diede*, ἔδωκεν, (v. 16) significasse non già la destinazione alla morte, ma la missione nel mondo, l'espressione *gli uomini hanno amato le tenebre*, ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι τὸ σκότος, e quell'altra: *le loro opere erano malvagie*, ἦν πονηρὰ αὐτῶν τὰ ἔργα, (v. 19) sono, come osserva anche Lücke, tali da non potersi adoperare se non in quanto il trionfo delle tenebre si fosse realizzato colla repulsa e colla morte di Gesù; laonde esse appartengono al punto di vista dell'evangelista che scriveva posteriormente, non a quello di Gesù posto sul limitare della sua vita pubblica. Inoltre tutto questo preteso discorso di Gesù, con la terza persona continuamente impiegata a designarlo, con i termini dogmatici di *figlio unico*, μονογενὴς, *di luce* φῶς, ecc., sotto i quali Gesù vi è considerato, col cenno generale della crisi

[1]) 3, 19: E questa condanna si è che la luce è venuta nel mondo, e che gli uomini preferirono le tenebre alla luce: Αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς, 3, 16: Poichè Iddio ha tanto amato il mondo che ha dato il suo unico figliuolo, acciocchè chiunque crede in lui non perisca, ma viva eternamente: οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν, μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. 1, 9: Quegli era la vera luce che è venuta nel mondo per illuminare tutti gli uomini. 5: Ora la luce splende nelle tenebre, e le tenebre non l'hanno ricevuta: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, τὸ φωτίζον πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. 1. Giov, 4, 9: Ciò che manifesta l'amore di Dio per noi, si è ch'egli ha mandato il suo figliuolo nel mondo, acciocchè noi viviamo per lui: ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.

Digitized by Google

prodotta dalla venuta di Gesù e del risultato della crisi; tutto questo discorso, diciamo, è troppo particolareggiato, è troppo obbiettivo, vale a dire porta troppo poco l'impronta di Gesù, perchè noi possiamo credere che siano veramente sue parole. Gesù, non poteva così esprimersi sulla propria sorte; solo il poteva una terza persona. — Vediamo qui dunque ripetersi un caso già da noi esaminato relativamente al Battista: Gesù non può aver la parola che fino al verso 16: da questo in avanti, è forza ammettere che l'evangelista intercali le proprie riflessioni dogmatiche [1]). Ma tanto qui quanto nel passo relativo a Giovanni Battista, non si trova, nel testo, alcuna traccia di tale cangiamento: chè anzi la particella *perciocchè*, γάρ, (v. 16) la quale serve di congiunzione, sembra designare una continuazione dello stesso discorso; ora, uno scrittore, ed in particolare l'autore del quarto vangelo (confrontisi 7, 39; 11, 51 e seg.; 12, 16; 33, 37 e seg.), non interpola così le sue proprie osservazioni; e' sarebbe un voler cagionare malintesi a bella posta [2]). Se dunque resta simultaneamente certo che l'evangelista attribuisce, cominciando dal ver. 16, la parola a Gesù, e che tuttavia Gesù non può aver parlato a quel modo, — noi non potremo neppur qui accontentarci alla mezza misura di Lücke, il quale, pure ammettendo che dal verso citato in avanti continui a parlare Gesù, fa qui intervenire, più forte di prima, la mano dell' E-

[1]) Così Paulus ed Olshausen su questo passo.

[2]) Tholuck (*Glaubwürdigkeit*, p. 335) addita come esempi d'una tale fusione insensibile d' un discorso estraneo citato, col discorso proprio dello scrittore Gal., 2, 14 e seg., Eusebio, *H. E.*, 3, 1. 39 e Gerolamo, *Comm. su Jes.*, 53. Ma una lettera, un commentario, un libro storico in cui la critica ed il ragionamento intervengono, sono qualche cosa di differente da un racconto storico quali sono gli evangeli. Nelle opere della prima specie, il lettore crede sentire ragionare l' autore, e quindi, ogni qual volta un discorso estraneo è intercalato, egli deve essere preparato, alla minima sospensione, a vedere l' autore stesso riprendere la parola. Ben altrimenti è d' uno scritto come il quarto vangelo. Il Prologo solo è di ragionamento: laonde è affatto naturale che dopo la breve citazione d'un discorso estraneo, versetto 15, l'autore riprenda senz'altro la parola al versetto 16. Volta però ch' egli si è dato alla narrazione, il cui scopo è il riprodurre le cose avvenute e dette, si deve necessariamente considerare ogni discorso che si colleghi al discorso di un altro senza manifesta distinzione (per esempio, 12, 37) siccome la continuazione di questo discorso estraneo.

Digitized by Google

vangelista nello spiegare e nello amplificare. Poichè con una simile supposizione non si può più determinare con certezza qual parte del discorso appartenga a Gesù e quale al narratore: e come il discorso per soprapiù distinguesi colla più esatta uniformità nel pensiero e nel tono, così è forza attribuirlo o tutto intero a Gesù o tutto intero all'evangelista. E noi ci decidiamo necessariamente per la seconda di queste ipotesi, perchè, dalle precedenti considerazioni, la prima ci è risultata impossibile, la seconda invece affatto conforme allo spirito del quarto evangelista.

Ma questo giudizio non può ristringersi soltanto al brano tra il v. 16 e il 21, avendo noi già trovato men che conveniente in bocca a Gesù il quattordicesimo verso e inconcepibile il contegno di Nicodemo al v. 4 e al 9. Epperò sino da questa prima prova, se la si confronta con quanto abbiam già veduto intorno a Giov. 3, 22 e seg.; 4, 1 e seg., il quarto evangelo ci presenta tutte le particolarità principali del modo ond'egli riferisce i discorsi di Gesù.

Essi cominciano al solito sotto forma dialogica, ed il movente del dialogo è il contrasto deciso fra il significato spirituale dei discorsi di Gesù ed il significato carnale che vi trovano gl' interlocutori; ma il più delle volte il dialogo cangiasi bentosto in un discorso continuo, nel quale lo scrittore confonde la persona di Gesù colla sua, e lo fa parlare di sè stesso con un linguaggio che solo egli, Giovanni, poteva tenere riguardo a Gesù.

§ 81.

I discorsi di Gesù nell'evangelo di Giovanni 5-12.

Nel quinto capitolo dell'evangelo di Giovanni, un discorso abbastanza lungo (v. 19-47) si riferisce ad una guarigione operata da Gesù in giorno di sabbato. Anzitutto, il modo con cui Gesù si giustifica dello aver fatto qualche cosa in giorno di sabbato è degno di considerazione perchè differisce dal modo di giustificarsi che gli è attribuito nei tre primi evangeli. Questi ultimi riportano tre argomenti:

Digitized by Google

quello di David, che mangiò i pani di proporzione, al che si riferisce ciò che è detto eziandio in Giovanni (7, 23) sul lavoro dei sacerdoti nel Tempio nei giorni di sabbato (Mat., 12, 5 e paralleli); poi l'argomento dell'animale domestico che cade nel pozzo (Mat., 12, 11 e paralleli), o che è condotto all'abbeveratojo, (Luc., 13, 15); argomenti tutti rispondenti allo spirito pratico dell'ammaestramento di Gesù. Secondo il quarto vangelo, invece, Gesù argomenta dall'attività di Dio non mai interotta; e l'evangelista, facendogli dire: *il Padre opera di continuo*, ὁ πατήρ ἕως ἄρτι ἐργάζεται, ricorda quel principio degli Alessandrini: *Dio non cessa mai dall'agire*, ποιῶν ὁ θεὸς οὐδέποτε παύεται [1]: principio metafisico che, da quanto abbiam detto finora, dovea essere, per lo meno, più famigliare all'autore del quarto evangelo che non a Gesù medesimo.

E mentre nei sinottici, alle guarigioni operate in giorno di sabbato, vanno di solito unite, per l'istruzione del popolo, spiegazioni più estese sulla natura e sulla destinazione di quel giorno, il discorso, in Giovanni, verte in questo caso, su ciò che costituisce il tema principale del suo vangelo, cioè la persona di Cristo, ed il suo rapporto col padre; andamento dal cui frequente ripetersi gli avversari del quarto vangelo presero motivo ad accusarlo, non senza apparenza di vero, d'una tendenza unicamente teorica e diretta interamente alla glorificazione di Gesù. Nel tenore del resto del discorso, nulla trovasi che formi difficoltà che Gesù non abbia egli stesso potuto dire; poichè l'evangelista riferisce colla migliore connessione, cose, quali la risurrezione dei morti ed il giudizio, che, da un lato, i Giudei si aspettavano dal Messia, e dall'altro, anche secondo i sinottici, lo stesso Gesù si attribuiva. Ma d'altrettanto cresce la difficoltà intorno alla forma ed all'espressione che si suppone Gesù abbia dato a tutto questo; infatti, il discorso specialmente nella sua seconda metà, (partendo dal v. 31) è pieno di analogie le più esatte, sia colla prima Lettera di Giovanni, sia coi passi dell'evangelo in cui parlano o l'autore o Giovanni Battista [2]. Per

[1]) *Philon. Opp.* ed. Mang., 1, 44 in Gfrörer, 1, p. 122.

[2]) Giov. 5, 20: *Poichè il padre ama il figlio e gli mostra tutto ciò ch'egli fa.* Ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱόν, καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ.

Giov. 3, 35 (Giovanni Battista): *Il padre ama il figliuolo e gli ha posto ogni cosa nelle mani.* Ὁ γὰρ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.

24: *Chiunque ascolta la mia pa-*

1. Giov. 3, 14: *Noi sappiamo che*

Digitized by Google

ispiegare la prima analogia bisognerebbe ammettere che l'evangelista abbia completamente modellato il suo modo d'esprimersi su quello

rola... è già passato dalla morte alla vita. Ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων... μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.

32: *Io so che la testimonianza ch'egli mi rende è veritiera.* Καὶ οἶδα ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρια, ἣν μαρτυρεῖ.

34: *Io non prendo testimonianza da uomo alcuno.* 36: *Io ho una testimonianza maggiore di quella di Giovanni.* 37: *Ed il padre stesso che mi ha mandato ha fatto testimonianza, di me.* 34: Ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω. 36: Ἐγω δε ἔχω μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου. 37: Καὶ ὁ πέμψας με πατὴ αυτος μεμαρτύτηκε περὶ ἐμοῦ.

37: *Voi non avete mai intesa la sua voce, nè veduto il suo viso.* Οὔτε τὴν φωνὴν αὐτοῦ ακηκοατε πωποε, οὔτε τὸ εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε.

38: *E neppure avete fatto alcuna attenzione alla sua parola.* Καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν.

40: *Tuttavia voi non volete venire a me per aver la vita.* Καὶ οὐ θελετε ἐλθεῖν πρός με, ἵνα ζωὴν ἔχητε.

42: *Non è in voi alcun amore per Iddio.* Ὅτι τὴν αγαπην του Θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς.

44: *Come potreste voi credere, voi che amate solo ricevere gloria gli uni dagli altri, e non fate alcun conto di quella che viene dal solo Iddio?* Πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεύειν, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δό ξαν, τὴν παρὰ τοῦ μόνου Θεοῦ, οὐ ζητειτε.

siamo passati dalla morte alla vita. Ἡμεῖς οἴδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανατου εἰς τὴν ζωήν.

Giov. 19, 35: *La sua testimonianza è vera, ed esso sa ch'egli dice la verità.* Καὶ αληθινή ἐστιν αὐτοῦ ἡ μαρτυρία, κακεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει. Confrontisi 21, 24; 1, Giov. 3, 12.

1, Giov. 5, 9: *Se noi prendiamo la testimonianza degli uomini, la testimonianza di Dio è più grande, poichè è la testimonianza di Dio che ha parlato pel suo figliuolo.* Εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ανθρωπων λαμβανομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ μείξων ἐστίν ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ ἣν μεμαμτύρηκε περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

Giov. 1, 18: *Nessuno vide mai Iddio.* Θεὸν αὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. Confisi 1, Giov. 4, 12.

1. Giov. 1, 10: *E voi non avete fatto attenzione alla sua parola.* Καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ὑμῖν.

1. Giov. 5, 12: *Colui che non ha il figliuolo di Dio non ha la vita.* Ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ ζωὴν οὐχ ἔχει.

1. Giov. 2, 15: *L'amore del padre non è in lui.* Οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ.

Giov. 11, 43: *Essi amarono meglio la gloria degli uomini che la gloria di Dio.* Ἠγάπησαν, γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον, ἤπερ τὴν δοξαν του Θεοῦ.

Digitized by Google

di Gesù: che ciò sia possibile, non si può negare; ma una tale imitazione d'ordinario non si osserva che in quelle menti che nulla hanno di proprio, e certamente il quarto evangelista non è una mente di questa specie. Inoltre, siccome negli altri evangeli Gesù parla con un tono ed uno stile assai differente, bisognerebbe ammettere, quand'egli avesse realmante parlato nel modo che riferisce Giovanni, che il linguaggio attribuitogli dai sinottici sia di loro invenzione.

Ma che, per lo meno, esso non sia fattura degli evangelisti, lo dimostra il fatto ch'essi sono assai poco padroni della loro materia. E neppur la leggenda potè entrare nella formazione della massima parte di questi discorsi, sì per il loro carattere affatto originale, e sì per l'impronta del tempo e dei luoghi che chiara in essi si scorge. Al contrario, il quarto evangelista, in ragione della facilità colla quale egli domina questa materia, dà a sospettare non egli entri in gran parte nella composizione dei discorsi; e, a tacere delle fatte citazioni, certe idee e locuzioni favorite, come quella *Il padre mostra al figlio tutto ciò ch'egli fa*, πάντα δείκνυσι τῷ υἱῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ [1]), accennano a sorgenti piuttosto elleniche che palestine. Ma la ragione essenziale si è che Giovanni Battista, come abbiamo veduto più sopra, s'esprime, in questo evangelista, nel medesimo modo dell'autore stesso, e di Gesù. Ora non si può credere che Giovanni Battista, il quale cominciò il suo ministero prima di Gesù, e il cui carattere è fortemente accentuato, abbia, insieme coll'evangelista, modellato testualmente le sue espressioni sopra quelle di Gesù. Non ci resta dunque che l'alternativa: o Giovanni Battista ha imposto il suo modo di parlare tanto a Gesù quanto all'evangelista, che si suppone essere stato anche suo discepolo; o l'evangelista ha modellato sul proprio stile il linguaggio così di Giovanni Battista, che di Gesù. La prima ipotesi sarà rifiutata dagli ortodossi, a motivo della natura superiore del Cristo; e la rifiuteremo noi pure per questa ragione almeno, che Gesù, quantunque suscitato dal Battista, pur sembra avere, allato a lui, una posizione affatto diversa e originale. Aggiungasi che lo stile di Giovanni l'evangelista è troppo molle e troppo mistico per un uomo rozzo e pratico quale abbiamo altrove conosciuto il Battista.

Laonde sola ci resta la seconda ipotesi, che cioè l'evangelista abbia prestato il suo linguaggio tanto a Gesù che a Giovanni Battista;

[1]) Veggasi il passo di Filone — *De linguarum confusione*, comparato da Gfrörer, 1, pag. 194.

Digitized by Google

spiegazione, che, in sè stessa ben più naturale della precedente, s'appoggia sopra una quantità d'esempi presi da tutti gli storici possibili. Se però la forma di questo discorso deve essere attribuita all'evangelista, potrebbe darsi che il fondo di esso appartenga a Gesù; ma fino a qual punto, giudicar non sapremmo, conoscendo per prova che il quarto evangelista, espriine, quando gli torni acconcio, con discreta libertà le proprie impressioni sotto forma di discorsi di Gesù.

Nel discorso del capitolo sesto Gesù rappresenta sè stesso, o piuttosto il padre suo, come il datore della manna spirituale (v. 27 e seg.); e ciò in analogia coll'aspettazione giudaica, citata più sopra, secondo la quale il secondo Goele doveva dare la manna come il primo [1]), e coll'invito della saggezza nei proverbi: *Venite, mangiate dei miei pani*, δεῦτε, φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων (9, 5). La designazione però, che egli tosto dopo si attribuisce, di *pane vivente disceso dal cielo*, ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς (v. 55 e seg.), sembra riscontri la sua completa analogia solo nella frase di Filone sopra il *verbo divino*, λογος θεῖος, chiamato dal filosofo giudaico *ciò che nutre l' anima*, τὸ τρέφον τὴν ψυχήν [2]). La difficoltà è maggiore nel versetto 51, dove Gesù rappresenta la sua carne come il pane celeste ch' egli darà per la salute del mondo: *mangiare la carne del figlio dell'uomo*, φαγεῖν τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, *e bere il suo sangue*, πιεῖν τὸ αἷμα αὐτοῦ, vi è detto esser l'unico mezzo per giungere alla vita eterna, ζωὴ αἰώνιος.

La rassomiglianza di queste espressioni colle parole che Gesù, secondo i sinottici e Paolo, pronunciò nello istituire la cena, ha indotto gli antichi interpreti a considerare questo passo come un'allusione alla cena che doveva essere fondata [3]). L'obiezione principale contro questa spiegazione si è che, in allora, prima della fondazione della cena, una simile allusione sarebbe stata completamente inintelligibile [4]). Ma sia pur rimasto questo discorso, quale ne fosse il senso, inintelligibile agli uditori, secondo che narra lo stesso quarto vangelo, fatto sta che Gesù in questo vangelo non s'occupa gran fatto dell'impossi-

[1]) Vedasi più sopra § 14.

[2]) *De profugis*. Opp. Mang. 1, pag. 566, in Gfrörer, 1, pag. 202. Più inanzi è detto del *verbo* λόγος. *Da esso derivano in eterno ogni istruzione ed ogni saggezza*, ἀφ' οὗ πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ῥέουσιν ἀίνναοι. Ciò può essere confrontato con Giovanni 4, 14: 16, 35; 7, 38.

[3]) Vedasi Lücke, Storia della spiegazione di questo passo.

[4]) Schulz, *Die Lehre vom Abendmahl*, p. 161; Lücke, l. c., p. 113.

Digitized by Google

bilità d'esser compreso; quindi, non evvi in questa impossibilità, ragione per trovare inverosimile una spiegazione la quale possegga un punto d'appoggio nell'analogia colle parole della istituzione della cena; analogia che ha strappato ad uno dei critici più moderni la confessione che, se Gesù nel parlare in quel modo, non ha pensato alla cena, Giovanni nello scegliere e riprodurre questi discorsi di Gesù vi ha pensato ben egli e vi ha scorto un'allusione anticipata [1]). Pur si dura fatica a credere ch'egli riferisse i discorsi di Gesù senza nulla mutarvi; e la scelta delle espressioni *mangiare la carne*, ecc., avvegnachè non possa spiegarsi in modo soddisfacente che con una allusione alla cena, senz'alcun dubbio, noi la dobbiamo al solo evangelista. Volta ch'egli aveva detto essersi Gesù qualificato per il *pane della vita*, ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, come non avrebb'egli pensato al *pane*, che, nella comunità cristiana, solevasi mangiare come il corpo di Cristo, in quella guisa che una bevanda riguardavasi come il suo sangue?

Il discorso qui considerato è pur esso in forma dialogica, ed ha tutta l'impronta particolare del dialogo in Giovanni: discorsi cioè che l'oratore intende spiritualmente, sono intesi in senso materiale dagli interlocutori. Per prima cosa, i Giudei credono, (v. 34) (istessamente della Samaritana riguardo all'acqua) (4, 15) che Gesù intenda pel *pane del cielo*, ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, un alimento materiale, e lo pregano di provvederneli. Sebbene un simile malinteso sia possibile, pur ci sembra che i Giudei, prima di lasciarsi convincere, sarebbersi irosamente scagliati contro l'asserzione di Gesù, (v. 32) che quello dato da Mosè non era pane celeste. E come Gesù chiama, immediatamente dopo, sè stesso, *il pane del cielo*, i Giudei nella sinagoga di Cafarnao, mormorano perchè egli, il figlio di Giuseppe, ond'essi conoscono il padre e la madre, s'attribuisca una origine celeste (v. 41 e seg.): riflessione che con maggior verosimiglianza i sinottici trasportano a Nazareth, città nativa di Gesù, e che essi riferiscono ad una circostanza più naturale. Che i Giudei non comprendessero (v. 53) come Gesù potesse dar loro da mangiar la sua carne, si comprende di leggieri: ma tanto meno concepibile si è che Gesù pronunciasse quelle parabole inintelligibili per essi. Egualmente si spiega il ritiro di molti discepoli dietro un *discorso così duro*, σκληρὸς λόγος (v. 60, 66); ma riesce vieppiù difficile

[1]) Hase. *L. J.*, § 90.

[2]) Confrontisi Bretschneider, Probabilia, p. 56, 88 e seg.

Digitized by Google

a comprendersi come, Gesù potesse, da un lato, provocare egli medesimo questo scisma, e, d'altro lato mostrarsi, al momento in cui esso si manifestò, così di malumore come appare dalle domande ai versetti 61 e 67. Si dice, gli è vero: Gesù volle scegliere i suoi discepoli ed allontanare dalla sua compagnia quelli che non avevano che una fede superficiale, che erano mossi da sentimenti terreni, e dei quali egli non poteva fidarsi. Ma qui la sua maniera di procedere era una prova che poteva allontanare da lui i migliori ed i più intelligenti; perchè, certamente, i dodici che, in altra occasione, non sapevano ciò ch'egli intendesse dire col lievito dei farisei (Matt., 16, 7) e col contrapposto di ciò che entra nella bocca, e di ciò che ne esce (Matt., 15, 15), non avrebbero compreso il discorso attuale, e le *parole di vita eterna*, ῥήματα ζωῆς αἰωνίου, per amor delle quali essi restavano presso di lui (v. 68) non erano le parole di questo sesto capitolo [1]). Più colla lettura, si penetra nei discorsi del quarto evangelo, e più cade sott'occhio la ripetizione dei medesimi pensieri, e delle medesime espressioni. Così i discorsi di Gesù al tempo della festa dei tabernacoli (cap. 7 e 8) come lo stesso Lücke osservò, altro non sono che una ripetizione ed un'amplificazione delle antitesi già presentate (particolarmente al cap. 5) circa la venuta, il linguaggio, e l'azione di Gesù e di Dio (7, 17. 28 e seg.; 8, 28 e seg., 38. 40 42; confrontisi con 5, 30. 43; 6, 38); delle frasi, *essere dall'alto*, εἶναι ἐκ τῶν ἄνω ed *essere dal basso*, εἶναι ἐκ τῶν κάτω (8, 23, comparate 3, 31); della testimonianza ch'egli rende a sè stesso, e della testimonianza ch'egli prende in Dio (8, 13-19; confr. 5, 31-37); del falso e del vero giudizio (8, 15 e seg.; confr. 5, 30); della luce e delle tenebre (8, 12; confr. 3, 19 e seg.; ed anche 12, 35 e seg.): Ciò che in fatto di pensieri nuovi si trova in questi capitoli, non tarda ad essere ripetuto: per esempio, la menzione della partenza di Gesù per una regione dove i giudei non possono seguirlo (7, 33 e seg.; 8, 21; ed ancora più al 13, 33; 14, 2 e seg.; 16, 16 e seg.): espressione di cui i Giudei disconoscono o violentano il senso, le due prime volte in modo assai

[1]) Io devo dare il mio pieno assenso alla osservazione che fa su questo capitolo l'autore dei *Probabilia* (p. 56). *Videretur... Jesus ipse studuisse, ut verbis illuderet Judeis, nec ab iis intelligeretur sed reprobaretur. Ita vero nec agit, nec agere potuit, neque si ita docuisset, tanta effecisset, quanta illum effecisse historia testatur.* Confr. anche De Wette, *Ex. Handb.*, 1, 3, pag. 6.

Digitized by Google

poco verosimile; poichè, la prima volta, sebbene Gesù avesse detto: *Io vado presso colui che m'ha mandato,* ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντα με, essi credono che si tratti d'un viaggio per la *dispersione dei Greci;* la seconda volta, pensano perfino ad un suicidio.

Inoltre, quante volte non si trova in questo capitolo ripetuta l'asserzione di Gesù, cercar egli, non il proprio onore, ma quello del padre (7. 17, e seg,; 8, 50. 54): non conoscere i giudei la di lui origine, che è il padre di lui (7, 28; 8, 14; 19, 54); dovere colui che in lui crede vivere eternamente, e non veder la morte: colui invece che non crede, morir ne' propri peccati, senza partecipare alla *vita* ζωή (8, 21. 24. 51; confr., 3, 36: 6, 40)?

Il nono capitolo è per la massima parte consacrato ad una disputa del sinedrio col cieco-nato guarito da Gesù, e quindi sotto forma di dialogo. Ma, siccome Gesù stesso rimane troppo in disparte, il contrasto che l'evangelista ricerca tra il significato materiale ed il senso spirituale non ispicca assai, ed il dialogo prende una forma più naturale.

Il decimo capitolo comincia col celebre discorso sopra il buon pastore, discorso cui a torto si suol dare il nome di parabola [1]). Persino le menome parabole, proposte ordinariamente da Gesù, come quelle del lievito, del grano di senape, presentano i caratteri essenziali d'una storia che si svolge, che ha un principio, un progresso, ed una conclusione. Qui, al contrario, non v'ha alcun sviluppo storico: i punti d'apparenza storica restano sulle generali, cioè esprimono cose che sogliono accadere, ma non già che sono accadute una data volta: d'onde l'immobilità del racconto; e la stessa immagine principale del *pastore* ποιμήν, è interrotta da altra immagine, quella della porta, θύρα. E però noi abbiamo qui innanzi non una parabola; ma una allegoria. Non sonvi dunque parabole nel quarto evangelo: e questo passo almeno (nè altro sapremmo trovarne, poichè, come Lücke medesimo osserva, è a dirsi del paragone della *vigna,* cap. 15, lo stesso che di quello del pastore) non forma un argomento contro i critici

[1]) Per esempio Tholuck e Lücke; ma quest'ultimo ammette che è piuttosto una parabola cominciata (2, p. 345, nota 2) che compiuta. Olshausen pure osserva che quanto ivi si dice del buon pastore, e ciò che è detto 15, 1 e seg., della vigna, è piuttosto una similitudine che una parabola; Neander si mostra disposto a distinguere dal genere delle similitudini al quale appartengono le comparazioni di Giovanni, παροιμίαι, la specie della parabola quale esiste presso i sinottici (p. 211, nota).

Digitized by Google

moderni, che fondarono i loro dubbi sopra l'autenticità del quarto vangelo, su questo motivo, tra gli altri, che l'autore sembra affatto ignorante dell'insegnamento in parabole, tanto prediletto da Gesù, secondo gli altri evangelisti. Del resto, l'autore non sembra ignorasse la predilezione di Gesù per le parabole, giacchè egli si sforza di darne dei saggi così qui che al capitolo 15, e dà puranche al primo di questi due saggi, il nome di *paragone*, παροιμία (v. 6); ma chiaro si scorge come questa forma ripugnasse al suo gusto, che aveva ricevuta un'altra cultura, e come il sentimento della pittura delle cose esterne fosse in lui troppo debole per rattenerlo dall'introdurre le proprie riflessioni; di modo che, sotto la sua mano la parabola si trasformava in allegoria. Fino al 10, e 18, i discorsi di Gesù si riferiscono alla festa dei tabernacoli: dal versetto 25 in poi l'evangelista riporta le dichiarazioni che si suppongono fatte da Gesù tre mesi più tardi, al tempo della festa della dedicazione. Qui i Giudei lo invitano a dichiarare precisamente s'egli sia il Messia; egli risponde in principio ch'egli lo ha loro già detto a sufficienza, ed invoca di nuovo le *opere*, ἔργα, che egli ha fatte in nome del Padre, e che rendono testimonianza per lui (come nel 5, 36). Dopo di che, tornando (col v. 26) a dire che gli interrogatori increduli non appartengono alle sue pecore, egli ricade nell'allegoria del pastore che già prima aveva abbandonata, e con espressioni, che sono in parte identiche [1]),

Ma questa allegoria, Gesù non l'aveva abbandonata testè; perchè da quando questa era stata proposta, erano scorsi tre mesi, e senza dubbio in questo frattempo Gesù aveva detto e fatte molte cose, trapassati molti avvenimenti che avevano dovuto oscurare nella sua me-

[1]) 10, 27: *Le mie pecore intendono la mia voce ed io le conosco.* Τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούει, κἀγω γινώσκω αὐτά.

10, 3: *E le pecore intendono la sua voce*, καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει.

14: *Ed io riconosco le mie*, καὶ γινώσκω τὰ ἐμά.

28: *Ed esse mi seguiranno*, καὶ ἀκολουθοῦσι μοι.

4: *E le pecore lo seguono*, καὶ τα πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ.

La frase che segue: *Ed io do loro la vita eterna*, κἀγὼ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς risponde pur essa alla precedente: *Io sono venuto perch'essi abbiano la vita*, ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσι, vers. 10. Così pure l'espressione: *E nessuno le toglierà dalle mie mani*, καὶ οὐχ ἁρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μου, è l'opposto di ciò che è detto del mercenario che si lascia *togliere* ἁρπάζειν, le pecore, vers. 12.

Digitized by Google

moria il ricordo di questa allegoria. Quindi, egli è difficile il credere ch'egli vi sia ritornato, ed in nessun caso, egli sarebbe stato in grado di riprodurla così parola per parola. Colui che aveva testè abbandonata l'allegoria in discorso, era l'evangelista, pel quale non erano scorsi più mesi tra la redazione della prima metà di questo capitolo e la redazione della seconda; egli scrisse d'un solo tratto ciò che secondo le sue stesse indicazioni era cronologicamente alquanto discosto, e l'allegoria del buon pastore conservò di leggieri nella sua memoria un eco che aveva dovuta svanire dalla memoria di Gesù. A colui che crede risolvere la difficoltà, non attribuendo all'evangelista che la sola analogia testuale del discorso posteriore col discorso anteriore, bisognerà pur lasciare questa idea; ma per altri, questo punto, riunito al resto, basterà a decidere perentoriamente che i discorsi di Gesù, nel quarto Evangelo, sono composizioni, piuttosto libere dell'autore.

Alla medesima conclusione ne conduce il discorso che, nel quarto Evangelista, chiude la vita pubblica di Gesù (12 44-50). Questo discorso è talmente composto di reminescenze dei discorsi precedenti di Gesù [1]), è talmente, per valerci d'un espressione di Paulus, [2]), un eco di molte massime essenziali pronunciate altrove da Gesù, che ben difficilmente si può ammettere essersi la sua vita pubblica terminata con un discorso così poco orignale; laonde il più degli interpreti recenti opinano che qui sia l'evangelista che vuole ancora una volta riassumere i punti principali della Dottrina di Gesù [3]). Anche da parte nostra, crediamo che sia di bel nuovo l'evangelista che qui parla; la sua intenzione è però sempre di riprodurre un discorso di Gesù: poich'egli annuncia questo discorso colle parole: *Gesù esclamò e disse*, Ιησους δε εκραξε και ειπεν. Per verità gli interpreti non vogliono accordare questo punto, e non senza qualche verosimiglianza arguiscono che l'evangelista, avendo già detto, al versetto 36, essersi Gesù *ritirato* εκρυβη e poi soggiunta l'osservazione sopra l'incredulità dei Giudei che non era vinta da tanti *segni*, σημεια aveva già indubiamente dichiarato chiuso il ministero publico di Gesù. Quindi, dicono essi, egli andrebbe contro la propria intenzione quand'egli ponesse qui di

[1]) Confr. v. 44 un 7, 17; v. 46 un 8, 12; v. 47 un 3, 17; v. 48 un 3, 18 e 5, 45; v. 49 un 8, 28; v. 50 un 6, 40; 7, 17; 8, 28.

[2]) *L. J.* 1, 6, pag. 142.

[3]) Lücke, Tholuck e Paulus su questo passo.

Digitized by Google

bel nuovo in bocca a Gesù un'arringa publica. Senza dubbio, a questi ragionamenti io non posso rispondere, con antichi commentatori che Gesù, il quale erasi già ritirato, tornò indietro ed indirizzò ai Giudei le parole in discorso; ma io sostengo fermamente che l'evangelista colla formola d'introduzione (v. 44, da me richiamata, non accennò e non poteva altrimenti accennare che ad un discorso che stava per seguire. Si dice, gli è vero, che l'aoristo in ἔκραξε ed εἶπε il significato del più che perfetto, e che qui vi ha una ricapitolazione dei discorsi anteriori di Gesù, malgrado i quali i Giudei non gli avevano prestato fede veruna: ma questo significato retrospettivo dell'aoristo dovrebbe almeno essere indicato da qualche cosa, sia nelle parole stesse, sia nel contesto; ora il fatto sta ch'esso è assai distinto qui, che nol sia in altri passi di Giovanni, per esempio al 18, 24. Forza è pertanto raffigurarsi la cosa nel modo che segue: Giovanni aveva bensì voluto chiudere al versetto 36 la narrazione della vita pubblica di Gesù; ma le considerazioni finali che sono riferite e svolte nel versetto 37 e seguenti, e le categorie della *fede*, πίστις, e dell'*incredulità*, ἀπιστία, che vi figurano, gli richiamarono alla mente, discorsi di Gesù riportati anteriormente da lui ov'era fatto cenno di questa ed altre simili antitesi e ch'egli non potè rattenersi dal farli qui ripetere a Gesù con forza maggiore.

§ 82.

Sentenze isolate di Gesù, che sono comuni al quarto evangelo ed agli altri.

I Lunghi discorsi testè esaminati sono particolari al quarto Evangelo; non vi hanno che poche brevi sentenze, per le quali i sinottici ci offrano dei paralleli. Fra queste, noi non consacreremo un'esame speciale a quelle che, in Giovanni, sono collocate non meno convenientemente che negli altri evangelisti, (per esempio, 12, 25, confrontisi con Matt., 10, 39; 16, 25 e 13, 16, confr. con Matt. 10, 24); e siccome il passo del capitolo 2, versetto 19, che ha il suo parallelo in Matteo, (26, 61), non può essere preso ad esame che laddove si parlerà dell'istoria della passione, non ci restano qui che tre passi, di cui il primo al cap. 4, 44.

Digitized by Google

L'evangelista dopo aver riferito come Gesù fosse tornato da Samaria in Galilea, aggiunge: *perchè Gesù stesso testificò che un profeta non è onorato nella sua patria,* αὐτὸς γὰρ ὁ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν, ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει· Lastessa sentenza si trova espressa in Matteo, 13, 57 (Marc., 6, 4; Luc., 4, 24), in questi termini: *Non vi ha profeta che non sia onorato, tranne nella sua patria, e in casa sua,* οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. Ma, mentre qui questa sentenza trovasi in luogo acconcio, avvegnachè sia provocata dalla mala accoglienza, che Gesù aveva trovata a Nazareth sua città nativa, e che lo determinò ad abbandonarla di nuovo; la stessa sentenza sembra invece in Giovanni, il motivo che indusse Gesù a ritornare nella sua patria, la Galilea, dove, del resto, egli fu tosto ben ricevuto.

L'esperienza da lui espressa in quel detto, anzichè eccitarlo a intraprendere un viaggio in Galilea dovea piuttosto da ciò distoglierlo: e però il primo bisogno degli interpreti si fu di tradurre la parabola γάρ per *sebbene;* spiegazione questa, ammessa da Kuinòl; ma che è la massima delle violenze che si possano fare alla lingua.

Essendo tuttavia positivo che Gesù, se conosceva questa posizione del profeta rispetto alla sua *patria,* non doveva andarvi, si cercò spiegare la parola πατρίς, *patria,* non nel senso di provincia; ma nel senso più limitato di città nativa, e pur riconoscendo, che egli s' era restituito in Galilea, si disse ch' egli non era mandato a Nazareth, sua città nativa, per questa cagione [1]). Ma una elissi quale sarebbe forza ammettere, appartiene alla impossibilità, non meno della trasformazione del γάρ in *sebbene.*

Essendo pertanto impossibile l'introdurre nel nostro passo l' indicazione di che si bisognava, per dimostrare non essere Gesù andato nella sua *patria,* πατρίς; si volle almeno trovarvi ch'egli non vi era ritornato subito; prolungamento d' assenza che offrirebbe una ragione al detto intorno al profeta [2]). Perchè questa spiegazione fosse ammis-

[1]) Così Cirillo ed Erasmo. Lo spediente di Tholuck, a cui ricorre anche Olshausen, di prendere la parola ἐμαρτύρησεν nel senso del più che perfetto e di considerare γάρ siccome esplicativo, sembrami non rimedii a nulla: poichè col mezzo di γάρ e di οὖν (v. 45) rimane un rapporto di concordanza fra due proposizioni fra le quali dovrebbesi attendere una antitesi contraddistinta almeno con μὲν o δέ.

[2]) Paulus, *Comm.* 4, pag. 251, 50.

Digitized by Google

sibile, bisognerebbe che in ciò che precede immediatamente fosse espresso il lungo tempo da Gesù trascorso in terra straniera; invece di ciò, non si fa cenno, al versetto 45, che del breve di lui soggiorno in Samaria; di modo che, con un ridicolo travolgimento d'idee, si farebbe dire all'evangelista che il timore d'essere disprezzato dai suoi compatrioti decise Gesù, non già a non ritornare in Galilea che dopo un soggiorno di molti mesi nella Giudea; ma a non ritornarvi prima d'avere passati due giorni in Samaria. Fino a quando si riguardi la Galilea, e la città di Nazareth come la patria di Gesù, non si potrà eliminare dal passo in questione assurdo, che Gesù, determinato dal disprezzo che in quella città l'attendeva, vi si recò. Laonde i commentatori furono tentati a ricorrere a Matteo ed a Luca, e dire, appoggiati a questi due evangelisti, che Gesù era nato nella città davidica di Bethleem, che quindi la Giudea, era la sua vera patria, e ch'egli l'aveva abbandonata per il disprezzo incontratovi [1]). Ma lungi dal raccogliervi disprezzo, egli vi aveva acquistati numerosi partigiani, secondo il 4, 1 (confr. 2, 23; 2, 26 e seg.); non poteva egli lamentarsi di mancanza *d'onore* τιμή: perocchè le insidie de' Farisei alle quali si allude nel capitolo quarto, versetto 1, fossero motivate appunto dalla crescente influenza di Gesù nella Giudea; nè ad essa potevano riferirsi le parole di Gesù *che il profeta non è onorato nella patria sua.*

Di più, secondo che risulta dal passo in questione, e' non è nello abbandonar la Giudea, sibbene nell'abbandonar la Samaria che Gesù si reca in Galilea. Siccome è detto in questo passo ch'egli si partì dalla Samaria ed andò in Galilea perciò chè avea provato essere un profeta privo di autorità nella sua patria, parrebbe che Samaria vi sia designata quale sua patria, nel medesimo modo ch'egli è chiamato (8, 48) Samaritano, Σαμαρείτης, per ingiuria, ma anche in Samaria egli aveva trovato una buona accoglienza (4, 39). Infine noi abbiamo veduto più sopra che il quarto Vangelo è completamente estraneo all'idea che Gesù sia nato in Bethlemme, e ch'esso lo suppone dovunque Galileo e Nazareno [2]). Ottenuto così da tale esame il risultato negativo, non potersi trovare verun nesso che si adatti al passo in questione. L'esame degli altri due passi che ancor ne rimangono, ci

[1]) Questa idea rispondeva talmente allo spirito dell'antica armonistica ch'io mi stupisco che Lücke sia stato il primo a imaginarla.

[2]) V. sopra, § 39.

Digitized by Google

condurrà forse al risultato positivo del come esso venisse ciononostante qui intercalato.

Il passo 13, 20: *Chi riceve colui che io avrò inviato, riceve me; e chi riceve me, riceve colui che m'ha inviato,* ὁ λαμβάνων ἐάν τινα πέμψω, ἐμὲ λαμβάνει· ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με, — ha in Matteo (10, 40), un parallelo pressochè testualmente identico. In Giovanni esso è preceduto dalla predizione del tradimento, e dalla dichiarazione di Gesù ai discepoli, aver egli voluto dir questo ad essi anticipatamente affinchè essi credessero in lui come Messia, quando la profezia si fosse verificata.

Or come combinasi questo col passo citato più sopra? e come combinasi con quanto segue dove si parla di bel nuovo del traditore? Si dice che Gesù voglia chiamare l'attenzione sopra l'alta dignità d' un missionario messiaco, dignità che il traditore si faceva un giuoco di perdere [1]). Ma per lo appunto questa perdita, pensiero negativo, che forma il perno di una tale spiegazione, non è menomamente indicata nel testo. Altri ammettono che rappresentando ad essi il loro alto pregio, volesse Gesù infondere un nuovo coraggio ai suoi discepoli abbattuti dalla menzione del traditore [2]); ma allora è poco probabile ch' egli abbia ricominciato immediatamente dopo a parlare del traditore. Altri sospettano l'ommissione di membri, di frase [3]); il che poco più giova del supporre con Kuinocul, essere questa una chiosa presa da Matteo, 10, 40, e che destinata primitivamente al versetto 16 del cap. 13 di Giovanni, fu trasportata qui, alla fine del paragrafo. Nulladimeno l'indicazione del versetto 16 non è senza utilità. Questo versetto, in fatti, come pure il versetto 20: ha il suo parallelo nel discorso d'istruzione in Matteo, 10, 24: e supposto che alcuni brani di questo giungessero per via tradizionale all'autore del quarto Vangelo, poterono questi brani nella di lui memoria richiamarsi facilmente l'un l'altro. Nel versetto 16 parlavasi dell'*apostolo*, ἀπόστολος, e di colui *che l'ha inviato;* πέμψας αὐτόν; parimente nel versetto 20 si parla di coloro che Gesù invierà, e di quegli che ha inviato lui; vero è che il versetto 16 mira a raccomandare l' umiltà, e il versetto 20 a infonder coraggio; quindi essi si collegano l'uno all' altro, non pel senso; ma per le parole solamente; di modo che vediamo l' autore del quarto

[1]) Paulus. *L. J.*, 1, 6, p. 158.
[2]) Lücke, 2, p. 478.
[3]) Tholuck, su questo passo.

Digitized by Google

Evangelo, quando riproduce a memoria le sentenze di Gesù obbedire del pari che i sinottici alla legge dell'associazione delle idee.

Più naturale sarebbe stato il porre il versetto 20 immediatamente dopo il versetto 16; ma il pensiero del traditore incalzavasi nel suo spirito, ed il versetto 20, che era semplicemente surto nella memoria dell'evangelista in modo, si direbbe, lexicografico, poteva bene essere collocato anche alquanto più in sotto.

Il terzo passo da considerarsi qui (14, 31) si attiene ancora più dell' ultimo alla storia della passione; ma, potendosi esso esaminare affatto indipendentemente, da quella, non isconviene occuparcene fin d'ora. In questo passo le parole: *Levatevi, e partiamo di qui,* ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν, ci rammentano l'ἐγείρεσθε, ἄγωμεν con cui Gesù (Matt., 26, 46 — Marc., 14, 42) invita i suoi discepoli a recarsi, secolui, incontro al traditore. Queste parole in Giovanni, ci colpiscono a prima giunta pel motivo che l' esortazione alla partenza, ivi espressa non è seguita da alcun effetto; Gesù, come se nulla avesse detto, continua immediatamente (15, 1): *Io sono la vera vigna,* ecc., ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή κ. τ. λ., e soltanto dopo aver parlato ancora a lungo, egli se ne va coi suoi discepoli (18, 1). Pur nondimeno gli interpreti appartenenti alle più contrarie opinioni hanno, con una singolare concordanza, spiegate queste parole dicendo che Gesù aveva avuto, bensì, l'intenzione di andarsene, e di recarsi a Getsemani; ma che l' amore ch'egli portava a' suoi discepoli ed il bisogno di comunicar loro altre istruzioni, lo rattennero; che la parola *levatevi* ἐγείρεσθε fu messa a esecuzione; ma che stando in piedi nella sala da pranzo, egli continuò ancora a parlare fino a che più tardi (18, 1) diede parimente esito alle parole *partiamo di qui,* ἄγωμεν ἐντεῦθεν [1]). Che la cosa sia andata così gli è possibile; come pur gli è possibile che l'immagine di quell'ultima sera si sia impressa nella memoria d' un discepolo con tinte così vive da poter egli narrare, ponendo ogni circostanza a suo luogo, come Gesù si levasse, e come, in modo commovente, ei s'arrestò ancora una volta al momento di uscire. Ma questi che raccontava sotto le impressioni d'un ricordo così vivo doveva, pare, porre in rilievo il drammatico della scena, il movimento di Gesù per allontanarsi, e sopra la soglia della porta, la sospensione della partenza; e non doveva impiegare tre semplici parole che sono assolutamente inintelli-

[1]) Paulus, Lücke, Tholuck, Olsausen su questo passo: *Hug. Einl. in das. N. J.*, 2, p. 209.

Digitized by Google

gibili senza l'aggiunta di queste circostanze. Da ciò deriva qui pure il sospetto che sorgesse nel quarto Evangelista una rem niscenza della tradizione evangelica e ch'ei la interpolasse precisamente laddove gli sovvenne, in una connessione che certo non era la migliore; e tale sospetto diverrà verosimiglianza non sì tosto appaia il come ei potesse in questo luogo medesimo risovvenirsi di quella espressione. Nel passo parallelo dei sinottici l'invito: ἐγείρεσθε ἄγωμεν, va unito coll'annuncio: *L'ora s'è avvicinata, ed il figliuolo dell'uomo è dato nelle mani dei peccatori..., ecco, s'avvicina, s'avvicina colui che mi tradisce*, ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν;... ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με, — e quindi coll'annuncio dello appressarsi della forza nemica, cui Gesù muove incontro senza timore pronunciando quelle parole che esprimono una ferma risoluzione. Nell'Evangelo di Giovanni, Gesù parla anche in questo passo dell'avvicinarsi d'una forza nemica, poi ch'egli dice: *Il principe di questo mondo viene, e non ha alcun potere verso di me*, ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν. Che ciò che s'avvicina sia detto essere, in Giovanni, la potenza agente nel traditore, ed in coloro ch'egli conduce, nei sinottici invece il traditore stesso spinto da quella potenza, la è differenza di poco o nessun conto. Ma come il quarto Evangelista sapeva dalla tradizione che Gesù, alludendo al pericolo che s'appressava, avea pronunciato quel risoluto ἐγείρεσθε ἄγωμεν, così dovette questa circostanza risovvenirgli in mente, quand'egli ebbe a far cenno dello appressarsi ostile del *Principe di questo mondo* ἄρχων τοῦ κόσμου: e alla parola partiamo ἄγωμεν, aggiuns'egli la parola ἐντεῦθεν, *da qui*, perciò che essendo Gesù co' suoi discepoli tuttora nella città e nella casa, occorreva un notevole spostamento per andare incontro alla potenza nemica. Siccome però questa parola tradizionale era, all'Evangelista solo involontariamente sfuggita frammezzo il corso de' pensieri ch'egli intendeva porre in bocca a Gesù, quale discorso d'addio, ei la perdette ben tosto di vista una seconda volta e lasciò così dopo che prima libero corso alle parole d'addio non per anco esaurite.

Se ora da qui noi riportiamo nuovamente lo sguardo al passo 4, 44 più sopra esaminato si scorgerà di leggieri qualmente l'evangelista potesse essere indotto a porre in luogo così sconveniente la testimonianza relativa al dispregio in che è tenuto il profeta nella propria patria. Questa testimonianza eragli nota per via tradizionale, e sembra ch'ei la riferisse in senso generale alla Galilea, nulla sapendo di rapporti sfavorevoli di Gesù con Nazareth in particolare. Ma non

Digitized by Google

essendo a cognizione dell' Evangelista una scena speciale da cui potesse apparire occasionata, ei la riferì più sotto, non appena gli accadde di far cenno della Galilea e certamente in modo che non lascia supporre in lui una notizia chiara e determinata.

Laonde noi giungiamo a questa conclusione: quanto esatto è il legame che l'autore del quarto Evangelista sa porre nei discorsi di Gesù, quand'egli ha che fare con pensieri propri; altrettanto esso riesce non di rado scomposto quando gli accade di intercalare al proprio luogo espressioni reali di Gesù, conservate nella tradizione. Qui ov'egli aveva a risolvere lo stesso compito dei sinottici, la cosa andò per lui, come per quelli, anzi peggio ancora, se vuolsi, in ragione dei minori punti di contatto che lo spirito affatto diverso della sua narrazione offeriva ai veri frammenti di discorso e della minore attitudine di lui, d'altronde assuefatto a creare d'un solo getto, nel lavorare a mosaico in questa guisa.

§ 83.

Delle recenti discussioni sopra la fede che meritano i discorsi riferiti da Giovanni. — Risultato.

Mercè il precedente esame dei discorsi di Gesù nel quarto Evangelo, noi siamo oramai in grado di formarci un pregiudizio, nella discussione recentemente imposta riguardo a questi discorsi. La critica recente sospettò di essi sì per il loro interno contesto, che non si accorda con certe regole generalmente riconosciute sulla credenza storica, per le loro relazioni estrinseche con altri discorsi ed altre narrazioni; ma in ricambio non mancarono loro numerosi difensori.

Quanto al contesto interno, una duplice domanda si presenta; questi discorsi, quali li abbiamo sott'occhi corrispondono essi alle leggi: 1.° della verosimiglianza 2.° della possibilità di ritenerli?

1.° Gli amici del quarto Vangelo notano che questi discorsi si distinguono per un impronta particolare di verità e di certezza; che i dialoghi da esso riferiti fra Gesù ed uomini di specie le più differenti sono pitture perfettamente fedeli dei caratteri, pitture che sod-

Digitized by Google

disfano alle esigenze più rigorose della critica psicologica [1]). Rispondono gli avversari essere, per lo contrario, affatto inverosimile, da un lato, che, Gesù abbia parlato in modo assolutamente identico a persone di coltura intellettuale disparatissima; che siasi espresso più intelligibilmente coi Galilei nella Sinagoga, a Cafarnaüm, di quello che col *dottore* d'Israele; che il contenuto dei suoi discorsi siasi quasi unicamente aggirato su di una sola dottrina, la dottrina della sua persona e della sua elevazione, e che la forma di questa, sia stata, qual sembra calcolata per isviare le menti, ed allontanarle da lui. D' altro lato, si contestò non di rado che le parole poste in bocca degli astanti e degli interlocutori fossero al loro luogo. In ciò, come abbiamo veduto, non vi ha alcuna differenza, fra una donna di Samaria ed il fariseo più colto; sì l'una che l'altro intendono carnalmente i discorsi che Gesù intende spiritualmente e simili malintesi presentano talvolta contrasti tali da sorpassare ogni credenza. Ad ogni modo, sono essi così uniformi, che rassomigliano ad una abitudine di stile giusta la quale sembra che l'autore del quarto Vangelo, abbia arbitrariamente e per solo amore di contrasto, caratterizzato gl'interlocutori di Gesù [2]). E qui veramente io non saprei che cosa intendano per verosimiglianza coloro cui sembra riscontrarne la impronta nei discorsi di Gesù riferiti da Giovanni.

2.° Questi discorsi sono essi suscettibili di essere ritenuti? D'ordinario si conviene che discorsi quali riscontransi nell'Evangelo di Giovanni, e che, invece di essere, come noi sinottici, sentenze, parabole isolate o disposte l' una dopo l'altra, costituiscono dimostrazioni coerenti o dialoghi prolungati; discorsi, tali, diciamo, sono fra le cose più difficili a ritenersi ed a fedelmente riprodursi [3]). Se tali discorsi non sono redatti per processo verbale, bisogna abbandonare ogni idea di fedele riproduzione.

E però al dott. Paulus passò davverò per mente l'idea che esistesse,

[1]) Wegschneider. *Einleitung in das Evang. Joh.* pag. 271; Tholuck, *Comm.*, p. 37 e seg.

[2]) Così Eckermann, *Teol. Beitrege*, 5, 2, p. 228; (Vogel). L'evangelista Giovanni ed i suoi commentatori inanzi all'ultimo giudizio, 1, p. 28 e seg., in Wegschneider, l. c., p. 281; Bretschneider *Probabil.*, pag. 33, 45; De Wette, *Exeg. Hanbd.*, 1, 3, p. 6 e seg.

[3]) De Wette. *Einl. in das N. T.*, § 105; *Exeg. Handb.*, 1, 3, pag. 6: Tholuck *Comm.* e *Joh.*, p. 38 e seg.; *Glaubwürdigkeit*, p. 344 e seg.: Lücke. 1, p. 198 e seg.

Digitized by Google

nelle cancellerie del Tempio e delle sinagoghe in Gerusalemme, una specie di stenografi protocollisti, degli atti dei quali i cristiani trassero copia dopo la morte di Gesù [1]). Bertholdt parimente opinava che il nostro Evangelista avesse scritto, fino dai tempi di Gesù, in lingua aramea la maggior parte dei suoi discorsi, e che le note raccolte da lui in quell'epoca, avessero servito di fondamento alla redazione d'assai posteriore del suo vangelo [2]). Quanto più di leggieri cade sott'occhio la falsità storica di queste moderne ipotesi [3]) tanto più adopereranosi i fautori del quarto Evangelo a trovar fuori nuove e più valide ragioni. Le espressioni profetiche di Gesù, osserva Bertholdt, — che riguardano la di lui morte e risurrezione, hanno in Giovanni una impronta ancor più vaga e indeterminata: segno sicuro ch'esse furono trascritte prima ancora dell'avvenimento, che altrimenti esse sarebbero riuscite viepiù precisate *ex eventu* del pari che nei sinottici. Al quale argomento possiamo aggiungere l'altro affine di *Heinrichs* il quale a provare l'eminente veracità dei discorsi del quarto Evangelista notò come questi non di rado schiarisca con frasi proprie (sebbene il più delle volte falsamente) le espressioni oscure di Gesù: secondo Henke ciò dimostra in Giovanni una massima coscienziosità nel riprodurre i discorsi di Gesù, che altrimenti egli avrebbe innestato nei discorsi medesimi le proprie spiegazioni [4]). Ma a ragione fu osservato dalla parte contraria che l'oscurità di quelle predizioni nel quarto Evangelo risponde completamente allo spirito mistico di tutta l'opera [5]): oltre di che, siccome il nostro Evangelista, in uno alla sua predilezione per l'oscuro e l'enimmatico possedeva un tatto innegabile, ei dovette bene accorgersi essere una profezia tanto più pregiata e credibile, quanto più oscuramente espressa: per la qual cosa egli sebbene solo lunga pezza dopo l'avvenimento ponesse in bocca a Gesù la predizion del medesimo, potè tuttavia propendere a concepirla in

[3]) *Comm.*, 1, p. 275 e seg.

[1]) *Verosimilia de origine evangelii Joannis*, Opusc., pag. 1, e seg. ed *Einl., in das N. T.*, p. 1302 e seg. Wegscheider dà il suo assenso a questa opinione (l. c., p. 270). *Hug.*, 2, 263 e seg. Tholuck, *Comm.*, pag. 38 non credono poter assolutamente escludere l'ammissione di antichi materiali.

[2]) Lücke, 1, pag. 192 e seg.

[5]) Henke *Programm. quo illustratur Johannes apostolus nonnullorum Jesu apophtegmatum et ipse interpres.*

[4]) Bretschneider, *Probab.*, pag. 14 e seg.

Digitized by Google

modo indeterminato e vago. Con ciò eziandio si spiega il perchè l'Evangelista aggiunga volentieri le proprie spiegazioni a frasi oscure di Gesù, in forma che appaia avere i discepoli intese quest' ultime solo dopo la risurrezione di Gesù e la discesa dello spirito (2, 22; 7, 39), perocchè l' antitesi tra l' oscurità in cui per anco erravano i discepoli allora, e la luce in essi surta dappoi, appartiene alla serie di contrasti di cui il quarto Evangelo va così assiduamente in cerca. Altro argomento addotto da *Bertholdt* in appoggio della sua supposizione, e convalidato da Tholuk, si è trovarsi tal fiata nei discorsi di Giovanni frasi le quali, non essendo nè per sè stesse notevoli, nè coerenti col resto del discorso, ponno solo essere state esternamente motivate dalla circostanza, — e la consecrazione delle quali non può altrimenti attribuirsi che ad annotazioni fatte all' istante; su di che quei critici invocano segnatamente il passo già citato: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν (14, 31). Ma l' inframissione di simili frasi sconnesse fu già da noi spiegata in guisa che rende superflua l'ipotesi di queste annotazioni istantanee ed immediate.

Costretti pertanto i fautori del quarto Vangelo e ricorrere ad altri mezzi per accertarne la fedeltà nel riprodurre i discorsi di Gesù: e rilegata la osservazione di sovente adotta dell' efficacia della memoria, fra uomini di vivere semplice e non usi alla scrittura, nel campo delle possibilità astratte dove si potrà sempre a bell'agio discutere e pro e contro; — si cercò attenersi più strettamente alle qualità particolari di Giovanni, e invocossi l'intimità affatto speciale de' suoi rapporti con Gesù, quel discepolo prediletto, il suo entusiasmo per il medesimo che avrà dovuto certamente rinvigorire la sua memoria e mantenere in lui più vivo che mai il ricordo di tutto cio ch' era uscito di bocca del divin maestro [1]). Sebbene questo specialissimo rapporto di Giovanni con Gesù risulti solamente dal quarto Evangelo, se ne potrebbe pur nondimeno inferire, senza circolo vizioso la credibilità dei discorsi in esso riporiati, quando questo Evangelo venisse accusato di soli errori imputabili al naturale affievolirsi della memoria: poichè le notizie positive sui mentovati rapporti d'intimità non potevano derivare da tal causa puramente negativa. Siccome però l' accusa mossa al quarto Evangelo va di gran lunga più oltre e si spinge fino alla libera invenzione: così quella notizia data solamente dal quarto Evangelo non è d' alcun giovamento pei discorsi nel me-

[1]) Wegscheider, pag. 286; Lücke, pag. 195 e seg.

Digitized by Google

desimo riferiti. Ma concedasi pure quel rapporto d' intimità: nemmen esso basta (come non basta l' osservazione essersi Giovanni probabilmente unito a Gesù nella prima giovinezza in cui più profonde sono le impressioni e lo aver egli sempre vissuto, anco dopo la morte di Gesù, nella cerchia delle rimembranze di lui [1]) non basta, dico, a render verosimile che Giovanni potesse ritenere a mente così lunghe serie di discorsi e dialoghi così complicati sino al tempo in cui è da riporsi la redazione del quarto Evangelio. Perocchè in ciò s' accordino comunemente i critici, essere la cura con che il quarto Vangelo cerca spiritualizzare ed elevare a dottrina la comune credenza de' cristiani, ed ovviare con ciò a varj errori surti nel fratempo, sicuro indizio di una redazione posteriore fatta in un già maturo periodo di sviluppo della Chiesa e nell' età più avanzata degli Apostoli [2]).

Forza è pertanto ai difensori dei discorsi in questione invocare in *ultima istanza* l' ajuto sopranaturale del *Paraclito* παράκλητος promesso ai discepoli, il quale dovette ravvivare in essi la memoria di quanto aveva detto Gesù. A tale spediente ricorre *Tholuck* con grande sicurezza [3]), *Lücke* con alquanta indecisione [4]): e se in quest'ultimo trovò appiglio l'esempio di Tholuck, pur nondimeno vuolsi dar lode a Lücke, in quanto egli mostrò di sentire con quella sua indecisione il circolo vizioso in che aggiravasi, dimostrare volendo la credibilità dei discorsi di Giovanni con una promessa di cui è notizia soltanto in questi stessi discorsi (in Matt., 10, 19 e seg. l'assistenza promessa ai discepoli innanzi ai tribunali, non implica per nulla il *ricordo* ὑπομνήσκειν dei discorsi di Gesù, Giov. 14, 26); come pure sentì la sconvenienza del far ricorso in una disamina scientifica a popolari tradizioni, qual è l' assistenza dello Spirito Santo. Il sentimento di tale sconvenienza appare indirettamente anche in Tholuck, però che in un col Paraclito egli tien calcolo altresì delle annotazioni di cui si parlò più sopra; e più manifesto in Lücke il quale rinuncia senz'altro all' autenticità letterale dei discorsi di Gesù con Giovanni pur mantenendone la veracità quanto al fondo: e ciò per motivi specialmente derivanti dal rapporto di questi discorsi con altre narrazioni.

[1]) Wegscheider, p. 285. Lücke, l. c.

[2]) Lücke, l. c., pag. 124 e seg. 175. Kern, *Über den Ursprung des Ev. Matt.*, nella *Tüb. Zeitschrift*, 1834, 2, p. 109.

[3]) Pag. 39

[4]) Pag. 197.

Digitized by Google

Questo rapporto esterno dei discorsi di Gesù in Giovanni è per sè stesso duplice in quanto ad un confronto coi medesimi si prestano ora i discorsi posti dai sinottici in bocca a Gesù, ora la maniera con cui esprimesi il quarto Evangelista, quando parla in prima persona.

Circa il primo rapporto si fece risultare la notevole differenza che corse tra i discorsi de' sinottici e di Giovanni, sì per riguardo al fondo, che per riguardo alla forma. Mentre Gesù nei tre primi Evangeli si attiene esclusivamente ai bisogni del suo popolo privo di pastore, e in conseguenza, ora rialza contrariamente alle speranze temporali che fondavansi a' suoi tempi sul Messia l' essenza puramente spirituale del suo Regno e le condizioni dell' ammissione — nel quarto Evangelo invece, egli incessantemente rigira e spesso in modo sterilmente speculativo, nel circolo della dottrina sulla sua persona e sulla sua natura superiore. Dimodochè, di fronte all' interesse molteplice, or teorico or pratico dei discorsi di Gesù nei sinottici, prevale in Giovanni un dogmatismo materiale [1]). Certo si converrà non essere questo un contrasto assoluto: trovandosi così ne' discorsi sinottici, elementi di forma giovannica, che *viceversa* in Giovanni elementi di forma sinottica [2]); ma anche la sola predominanza dell'elemento dogmatico nell' uno, dell' elemento pratico nell' altro, abbisogna di uno schiarimento approfondito. Qui d' ordinario invocasi lo scopo attribuito a Giovanni nella redazione del quarto Evangelo: quello cioè di completare i tre primi Evangelii e di colmar lacune da questi lasciate. Ma se Gesù parlò ora nell' un modo ora nell'altro, com' è che i sinottici raccolsero quasi esclusivamante gli elementi popolari e pratici de' suoi discorsi, e Giovanni quasi senza eccezione gli elementi dommatici e speculativi? Suolsi spiegare questa circostanza in modo che sarebbe per sè soddisfacente. Nella tradizione orale, si osserva, dalla quale sono derivati i tre primi Evangeli, ciò che nei discorsi di Gesù era semplice comunemente intelligibile, breve e incisivo, potè trasmettersi, perchè più agevole a ritenersi dalla memoria; mentre ciò che era più profondo e d' un ordine più delicato dovette smarrirsi [3]). L'autore del quarto Vangelo, (dietro questa supposizione) nella messe che ei fece ommise quasi tutto ciò che apparteneva alla tendenza pratica.

[1]) Bretschneider. *Probab.* p. 2, 3, 31 e seg.

[2]) De Wette, *Einteit. in das N. T.* § 103; *Exeg. Handb.* 1. 3, pag. 4 e seg.; Hase, *Leb. Jesu*, § 7; Tholuck, *Glaubwürdikeit.*

[3]) Lücke, l. c., pag. 100; l. c.

Digitized by Google

Ma certamente i sinottici non avevano molti *tutti* i discorsi informati a tale tendenza, e non si può altrimenti spiegare l' omissione completa per parte dell'Evangelista, che ammettendo in lui una preferenza pei discorsi dogmatici e speculativi, preferenza che dovette essere causata non solo dal bisogno obiettivo dell'epoca sua e di ciò che lo circondava, ma anche dalla direzione subbiettiva del suo proprio spirito. In ciò convengono persino i critici favorevoli all' autenticità di questo Vangelo [1]; tranne ch' essi credono che quella preferenza si traducesse solo negativamente in omissioni e non anco in senso positivo, in addizioni proprie dell' autore.

Per ciò che riguarda la forma, si notò la differenza tra la forma sentenziosa e parabolica dell' insegnamento di Gesù nei sinottici e la forma dialettica in Giovanni [2]. Giusta quanto abbiam detto, la parabola manca quasi interamente nel quarto Evangelo; e dee recar maraviglia che, mentre Luca, allatto a Matteo, ha ancora tante belle parabole a lui speciali, Giovanni non abbia saputo farne dopo di loro una raccolta di qualche importanza. Che si trovino nel quarto Evangelo alcune sentenze e proposizioni isolate simili a quelle de' sinottici, ammettiamo; ma, dall' altra parte, si dovrà parimente ammettere che per un dottore popolare della Palestina questo insegnamento essenzialmente ingegnoso e parabolico meglio conviene al suo complesso che non l' insegnamento dialettico attribuitogli da Giovanni [3].

Ma, sopratutto decisivo, è il rapporto dei discorsi di Gesù in Giovanni col modo di pensare e di scrivere dell' Evangelista. In fra i due noi abbiamo trovato una somiglianza [4] a spiegar la quale non giova il dir che il discepolo erasi completamente appropriato il modo di pensare e di parlare del suo maestro [5]: perocchè anche i discorsi di terze persone, e segnatamente quelli del Battista, hanno in questo Evangelo lo stesso tono; bensì è a dirsi che l' Evangelista ha prestato il proprio linguaggio alle persone principali che egli fa parlar nel suo scritto.

[1]) *Comm.* Tholuck, l. c.

[2]) Bretschneider, l. c.

[3]) De Wette, l. c., pag. 105.

[4]) Confr. qui Schulze, *Der Schriftst. Charakter und Werth des Johannes*, 1803.

[5]) Così Strouk — *de doctrina et dictione Johannis Apotoli, ad Jesu magistri doctrinam divinamque exacte compositis*

Digitized by Google

Il più moderno commentatore di Giovanni non solamente conviene in ciò, quanto al colorito dell' espressione, ma crede riscontrare qua e là nel testo, eziandio esplicatorj dell'Evangelista, il quale, al suo dire, pone del proprio nei discorsi più lunghi e più complicati di Gesù [1]). Ora, dacchè l' Evangelista non fa cenno espresso di ciò, domandamo qual garanzia abbiam noi che la sua mano non sia dovunque in giuoco, che anzi tutti i discorsi da lui riferiti non siano che semplici creazioni della sua mano? La forma e l' espressione non ci danno verun indizio, perchè queste si mantengono costantemente uniformi e per generale confessione sono proprie dell' Evangelista soltanto; il fondo neppure, perchè quando in esso parla l' Evangelista esso non è esenzialmente diverso da quando egli fa parlare Gesù: che cosa dunque ci assicura che i discorsi di Gesù altro non siano (come già suppose l' autore dei *Probabilia*) libere funzioni dell' Evangelista?

Lücke adduce alcuni punti che a lui sembrano in contraddizione con siffatta ipotesi [2]). Anzitutto, la concordanza quasi testuale di Giovanni coi sinottici in alcune singole espressioni di Gesù. Ma siccome il quarto Evangelista viveva pur sempre in mezzo alla Comunità Cristiana, dovette anch' egli aver sotto mano una tradizione dalla quale, pur cercando liberamente un complesso, potè egli togliere, senza nulla mutarvi, alcune espressioni più spiccanti. Ancor meno valido di questo è l' altro argomento addotto da Lücke: che cioè Giovanni, posto che egli avesse voglia e talento di inventare discorsi di Gesù, avrebbe dovuto più di sovente inframmetterne di lunghi e che lo alternarsi di brevi sentenze con lunghi discorsi riesce, colla citata ipotesi, inesplicabile. Ma tale sarebbe solo allora che si voglia raffigurare nell' Autore del quarto Evangelo un uomo privo affatto di gusto, il quale non sapesse come, a seconda delle occasioni convengasi ora lungo ora breve il discorso, e come a produrre il migliore effetto vogliasi appunto quella alternazione di prolungati discorsi con sentenze concise.

Di maggior peso è la osservazione di Paulus che il quarto Evangelista, ove avesse composto liberamente i discorsi di Gesù, vi avrebbe lasciato maggior campo alle idee espresse nel Prologo: mentre invece la coscienziosità con cui egli si astiene dal porre in bocca a Gesù la propria dottrina sul Verbo, è una prova della fedeltà con cui egli, nel

[1]) Lücke, *Comm. z. Joh.*, 1, pag. 200.
[2]) L. c., pag. 109.

Digitized by Google

riferire quei discorsi, attenevasi ai dati reali [1]). Ma o si parla del fondo o della forma; se del fondo, la sostanza essenziale della dottrina del Prologo è di fatto contenuta nei discorsi susseguenti di Gesù: se della forma, l'Autore della dottrina del Verbo la sapeva di troppo estranea a Gesù.

Resta pertanto che i discorsi di Giovanni sono nel loro assieme libere composizioni dell' Evangelista. Quanto ai singoli detti di Gesù ivi riferiti, che come sopra fu ammesso, provengono dalla vera tradizione, sembraci debbansi essi restringere a quelli resi verisimili dai paralleli sinottici. Perocchè noi scorgiamo dai tre primi Evangeli qual forma assumano nella narrazione i discorsi ritenuti a memoria: i quali mentre provengono dalla loro primitiva concatenazione e si disperdono in frammenti sempre più piccoli, pur non perdono il loro vigore e la loro durezza e presentano, raccolti assieme, l'aspetto di un lavoro a mosaico, dove il legame delle parti è puramente esterno ed ogni transazione è uno sbalzo.

Nel quarto Evangelo invece i discorsi di Gesù ci presentano un aspetto affatto opposto. I passaggi dolci e solo talvolta oscuri a motivo della profondità mistica del senso, passaggi in cui un pensiero scaturisce dall' altro, e la proposizione che segue è di sovente una semplice perifrasi dichiarativa di quella che precede [2]), tradiscono una materia molle, cedevole, quale solo può offrire, non già un discorso d' altrui, ma la propria succession di pensieri a colui che sciolto da ostacoli, li concreta ed espone. Ciò che può esservi, di provenienza veramente tradizionale, in questa serie di pensieri (astrazion fatta dalle espressioni che si riscontrano anco negli altri Evangeli) consisterà non tanto in precise ed isolate frasi di Gesù, quanto in certe idee fondamentali de' suoi discorsi, d' altronde già sviluppate in senso alessandrino e sopratutto ellenistico, tali sarebbero in ispecie le idee corri-

[1]) Nell'esame della seconda edizione del *Commentario* di Lücke, nel *Lit. Blatt. der allgem. Kirchenzeitung*, 1834, nota 18.

[2]) Nessuno caratterizzò questa particolarità dei discorsi di Giovanni, meglio di Erasmo nella lettera a Ferdinando, posta in principio della sua parafrasi: *Habet Joannes suum quoddam dicendi genus, ita sermonem velut ansulis ex sese coherentibus contexens, nonnunquam ex contrariis, nonnunquam ex similibus, nonnunquam ex iisdem, sutinde repetitis... ut orationis quodque membrum semper excipiat prius, sic ut prioris finis sit initium sequentis, etc.*

Digitized by Google

spondenti di πατὴς (padre) e υἱὸς (figlio), φως (luce) e σκότος (tenebra), ζωὴ (vita) e θάνατος (morte), ἄνω (da alto) e κάτω (da basso), σάρξ (carne) e πνεῦμα (spirito), non che alcune designazioni simboliche, come ἄρτος τῆς ζωῆς (pane della vita), ὕδωρ ζῶν (acqua viva), ed altre simili; idee e designazioni costituenti i fattori coi quali la mano abile di Giovanni seppe costruire, (in grazia appunto di queste semplici idee fondamentali) non senza una tal quale uniformità, interi discorsi del suo Maestro.

NOTE CRITICHE AL CAPITOLO SESTO E SETTIMO.

Il discorso della montagna *è nel capitolo sesto il primo argomento di controversia. Ecco ciò che è scritto in Matteo: Cap.* V, *VI, VII.*

1 Ed egli, veggendo le turbe, salì sopra il monte: e, postosi a sedere, i suoi discepoli si accostarono a lui.

2 Ed egli, aperta la bocca, gli ammaestrava, dicendo:

3 Beati i poveri in ispirito, perciocchè il regno de' cieli è loro.

4 Beati coloro che fanno cordoglio, perciocchè saranno consolati.

5 Beati i mansueti, perciocchè essi erederanno la terra.

6 Beati coloro che sono affamati ed assetati di giustizia, perciocchè saranno saziati.

7 Beati i misericordiosi, perciocchè misericordia sarà lor fatta.

8 Beati i puri di cuore, perciocchè vedranno Iddio.

9 Beati i pacifici, perciocchè saranno chiamati figliuoli di Dio.

10 Beati coloro che son perseguitati per cagion di giustizia, perciocchè il regno de'cieli è loro.

11 Voi sarete beati, quando *gli uomini* vi avranno vituperati, e perseguitati; e, mentendo, avranno detto contro a voi ogni mala parola per cagion mia.

12 Rallegratevi, e giubilate, perciocchè il vostro premio *è* grande nei cieli; conciossiachè così abbiano perseguitati i profeti che *sono stati* innanzi a voi.

13 Voi siete il sal della terra; ora, se il sale diviene insipido, con che salerassi egli? non val più a nulla, se non ad esser gittato via, e ad essere calpestato dagli uomini.

14 Voi siete la luce del mondo; la città posta sopra un monte non può esser nascosta.

15 Parimente non si accende la lampana, e si mette sotto il moggio; anzi *si mette* sopra il candelliere, ed ella luce a tutti coloro che *sono* in casa.

Digitized by Google

16 Così risplenda la vostra luce nel cospetto degli uomini, acciocchè veggano le vostre buone opere, e glorifichino il Padre vostro che è nei cieli.

17 Non pensate ch'io sia venuto per annullar la legge, o i profeti; anzi per adempierli.

18 Perciocchè, io vi dico in verità, che, finchè sia passato il cielo e la terra, non pure un iota, o una punta della legge trapasserà, che ogni cosa non sia fatta.

19 Chi adunque avrà rotto uno di questi minimi comandamenti, ed avrà così insegnati gli uomini, sarà chiamato il minimo nel regno de'cieli; ma colui che *li* metterà ad effetto e *gl'*insegnerà, sarà chiamato grande nel regno de' cieli.

20 Perciocchè io vi dico che, se la vostra giustizia non abbonda più che *quella degli* Scribi e de' Farisei, voi non entrerete punto nel regno de'cieli.

21 Voi avete udito che fu detto agli antichi: Non uccidere; e chiunque ucciderà sarà sottoposto al giudizio.

22 Ma io vi dico che, chiunque si adira contro al suo fratello, senza cagione, sarà sottoposto al giudizio; e chi gli avrà detto: Raca, sarà sottoposto al concistoro; e chi gli avrà detto: Pazzo, sarà sottoposto alla geenna del fuoco.

23 Se dunque tu offerisci la tua offerta sopra l'altare, e quivi ti ricordi che il tuo fratello ha qualche cosa contro a te;

24 Lascia quivi la tua offerta dinanzi all'altare, e va, e riconciliati prima col tuo fratello; ed allora vieni, ed offerisci la tua offerta.

25 Fa presto amichevole accordo col tuo avversario, mentre sei tra via con lui; che talora il *tuo* avversario non ti dia in man del giudice, e il giudice in man del sergente, e sii cacciato in prigione.

26 Io ti dico in verità, che tu non uscirai di là, finchè tu non abbia pagato l'ultimo quattrino.

27 voi avete udito che fu detto agli antichi: Non commettere adulterio.

28 Ma io vi dico che, chiunque riguarda una donna, per appetirla, già ha commesso adulterio nel suo cuore.

29 Or, se l'occhio tuo destro ti fa intoppare, cavalo, e gittalo via da te; perciocchè egli val meglio per te che un de' tuoi membri perisca, che non che tutto il tuo corpo sia gittato nella geenna.

30 E, se la tua man destra ti fa intoppare, mozzala, e gittala via da te; perciocchè egli val meglio per te che un de' tuoi membri perisca, che non che tutto il tuo corpo sia gittato nella geenna.

31 Or egli fu detto che, chiunque ripudierà la sua moglie le dia scritta del divorzio.

32 Ma io vi dico che, chiunque avrà mandato via la sua moglie, salvo che per cagion di fornicazione, la fa esser adultera; e chiunque avrà sposata colei ch'è mandata via commette adulterio.

Digitized by Google

33 Oltre a ciò, voi avete udito che fu detto agli antichi: Non ispergiurarti; anzi attieni al Signore le cose che avrai giurate.

34 Ma io vi dico: Del tutto non giurate; nè per lo cielo, perciocchè è il trono di Dio;

35 Nè per la terra, perciocchè è lo scannello de' suoi piedi, nè per Gerusalemme, perciocchè è la città del gran Re.

36 Non giurare eziandio per il tuo capo; conciossiachè tu non possa fare un capello bianco, o nero.

37 Anzi, sia il vostro parlare: Sì, sì; No, no; ma ciò che è di soverchio, sopra queste *parole*, procede dal maligno.

38 Voi avete udito che fu detto: Occhio per occhio, e dente per dente.

39 Ma io vi dico: Non contrastate al male; anzi, se alcuno ti percuote in su la guancia destra, rivolgigli ancor l'altra.

40 E, se alcuno vuol contender teco, e torti la tonica, lasciagli eziandio il mantello.

41 E, se alcuno ti angaria un miglio, vanne seco due.

42 Dà a chi ti chiede, e non rifiutar la domanda di chi vuol prendere *alcuna cosa* in prestanza da te.

43 Voi avete udito ch'egli fu detto: Ama il tuo prossimo, e odia il tuo nemico.

44 Ma io vi dico: Amate i vostri nemici, benedite coloro che vi maledicono, fate bene a coloro che vi odiano, e pregate per coloro che vi fanno torto e vi perseguitano;

45 Acciocchè siate figliuoli del Padre vostro, che è ne' cieli; conciossiachè egli faccia levare il suo sole sopra i buoni, e sopra i malvagi; e piovere sopra i giusti, e sopra gl'ingiusti.

46 Perciocchè, se voi amate coloro che vi amano, che premio ne avrete? non fanno ancora i pubblicani lo stesso?

47 E, se fate accoglienza solo a' vostri amici, che fate di singolare? non fanno ancora i pubblicani il simigliante?

48 Voi adunque siate perfetti, come è perfetto il Padre vostro, che è ne' cieli.

CAPO VI.

1 Guardatevi di far la vostra limosina nel cospetto degli uomini, per esser da loro riguardati; altrimenti, voi non ne avrete premio appo il Padre vostro, che è ne' cieli.

2 Quando adunque tu farai limosina, non far sonar la tromba dinanzi a te, come fanno gl'ipocriti nelle sinagoghe, e nelle piazze, per essere onorati dagli uomini; io vi dico in verità, che ricevono il premio loro.

3 Ma, quando tu fai limosina, non sappia la tua sinistra quello che fa la destra;

Digitized by Google

4 Acciocchè la tua limosina si faccia in segreto; e il Padre tuo, che riguarda in segreto, te ne renderà la retribuzione in palese.

5 E, quando tu farai orazione, non esser come gl'ipocriti; perciocchè essi amano di fare orazione, stando ritti in piè, nelle sinagoghe, e ne' canti delle piazze, per esser veduti dagli uomini; io vi dico in verità, che ricevono il loro premio.

6 Ma tu, quando farai orazione, entra nella tua cameretta, e serra il tuo uscio, e fa orazione al Padre tuo, che *è* in segreto; e il Padre tuo, che riguarda in segreto, ti renderà la tua retribuzione in palese.

7 Ora, quando farete orazione, non usate soverchie dicerie, come i pagani; perciocchè pensano di essere esauditi per la moltitudine delle lor parole.

8 Non li rassomigliate adunque; perciocchè il Padre vostro sa le cose di che voi avete bisogno, innanzi che gliele chiediate.

9 Voi adunque orate in questa maniera: Padre nostro che *sei* ne' cieli, sia santificato il tuo nome.

10 Il tuo regno venga. La tua volontà sia fatta in terra come in cielo.

11 Dacci oggi il nostro pane cotidiano.

12 E rimettici i nostri debiti, come noi ancora *li* rimettiamo a' nostri debitori.

13 E non indurci in tentazione, ma liberaci dal maligno; perciocchè tuo è il regno e la potenza, e la gloria in sempiterno. Amen.

14 Perciocchè, se voi rimettete agli uomini i lor falli, il vostro Padre celeste rimetterà ancora *i vostri*.

15 Ma, se voi non rimettete agli uomini i lor falli, il Padre vostro altresì non vi rimetterà i vostri.

16 Or quando digiunerete, non siate mesti di aspetto, come gl'ipocriti; perciocchè essi si sformano le facce, acciocchè apparisca agli uomini che digiunano; io vi dico in verità che ricevono il loro premio.

17 Ma tu, quando digiuni, ugniti il capo e lavati la faccia;

18 Acciocchè non apparisca agli uomini che tu digiuni, ma al Padre tuo, il quale *è* in segreto; e il Padre tuo, che riguarda in segreto, ti renderà la tua retribuzione in palese.

19 Non vi fate tesori in sulla terra, ove la tignuola e la ruggine guastano; e dove i ladri sconficcano e rubano.

20 Anzi, fatevi tesori in cielo, ove nè tignuola, nè ruggine guasta; e dove i ladri non sconficcano, e non rubano.

21 Perciocchè, dove è il vostro tesoro, quivi eziandio sarà il vostro cuore.

22 La lampana del corpo è l'occhio; se dunque l'occhio tuo è puro, tutto il tuo corpo sarà illuminato.

23 Ma, se l'occhio tuo è viziato, tutto il tuo corpo sarà tenebroso; se dunque il lume ch'è in te è tenebre, quante *saranno* le tenebre stesse?

Digitized by Google

24 Niuno può servire a due signori; perciocchè, o ne odierà l'uno, ed amerà l'altro; ovvero si atterrà all'uno, e sprezzerà l'altro; voi non potete servire a Dio ed a Mammona.

25 Perciò, io dico; Non siate per ansietà solleciti per la vita vostra, che mangerete o che berrete; nè per lo vostro corpo, di che vi vestirete; non è la vita più che il nutrimento, e il corpo più che il vestire?

26 Riguardate agli uccelli del cielo; come non seminano, e non mietono, e non accolgono in granai; e pure il Padre vostro celeste li nudrisce; non siete voi da molto più di loro?

27 E chi è colui di voi, che, con la sua sollecitudine, possa aggiugnere alla sua statura pure un cubito?

28 E intorno al vestire, perchè siete con ansietà solleciti? avvisate come crescono i gigli della campagna; essi non faticano, e non filano;

29 E pure io vi dico, che Salomone stesso, con tutta la sua gloria, non fu vestito al pari dell'un di loro.

30 Or se Iddio riveste in questa maniera l'erba dei campi, che oggi è, e domani è gittata nel forno; non *vestirà egli* molto più voi, o uomini di poca fede?

31 Non siate adunque con ansietà solleciti, dicendo: Che mangeremo, o che berremo, o di che saremo vestiti?

32 (Conciossiachè i pagani sieno quelli che procaccino tutte queste cose) perciocchè il Padre vostro celeste sa che voi avete bisogno di tutte queste cose.

33 Anzi, cercate imprima il regno di Dio, e la sua giustizia; e tutte queste cose vi saranno sopraggiunte.

34 Non siate adunque con ansietà solleciti del *giorno di* domani; perciocchè il *giorno di* domani sarà sollecito delle cose sue; basta a ciascun giorno il suo male.

CAPO VII.

1 Non giudicate, acciocchè non siate giudicati.

2 Perciocchè, di qual giudizio voi giudicherete, sarete giudicati; e della misura che voi misurerete, sarà altresì misurato a voi.

3 E, che guardi tu il fuscello ch'è nell'occhio del tuo fratello, e non avvisi la trave ch'è nell'occhio tuo?

4 Ovvero, come dici al tuo fratello: Lascia che io ti tragga dell'occhio il fuscello, ed ecco, la trave è nell'occhio tuo?

5 Ipocrito, trai prima dell'occhio tuo la trave, e poi avviserai di trarre dell'occhio del tuo fratello il fuscello.

6 Non date ciò ch'è santo a' cani, e non gittate le vostre perle dinanzi a' porci; che talora non le calpestin co' piedi; e, rivoltisi, non vi lacerino.

Digitized by Google

7 Chiedete, e vi sarà dato; cercate, e troverete; picchiate, e vi sarà aperto.

8 Perciocchè chiunque chiede riceve, e chi cerca trova, e sarà aperto a chi picchia.

9 Evvi egli alcun uomo fra voi, il quale, se il suo figliuolo gli chiede del pane, gli dia una pietra?

10 Ovvero anche, se gli chiede un pesce, gli porga un serpente?

11 Se dunque voi, che siete malvagi, sapete dar buoni doni a' vostri figliuoli; quanto maggiormente il Padre vostro, ch'è ne' cieli, darà egli cose buone a coloro che lo richiederanno?

12 Tutte le cose adunque, che voi volete che gli uomini vi facciano, fatele altresì voi a loro; perciocchè questa è la legge e i profeti.

13 Entrate per la porta stretta; perciocchè larga è la porta, e spaziosa la via, che mena alla perdizione; e molti son coloro ch' entran per essa.

14 Quanto è stretta la porta, ed angusta la via che mena alla vita! e molti son coloro che la trovano.

15 Ora, guardatevi da' falsi profeti, i quali vengono a voi in abito di pecore; ma dentro son lupi rapaci.

16 Voi li riconoscerete da' frutti loro; colgonsi uve dalle spine, o fichi da' triboli?

17 Così, ogni buono albero fa buoni frutti; ma l'albero malvagio fa frutti cattivi.

18 L'albero buono non può far frutti cattivi, nè l'albero malvagio far frutti buoni.

19 Ogni albero che non fa buon frutto è tagliato, e gittato nel fuoco.

20 Voi adunque li riconoscerete da' lor frutti.

21 Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno de'cieli; ma chi fa la volontà del Padre mio, ch'è ne' cieli.

22 Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiam noi profetizzato in nome tuo, e in nome tuo cacciati demoni, e fatto in nome tuo molte potenti operazioni?

23 Ma io allora protesterò loro: Io non vi conobbi giammai; dipartitevi da me, voi tutti operatori d'iniquità.

24 Per ciò, io assomiglio chiunque ode queste mie parole, e le mette ad effetto, ad un uomo avveduto, il quale ha edificata la sua casa sopra la roccia;

25 E, *quando* è caduta la pioggia, e son venuti i torrenti, e i venti han soffiato, e si sono avventati a quella casa, ella non è però caduta: perciocchè era fondata sopra la roccia.

26 Ma, chiunque ode queste parole, e non le mette ad effetto, sarà assomigliato ad un uomo pazzo, il quale ha edificata la sua casa sopra la rena;

Digitized by Google

27 E, *quando* la pioggia è caduta, e son venuti i torrenti, e i venti han soffiato, e si sono avventati a quella casa, ella è caduta, e la sua ruina è stata grande.

28 Ora, quando Gesù ebbe forniti questi ragionamenti, le turbe stupivano della sua dottrina;

29 Perciocchè egli le ammaestrava come avendo autorità, e non come gli scribi.

Ecco ora ciò che sta scritto in Luca:

CAPO VI.

12 Or avvenne, in que' giorni, ch' egli uscì al monte, per orare, e passò la notte in orazione a Dio.

13 E, quando fu giorno, chiamò a sè i suoi discepoli, e ne elesse dodici, i quali ancora nominò apostoli:

14 *Cioè*, Simon, il quale ancora nominò Pietro, ed Andrea, suo fratello; Iacobo, e Giovanni; Filippo, e Bartolomeo;

15 Matteo, e Toma; Iacobo d' Alfeo, e Simon, chiamato Zelote;

16 Giuda, *fratel* di Iacobo, e Giuda Iscariot, il quale ancora fu traditore.

17 Poi, sceso con loro, si fermò in una pianura con la moltitudine de' suoi discepoli, e con gran numero di popolo di tutta la Giudea, e di Gerusalemme, e dalla marina di Tiro, e di Sidon, i quali erano venuti per udirlo; e per esser guariti delle loro infermità;

18 Insieme con coloro ch' erano tormentati da spiriti immondi: e furono guariti.

19 E tutta la moltitudine cercava di toccarlo: perciocchè virtù usciva di lui, e *gli* sanava tutti.

20 Ed egli, alzati gli occhi verso i suoi discepoli, diceva, Beati *voi* poveri: perciocchè il regno di Dio è vostro.

21 Beati *voi*, ch' ora avete fame: perciocchè sarete saziati. Beati *voi*, che ora piangete perciocchè voi riderete.

22 Voi sarete beati, quando gli uomini v' avranno odiati, e v' avranno scomunicati, e vituperati, ed avranno bandito il vostro nome, come malvagio, per cagion del Figliuol dell' uomo.

23 Rallegratevi, e saltate di letizia in quel giorno: perciocchè, ecco, il vostro premio è grande ne' cieli: conciosiachè il simigliante facessero i padri loro a' profeti.

24 Ma, guai a voi, ricchi! perciocchè voi avete la vostra consolazione.

25 Guai a voi, che siete ripieni! perciocchè voi avrete fame. Guai a voi, ch' ora ridete! perciocchè voi farete cordoglio, e piangerete.

26 Guai *a voi*, quando tutti gli uomini diranno ben di voi! conciosiachè il simigliante facessero i padri loro a' falsi profeti:

27 Ma io dico a voi ch' udite, Amate i vostri nemici, fate bene a coloro che vi odiano:

Digitized by Google

28 Benedite coloro che vi ma'edicono, e pregate per coloro che vi molestano.

29 Se alcuno ti percuote su una guancia, porgi*gli* eziandio l'altra: e non divietar colui che ti toglie il mantello *di prendere* ancora la tonica.

30 E dà a chiunque ti chiede: e, se alcuno ti toglie il tuo, non ridomandarglielo.

31 E, come voi volete che gli uomini vi facciano, fate ancora loro simigliantemente.

32 E, se amate coloro che v' amano, che grazia n' avrete? conciosiachè i peccatori amino ancora coloro che gli amano.

33 E, se fate bene a coloro che fanno bene a voi, che grazia n'avrete? conciosiacosachè i peccatori ancora facciano il simigliante.

34 E, se prestate a coloro da' quali sperate riaverlo, che grazia n' avrete? conciosiacosachè i peccatori prestino a' peccatori per riceverne altrettanto.

35 Ma voi, amate i vostri nemici, e fate bene, e prestate, non isperandone nulla: e 'l vostro premio sarà grande, e sarete i figliuoli dell'Altissimo: conciosiach' egli sia benigno inverso gl' ingrati, e malvagi.

36 Siate adunque misericordiosi, siccome ancora il Padre vostro è misericordioso.

37 E non giudicate, e non sarete giudicati: non condannate, e non sarete condannati: rimettete e vi sarà rimesso.

38 Date, e vi sarà dato: buona misura, premuta, scossa, e traboccante, vi sarà data in seno: perciocchè, di qual misura misurate, sarà altresì misurato a voi.

88 Or egli disse loro una similitudine, Può un cieco guidar per la via un' *altro cieco*? non caderanno essi amendue nella fossa?

40 Niun discepolo è da più che 'l suo maestro: ma ogni *discepolo* perfetto dee essere come 'l suo maestro.

41 Or, che guardi tu il fuscello ch' *è* nell'occhio del tuo fratello, e non avvisi la trave ch' *è* nell' occhio tuo proprio?

42 Ovvero, come puoi dire al tuo fratello, Fratel'o, lascia ch' io ti tragga il fuscello ch' *è* nell' occhio tuo; non veggendo tu stesso la trave ch' *è* nell' occhio tuo proprio? Ipocrita, trai prima dell'occhio tuo la trave ed allora avviserai di trarre il fuscello ch' *è* nell' occhio del tuo fratello.

43 Perciocchè non v'è buono albero, che faccia frutto cattivo: nè albero cattivo, che faccia buon frutto.

44 Perciocchè ogni albero è riconosciuto dal proprio frutto: conciosiachè non si colgano fichi dalle spine, e non si vendemmino uve dal pruno.

45 L'uomo buono, dal buon tesoro del suo cuore, reca fuori 'il bene, e l'uomo malvagio, dal malvagio tesoro del suo cuore, reca fuori 'il male, perciocchè la sua bocca parla di ciò che gli soprabbonda nel cuore.

Digitized by Google

46. Or, perchè mi chiamate Signore, e non fate le cose ch' io dico?

47 Chiunque viene a me, ed ode le mie parole, e le mette ad effetto, io mostrerò a cui egli è simile;

48 Egli è simile ad un' uomo ch' edifica una casa, il quale ha cavato, e profondato, ed ha posto il fondamento sopra la pietra: ed essendo venuta una piena, il torrente ha urtata quella casa, e non l' ha potuta scrollare: perciocchè era fondata in sulla pietra.

49 Ma chi l' ha udite, e non l' ha messe a l effetto, è simile ad un uomo che ha edificata una casa sopra la terra, senza fondamento: la quale il torrente avendo urtata, ella è di subito caduta, e la sua ruina è stata grande.

La prima difficoltà che si presenta, è la più essenziale, è il luogo del discorso, tenuto secondo Matteo sul monte, e secondo Luca nella pianura dopo che Cristo fu disceso dal monte. A noi pare che il discorso narrato da Matteo ebbe luogo sul monte, e quello narrato da Luca ebbe luogo nella pianura, e fu la ripetizione del primo. In Matteo si dice « Ed egli veggendo le turbe, salì sopra il monte: e postosi a sedere, i suoi discepoli si accostarono a lui. Da questo passo non si scorge che le turbe abbiano seguito Gesù sul monte, pare anzi che i soli suoi discepoli fosser con lui, e a loro avesse tenuto quel discorso. Se non chè nel capo ver. 28. si dice « Ora quando Gesù ebbe forniti questi ragionamenti, le turbe stupivano della sua dottrina », Dal che si può inferire che alcune turbe fossero coi discepoli e con Gesù sul monte.

In Luca è detto che Gesù andò sul monte, e che poi ne discese, e parlò alle turbe; e queste turbe sono precisate e nominate, ed è detto il fine della loro venuta a Gesù, si dovrebbe dunque inferire che Gesù ripetesse nella pianura a nuove turbe quel discorso stesso che ai discepoli e ad altre turbe aveva tenuto sul monte; e che Matteo rapporti il primo, e Luca il secondo. Noi non troviamo difficoltà in questo ripetervi lo stesso discorso, tanto più che esso racchiude le massime più essenziali della nuova religione.

Quanto poi all' intero contesto del discorso non ci pare che sia da ricercare quell'ordine che lo Strauss va ricercando; non è un ragionamento, ma une serie di massime, di precetti, di verità, che stan bene l'una dopo l'altra, senza che la seconda sia conseguenza della prima.

Al paragrafo 78 si discorre sulle parabole di Gesù. Non troviamo strana la sequela di molte parabole in un solo discorso, perciocchè come in tempo di quiete e di concentramento si può riflettere e meditar sopra una, così si può riflettere e meditare sopra molte: d'altronde si potrebbe anco ammettere che alcuni dei Vangeli riportassero consecutive parabole dette in varii tempi e varie circostanze, sul numero delle stesse ci riportiamo sempre al principio che gli Evangeli si completano. Quanto poi alla verosimi-

Digitized by Google

glianza di alcuni accidenti delle parabole diciamo, che Gesù parlava coi suoi discepoli nelle parabole secondo i modi dei tempi. Se poi da quelle parabole sorgesse un vero e reale insegnamento religioso si può di leggieri scorgere dagli scritti dei chiosatori che da quelle parabole e dai loro accidenti hanno cavato sapienza moltissima, rispondente in tutto all'economia del cristianesimo.

Al capo VII — Conversazione di Gesù con Nicodemo — Lo Strauss non giunge a provare che Nicodemo, sia un' invenzione del quarto Vangelo. Il silenzio degli altri evangeli non è ragione sufficiente; nè l' essere Nicodemo un ottimato toglie fede alla veridicità del racconto, perocchè starebbe sempre che i primi discepoli di Gesù fossero plebei; l' eccezione di uno o di due è nulla.

Nè ci pare più felice nel volere attribuire all'Evangelista tutto il discorso di Gesù a Nicodemo, comunque tenti ciò fare con molto ingegno. Percioc-chè le verità esposte da Gesù sono dallo Strauss sottoposte alle regole e convenienze umane, non misurate con le regole e convenienze divine.

Si dica lo stesso circa — i discorsi di Gesù nell' evangelo di san Giovanni 5-12 — e sulle — sentenze isolate di Gesù, che sono comuni al quarto Vangelo ed agli altri.

Le osservazioni dello Strauss rivelano un ingegno non comune ad un uomo di profondi studii, ma a noi pare che non giungano a dar prove evidenti contra la ispirazione dei Vangeli.

FINE DEL PRIMO VOLUME.

Digitized by Google

INDICE

PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE . . . . . Pag. 5
PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE . . . . . » 9
PREFAZIONE ALLA TERZA EDIZIONE . . . . . » 15
PREFAZIONE ALLA QUARTA EDIZIONE . . . . . » 19

INTRODUZIONE

SVILUPPO DELLA IDEA MITOLOGICA RISPETTO ALLA STORIA EVANGELICA.

§ 1. Necessaria formazione di diversi modi di spiegare le storie sacre . . » 21
§ 2. Diverse spiegazioni delle leggende divine presso i Greci . . . . » 22
§ 3. Interpretazione allegorica presso gli Ebrei. Filone . . . . . » 24
§ 4. Interpretazione allegorica fra i cristiani. Origene . . . . . » 26
§ 5. Passaggio al tempo moderno. I Deisti e i Naturalisti del XVII e XVIII Secolo. L'autore de' frammenti di Wolfenbüttel . . . . . » 29
§ 6. Spiegazione naturale de' razionalisti Eichhorn — Paulus . . . . . » 34
§ 7. Interpretazione morale di Kant . . . . . » 41
§ 8. Origine della interpretazione mitica della Sacra Scrittura, primieramente applicata all'Antico Testamento . . . . . » 43
§ 9. L'esplicazione mitica applicata al Nuovo Testamento . . . . . » 51
§ 10. L'idea del mito nella sua applicazione alla Storia Sacra non fu compresa chiaramente dai teologi . . . . . » 54

Digitized by Google

§ 11. L'idea del mito non fu abbracciata in modo abbastanza esteso . . pag. 60
§ 12. Polemica contro la spiegazione mitica della storia evangelica . . . » 66
§ 13. Possibilità dei miti nel Nuovo Testamento comprovata da ragioni estrinseche. » 71
§ 14. Possibilità dei miti nel Nuovo Testamento provata da ragioni intrinseche. » 82
§ 15. Idea e specie del mito evangelico . . . . . » 101
§ 16. Criterii del non istorico nei racconti evangelici . . . . . » 103
NOTE CRITICHE ALL'INTRODUZIONE . . . . . » 109

SEZIONE PRIMA

CAPITOLO PRIMO.

ANNUNCIAZIONE E NASCITA DI GIOVAN BATTISTA.

§ 17. Racconto di Luca e sua concezione immediata e sopranaturale . . » 113
§ 18. Spiegazione naturale del racconto . . . . . » 121
§ 19. Esplicazione mitica del racconto in differenti gradi . . . . . » 127
NOTE CRITICHE AL CAPITOLO PRIMO . . . . . » 133

CAPITOLO SECONDO.

DISCENDENZA DAVIDICA DI GESU' SECONDO DUE ALBERI GENEALOGICI.

§ 20. Le due genealogie di Gesù, considerate indipendentemente l'una dall'altra » 137
§ 21. Confronto delle due genealogie. Tentativi per conciliarne le contraddizioni. » 145
§ 22. Le genealogie non sono storiche . . . . . » 153
NOTE CRITICHE AL CAPITOLO SECONDO . . . . . » 155

CAPITOLO TERZO.

ANNUNCIO DELLA CONCEZIONE DI GESU', SUA GENERAZIONE SOPRANATURALE. — VISITA DI MARIA AD ELISABETTA.

§ 23. Schizzo dei diversi racconti canonici ed apocrifi . . . . . » 157
§ 24. Divergenze dei due Evangelii canonici riguardo alla forma della annunciazione . . . . . » 161
§ 25. Tenore del messaggio dell'angelo. Compimento della profezia d'Isaia . » 169
§ 26. Gesù generato dallo Spirito Santo. Critica dell'opinione ortodossa . . » 176
§ 27. Ritorno alle genealogie . . . . . » 180
§ 28. Spiegazione naturale della storia della concezione . . . . . » 188
§ 29. Storia della concezione di Gesù considerato come mito . . . . . » 193
§ 30. Rapporti di Giuseppe con Maria. Fratelli di Gesù . . . . . » 198
§ 31. Visita di Maria ad Elisabetta . . . . . » 207
NOTE CRITICHE AL CAPITOLO TERZO . . . . . » 212

Digitized by Google

CAPITOLO QUARTO.

Della nascita e dei primi avvenimenti della vita di Gesu'.

§ 32. Il censo . . . . . pag. 220
§ 33. Circostanze particolari della nascita di Gesù e sua circoncisione . . » 228
§ 34. I magi e la loro stella. — La fuga in Egitto e il massacro degli Innocenti a Betlemme. — Critica dell'opinione dei sopranaturalisti . . . . » 237
§ 35. Saggi di spiegazioni naturali sulla storia dei magi. — Transizione alla spiegazione mitica . . . . . » 248
§ 36. Spiegazione puramente mitica del racconto risguardante i magi e di ciò che vi ha relazione . . . . . » 254
§ 37. Rapporto cronologico della visita dei magi e della fuga in Egitto, narrate da Matteo, con la presentazione nel tempio, narrata da Luca . . . » 263
§ 38. La presentazione di Gesù al tempio . . . . . » 268
§ 39. Sguardo retrospettivo. Divergenze fra Matteo e Luca intorno alla primitiva residenza dei genitori di Gesù . . . . . » 273
Note critiche al capitolo quarto . . . . . » 283

CAPITOLO QUINTO.

Prima visita al tempio ed educazione di Gesu'.

§ 40. Gesù nel tempio in età di dodici anni . . . . . » 291
§ 41. Ancora questo racconto mitico . . . . . » 299
§ 42. Sull'esistenza esterna di Gesù sino al principio della vita publica . . » 303
§ 43. Sviluppo intellettuale di Gesù . . . . . » 307
Note critiche al capitolo quinto . . . . . » 315

SEZIONE SECONDA

CAPITOLO PRIMO.

Relazioni di Gesu' con Giovanni Battista.

§ 44. Rapporto cronologico fra Giovanni Battista e Gesù . . . . . » 321
§ 45. Esordio e scopo di Giovanni Battista. Sue personali relazioni con Gesù. » 330
§ 46. Gesù fu egli riconosciuto da Giovanni quale Messia? ed in qual senso?. » 340
§ 47. Giudizio degli evangelisti e di Gesù su Giovanni Battista, col giudizio che quest'ultimo pronunciò su sè stesso. Risultato delle ricerche sui rapporti fra questi due uomini. . . . . » 360
§ 48 Esecuzione di Giovanni Battista . . . . . » 368
Note critiche al capitolo primo . . . . . » 372

Digitized by Google

CAPITOLO SECONDO.

Battesimo e tentazione di Gesù'

§ 49. Perchè Gesù si è fatto battezzare da Giovanni? . . . . . pag. 377
§ 50. La scena del battesimo di Gesù considerata come sopranaturale e come naturale . . . . . » 382
§ 51. Tentativi di una critica dei racconti e concezione mitica dei medesimi. » 388
§ 52. Rapporto fra il sopranaturale al momento del battesimo, ed il sopranaturale al momento della concezione . . . . . » 396
§ 53. Luogo ed epoca della tentazione di Gesù. — Discordanze degli Evangelisti nel racconto della medesima . . . . . » 401
§ 54. Storia della tentazione concepita nel senso degli evangelisti . . . » 407
§ 55. La tentazione spiegata come avvenimento naturale, interno od esterno; la tentazione considerata come parabola . . . . . » 413
§ 56. La storia della tentazione considerata come mito . . . . . » 419
Note critiche al capitolo secondo . . . . . » 427

CAPITOLO TERZO.

Teatro e cronologia della vita publica di Gesù'.

§ 57. Divergenza fra i sinottici e Giovanni sul teatro ordinario del ministero di Gesù . . . . . » 435
§ 58. Residenza di Gesù a Cafarnao . . . . . » 446
§ 59. Divergenza degli evangelisti intorno alla cronologia della vita di Gesù. Durata del suo ministero pubblico . . . . . » 453
§ 60. Saggi di un ordine cronologico degli avvenimenti particolari della vita publica di Gesù . . . . . » 457

CAPITOLO QUARTO.

Gesù' come Messia.

§ 61. Gesù il figliuolo dell'uomo . . . . . » 464
§ 62. Quand'è che Gesù cominciò a riguardarsi per il Messia e ad essere riconosciuto dagli altri per tale? . . . . . » 468
§ 63. Gesù come figlio di Dio . . . . . » 475
§ 64. Missione e onnipotenza di Gesù; sua preesistenza . . . . . » 480
§ 65. Piano messianico di Gesù. Apparenza di un fatto politico . . . . . » 484

Digitized by Google

§ 66. Dati per un piano messaico di Gesù, puramente spirituale . . pag. 488
§ 67. Rapporto di Gesù colla legge Mosaica . . . . . » 491
§ 68. Estensione del piano messaico di Gesù, e rapporto di questo piano coi gentili . . . . . » 499
§ 69. Relazione del piano messaico di Gesù coi Samaritani. Suo incontro colla donna di Samaria . . . . . » 504
NOTE CRITICHE AL CAPITOLO TERZO . . . . . » 514
NOTE CRITICHE AL CAPITOLO QUARTO . . . . . » 517

CAPITOLO QUINTO.

GLI APOSTOLI DI GESU'.

§ 70. Vocazione dei primi compagni di Gesù. Divergenza fra i due primi vangeli ed il quarto . . . . . » 521
§ 71. Pesca di Pietro . . . . . » 531
§ 72. Vocazione di Matteo. Relazioni di Gesù coi pubblicani . . . . . » 538
§ 73. I dodici apostoli . . . . . » 545
§ 74. I dodici considerati uno ad uno. I tre o quattro discepoli più intimi di Gesù . . . . . » 550
§ 75. Degli altri apostoli e dei settanta discepoli . . . . . » 558
NOTE CRITICHE AL CAPITOLO QUINTO . . . . . » 562

CAPITOLO SESTO.

DISCORSI DI GESU' NEI TRE PRIMI VANGELI.

§ 76. Discorso della montagna . . . . . » 569
§ 77. Istruzione dei dodici. — Lamento sulle città galilee. — Gioia sulla vocazione dei semplici . . . . . » 584
§ 78. Le parabole . . . . . » 589
§ 79. Discorsi di Gesù frammisti d'insegnamento e di polemica . . . » 605

CAPITOLO SETTIMO.

DISCORSI DI GESU' NEL SUO QUARTO EVANGELO.

§ 80. Conversazione di Gesù con Nicodemo . . . . . » 621
§ 81. I discorsi di Gesù nell'evangelo di Giovanni 5-12 . . . . . » 632
§ 82. Sentenze isolate di Gesù, che sono comuni al quarto evangelo ed agli altri. » 642
§ 83. Delle recenti discussioni sopra la fede che meritano i discorsi riferiti da Giovanni. — Risultato . . . . . » 648
NOTE CRITICHE AL CAPITOLO SESTO E SETTIMO . . . . . » 659

Digitized by Google

Digitized by Google

LA

VITA DI GESÙ

Digitized by Google

Digitized by Google

LA

VITA DI GESÙ

O

ESAME CRITICO DELLA SUA STORIA

PER IL

DOTT. D. F. STRAUSS

PRIMA TRADUZIONE ITALIANA DALL' ORIGINALE TEDESCO

Volume II.

A Z 1979

MILANO
PER FRANCESCO SANVITO
1865.

(Proprietà letteraria).

Digitized by Google

BIBLIOTHÈQUE CANTONALE
LAUSANNE
UNIVERSITAIRE

Milano 1855. — Tip. di F. Gareffi, Via di S. Gio. in Guggirolo, N. 6.

Digitized by Google

CAPITOLO OTTAVO.

AVVENIMENTI DELLA VITA PUBBLICA DI GESU', ESCLUSE LE STORIE DEI MIRACOLI.

§ 84.

Confronto generale del modo di narrare dei veri evangelisti.

Se, prima di passare all'esame dei particolari noi confrontiamo in generale il carattere ed il tono della narrazione storica nei differenti vangeli, troviamo delle differenze, sia fra Matteo e gli altri due sinottici, sia fra i tre primi Evangelisti insieme ed il quarto.

Fra gli appunti che la critica moderna ha accumulati sul Vangelo di Matteo, principale si è il difetto di talento nel dipingere una scena; nello individualizzare un carattere; e, siccome di solito un testimonio oculare si distingue appunto per la precisione e la minutezza di particolari nella sua narrazione, si volle conchiudere da tale difetto che l'autore non era stato testimonio oculare [1]). E veramente nello scorgere con quanta indecisione questo Vangelo specifichi il tempo, il luogo e le persone; nel vedervi così di frequente ricorrere espressioni, quali: *In allora* τότε *partendo di là*, παράγων ἐκεῖθεν *un uomo* ὄνθρωπος, ecc.; e di indicazioni in massa, quali: *Gesù percorse tutte le città e tutti i*

[1]) Schulz, *Ueber das Abendmahl*, p. 33 e seg.; Sieffert, *Ueber den Ursprung des costen Kanon. Evang.* p. 58, 75, n. s., Schnekenburger, *Ueber den Ursprung*, p. 73.

Digitized by Google

borghi (9, 35; 11, 1; confrontisi 4, 23), *gli si condussero tutti gli ammalati, e tutti li guarì* (4, 24 e seg.; 14, 35 e seg.; confrontisi 15, 29 e seg.); e infine, nel rammentare l'asciutta brevità di tanti racconti isolati, non si saprebbe dar torto a quei critici che vedono in tutta la narrazione di Matteo l'eco di avvenimenti da lungo tempo accaduti e resi da una lunga tradizione orale sempre più indeterminati e vaghi. Tuttavia, presa in sè stessa, questa prova non convince interamente: poichè nella maggior parte dei casi, si avrà occasione di verificare, che anche un testimonio oculare può mancar della facoltà di riprodurre vivacemente ciò ch'egli ha veduto [1]).

Ma la moderna critica non misura Matteo solamente alla stregua di quanto sarebbe ad attendersi da un testimonio oculare: essa lo confronta altresì agli altri Evangelisti. Fra questi, da un lato, si trova che Giovanni è decisamente superiore a Matteo pel talento dell'esposizione, sia nel piccolo numero dei passi ch'essi hanno comuni, sia in tutto il suo modo di narrare: d'altro lato si attribuisce generalmente agli altri due sinottici, e in ispecie a Marco, una esposizione ben più chiara e completa [2]); e così è realmente nè più lo si dovrebbe negare. Quanto al quarto Vangelo, in esso pure si trovano senza dubbio queste indicazioni in massa, per esempio che Gesù, durante la festa, operò molti segni, e per tal motivo, molti credettero in lui (2, 23 e seg.); ed altre simili (3, 22; 7, 1) in esso pure si scorgono non di rado designate le persone senza precisione; tuttavia qualche volta, laddove Matteo non parla che di un uomo o di alcuni uomini, egli ne dà i nomi (12, 3, 4; confrontisi con Matteo, 26, 7, 8; e 18, 10, confrontisi con Matteo 26, 51; ed anche 6, 5 e seg.; confrontisi con Matteo 14, 16 e seg.); e quanto ai luoghi, si sa generalmente con esattezza in quale località od in quale contrada sia accaduto un avvenimento.

Della cronologia accurata di questo Vangelo, si è già tenuto parola; e ciò che più importa, le sue narrazioni, per esempio il racconto del cieco nato e della risurrezione di Lazzaro, hanno alcunchè di vivo che indarno si cercherebbe nel primo Evangelista. Anche nei due Evangelisti intermediari, si trovano delle indicazioni indecise di tempo (per esempio: Marco 8, 1; Luca 5, 17; 8, 22) di luogo (Marco 3, 13; Luca 6, 12) e di persone (Marco 10, 17; Luca 13, 23): nemmeno vi man-

[1]) Olshausen, 6. *Comm.*, 1, p. 15, seconda edizione.

[2]) Vedansi le critiche superiormente citate; anche *Hug. Einl. in das N. T.*, 2, p. 212 e seg.

Digitized by Google

cano indicazioni in massa: che Gesù, per esempio, percorse tutte le città e guarì tutti gli ammalati (Marco 1, 32 e seg.; 38 e seg.; Luca 4, 40 e seg.). Pur nondimeno alcune delle cose da Matteo indicate in modo puramente generale, lo sono in essi in un modo particolare; poichè non solamente Luca, come già si è notato, indica l'occasione particolare dei discorsi di Gesù, occasione sulla quale Matteo si tace, ma così egli che Marco designano l'impiego ed il nome delle persone a cui Matteo non accenna che in un modo indeciso (Matteo 9, 18; Marco 5, 22; Luca 8, 41; Matteo 19, 16; Luca 18, 18; Matteo 20, 30; Marco 10, 46). Gli è sopratutto nella viva pittura degli avvenimenti particolari che Luca, e più di Luca Marco sono decisamente superiori a Matteo; basti il confrontare, di quanto già si vidde, i racconti; in Matteo ed in Marco, dell'esecuzione di Giovanni Battista (Matteo, 14, 3, seg; Marco 6, 17) e, di quanto resta a esaminarsi, il racconto dell'ossesso o degli ossessi di Gherghera (Matteo 8, 28, seg., e passi paralleli).

In conseguenza di ciò, la critica più recente credette poter stabilire, per l'autore del quarto Vangelo, una conferma della qualità che gli si attribuisce, di testimonio oculare, ed ammettere, per gli altri due evangelisti intermediari, che essi per lo meno furono più del primo Evangelista prossimi ai fatti.

Ma, ammesso anche che un uomo il quale non sappia raccontare in modo drammatico non possa essere testimonio oculare, non segue da ciò che tutti coloro i quali drammaticamente raccontano siano testimonj oculari; ma sì solamente alcuni di essi. S'egli è vero che, dovunque esiste sullo stesso oggetto una relazione più sviluppata ed una relazione più breve, ponno discordare le opinioni quale delle due sia la primitiva [1]), uopo è in quelle relazioni nelle quali vuolsi ammettere un intervento della tradizione, distinguere una doppia influenza di questo intervento: la prima che trasforma il preciso in indeciso, l'individuale in generale; la seconda non meno essenziale, che introduce finzioni arbitrarie in luogo della realtà storica smarrita oramai [2]). E però quando si voglia porre l'indecisione di Matteo a carico della prima tendenza della leggenda, è forza il chiedere: si può egli senz'altro scorgere nella precisione drammatica degli altri la prova che essi furono testimoni oculari, o non devesi piuttosto esaminare se

[1]) Confrontisi Sannier, *Ueber die Quellen des Maskus*, pag. 42.
[2]) Kern, *Ueber den Ursprung des Ev. Matt.*, l. c., p. 70 e seg.

Digitized by Google

questa precisione e questo carattere drammatico non derivino dalla seconda tendenza della leggenda [1])?

Il sostenere così positivamente come si fa la prima proposizione, è un gusto posteriore dell' antica ortodossia, che voleva che tutti i nostri Vangeli provenissero immediatamente da testimonj oculari od almeno da un intermediario fedele. La critica recente ha spogliato questa supposizione della sua generalità, ed ammessa la possibilità che l' uno o l' altro dei nostri vangeli sia stato alterato dalla tradizione orale. Giunta a questo punto essa stabilisce, non senza verosimiglianza, che un Vangelo le cui descrizioni mancano quasi ovunque di calore e di vita non può provvenire da un testimonio oculare, e ha dovuto soffrire nella tradizione. Ora ammetterassi che gli altri Evangelisti, la narrazione dei quali è più sviluppata e più drammatica, raccontano ciò eh' essi hanno veduto? Ciò è ammissibile soltanto nella ipotesi, che fra di loro, alcuni siano stati testimonj oculari; poichè in generale, quando, fra parecchie narrazioni, si sa anticipatamente che le une derivano da testimonj oculari e le altre no, si ponno con tutta verosimiglianza annoverare nella prima categoria quelle in cui il carattere drammatico è più manifesto. Ma siffatta ipotesi riposa a sua volta sulla ragione puramente subjettiva che dall' antica opinione la quale scorge in tutti gli Evangeli racconti mediatamente o immediatamente autottici, è più facile passare all' opinione la quale limita questo carattere ad alcuni soltanto tra essi, che non all' opinione della sua assoluta mancanza in tutti.

Il fatto sta che in uno con l' opinione ortodossa sul canone cade la supposizione di questa qualità non solo per l' uno o per l' altro degli evangeli; ma per tutti; bisogna supporre per tutti la possibilità del contrario, o solamente collo studio della natura dei racconti, confrontato colle testimonianze esterne, si giungerà a riconoscere lo stato reale della cosa. Ora da questo punto di vista che è il solo permesso alla critica, si scorge, dietro l' esame consacrato nell' introduzione alle testimonianze esterne, essere del pari possibile, che gli altri evangelisti debbano il carattere più drammatico delle loro descrizioni ad una elaborazione ulteriore della leggenda o che lo debbano invece ad un rapporto più stretto con le scene che raccontano, colla testimonianza oculare.

[1]) *Examinare se... non riconoscere come deciso che...* sono le espressioni di cui io mi servo, e che valgono a confutar gli avversari i quali mi accusano di adoperare in prosa del carattere mitico, tanto la brevità che lo sviluppo dei racconti.

Digitized by Google

Per nulla pregiudicare anticipatamente esaminiamo a tale riguardo i risultati da noi già ottenuti. Luca specifica, per parecchi discorsi di Gesù, l' occasione in cui essi furono pronunciati, laddove Matteo nulla specifica di simile; ma più d' una volta abbiamo dimostrato che questa maggiore precisione dovevasi ad un'aggiunta posteriore. Marco (15, 3; confrontisi 5, 37; Luca 8, 51) designa col loro nome certe persone; ma questa designazione altro non ci parve che il risultato d' un ragionamento del narratore. Trovandoci oramai al principio dell'esame delle narrazioni isolate, vogliamo esaminare ancora una volta dal punto di vista del carattere drammatico della descrizione, le formule generali d' esordio, di conclusione, di transizione, quali riscontransi nei differenti vangeli. Ivi, infatti la differenza tra Matteo e gli altri sinottici, quanto al carattere più o meno drammatico, reca un impronta che meglio d'ogni altra cosa può darci l'idea giusta di questo carattere medesimo.

Laddove Matteo (8, 16 seg.) accenna sulle generali, che la sera, dopo la guarigione della suocera di Pietro, furono condotti a Gesù molti indemoniati, i quali tutti egli guarì insieme con altri infermi, Matteo (1, 32) soggiunge in modo affatto drammatico, e come se egli stesso fosse stato testimonio oculare, che tutta la città erasi radunata innanzi alla porta della casa ove era Gesù. Un' altra volta, egli riferisce che il concorso del popolo fu così grande, che ingombrava tutti i dintorni della porta (2, 2); due altre volte rappresenta la folla talmente grande che Gesù ed i suoi discepoli non possono nemmeno cibarsi (3, 20; 6, 31); e Luca riferisce una volta che l'affluenza fu tale che le genti si calpestavano l'un l'altro, ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους (12, 1). Tutti questi passi sono evidentemente drammatici per eccellenza; ma la mancanza di essi non può formare in Matteo un punto d' accusa; poichè assomigliano essi ad abbellimenti del narratore, abbellimenti che secondo l' osservazione di Schleiermacher danno non di rado un' apparenza di apocrifo all' Evangelo di Marco in ispecie. Nei racconti particolarizzati di cui riscontreremo in seguito numerosi esempi, laddove Matteo riproduce semplicemente ciò che Gesù ha detto in una data occasione, gli altri due fanno cenno eziandio dello sguardo con cui Gesù accompagnava il suo discorso (Marco 3, 5; 10, 21; Luca 6, 10). Parlando di un mendicante cieco presso Gerico, Marco si dà premura di dirvi il suo nome ed il nome di suo padre (10, 46). Da questi fatti, noi possiam già sospettare ciò che l' esame dei racconti sociali ci mostrerà con maggior precisione; che cioè noi abbiamo qui sott' occhio i prodotti di

Digitized by Google

quella seconda funzione della tradizione, che, per brevità, possiamo chiamare funzione di abbellimento. Ora, questi abbellimenti sono essi sorti da loro medesimi a poco a poco nella leggenda orale, o sono invece opera dei redattori dei nostri Vangeli? È una dimanda che lascia a disputare, e tutt'al più si potrà giungere ad una certa verosimiglianza per alcuni passi speciali. Ad ogni modo, non solo un racconto abbellito con aggiunte dello scrittore è più lontano dalla verità primitiva che non un racconto privo di tale aggiunta, ma eziandio la stessa leggenda sembra nei primi periodi della sua formazione intenta unicamente a porre in evidenza le cose principali, dette o fatte, e solo più tardi lavora ad abbellire uniformemente tutte le parti del racconto, persino le accessorie; dimodochè, anche sotto questo riguardo, il primo Vangelo sarebbe più degli altri vicino alla verità.

Se la differenza di un carattere più o meno drammatico nelle formule di conclusione e di transizione ha luogo per lo più fra Matteo e gli altri sinottici, una differenza d'altra specie relativamente a queste stesse formule, esiste fra i tre sinottici e Giovanni. Infatti, mentre la maggior parte dei racconti sinottici che si riferiscono alla vita pubblica di Gesù hanno un impronta panegirica, la maggior parte dei racconti di Giovanni hanno un impronta per così dire polemica. Senza dubbio i tre primi evangelisti riferiscono anch'essi più d'una volta, nel terminare i loro racconti, avere Gesù, scandolizzate le menti limitate, e i suoi nemici ordite trame contro di lui (Matt. 8, 34; 12, 14; 21, 46; 26, 3 e seg.; Luca 4, 28 e seg.; 11, 53 e seg.); e dal suo canto, il quarto evangelista termina alcune relazioni di discorsi e di miracoli, notando che per essi molti credettero in lui (2, 23; 4, 39. 53; 7, 31. 40 e seg.; 8, 30; 10 42; 11, 45). Ma il fatto sta che, nei sinottici, pel tempo che precede il soggiorno di Gesù a Gerusalemme, si trovano in generale delle formole che esprimono come la fama di Gesù siasi estesa d'assai (Matt. 4, 24; 9, 26. 31; Marco 1, 28. 45; 5, 20; 7, 36; Luca 4, 37; 5, 15; 7, 17; 8, 39); come il popolo ammirasse la sua dottrina (Matt. 7, 28; Marco 1, 22; 11, 18; Luca 19, 48, ecc.); e fosse stupito delle sue opere meravigliose (Matt. 8, 27; 9, 8; 14, 33; 15, 31, ecc.), e perciò accorresse da ogni parte a lui (Matt. 4 25; 8, 1; 9, 36; 12, 15; 13, 2; 14, 13, ecc.). Nel quarto Vangelo, invece, si trova più di sovente la osservazione che i Giudei attentarono alla vita di Gesù (5, 18; 7, 1); che i Farisei cercarono arrestarlo, o mandarono servi e prenderlo (7, 30; 32, 44; confrontisi 8, 20; 10, 39); che furono scagliate pietre; e perfino quei passi in

Digitized by Google

cui si parla d'una disposizione favorevole del popolo, sono dal quarto Evangelista per lo più rappresentati in modo, che una porzione soltanto del popolo mostrisi animata da buoni sentimenti, e l'altra appaja animata da sentimenti ostili. Egli si compiace sopratutto a porre in evidenza come, prima dell'ultima catastrofe, ogni astuzia e violenza dei nemici di Gesù riuscissero inutili, per ciò che la *sua ora*, ἡ ὥρα αὐτοῦ, non era ancor suonata (7, 30; 8, 20); come gli arcieri ripetutamente spediti contro di lui, vinti dalla potenza della sua persona, ritornassero ogni volta senza aver eseguito l'ordine ond'erano incaricati (7, 32. 44 e seg.); come Gesù traversasse, pienamente illeso, le moltitudini irritate contro di lui (8, 59; 10, 39; confrontisi intorno a ciò Luca 4, 30). Gli è certo, come si notò più sopra, trattarsi qui, non di una conservazione naturale, ma di una conservazione in cui la natura superiore di Gesù e la sua inviolabilità si manifestarono fino a quando egli stesso volle far getto della sua vita; ma da ciò più chiaro risulta lo scopo che determina il quarto Evangelista a porre in particolare evidenza queste circostanze. Esse infatti gli servono a moltiplicare quei contrasti mercè dei quali egli cerca, in tutto il suo libro, di levare in alto la persona e la dignità di Gesù. In quella guisa che a fronte della grossolana intelligenza dei Giudici, la profonda saggezza di Gesù, rappresentata come quella del Verbo divino, brillava di uno splendore più vivo, così la sua bontà assumeva un aspetto più commovente di fronte alla malignità ostinata de' suoi nemici. L'importanza della sua apparizione sulla terra tanto più ingrandivasi quanto più egli era oggetto di discussioni fra il popolo; e tanto più la sua potenza, come la potenza di colui che aveva la vita in sè, esigeva il rispetto, e quanto più numerosi erano i tentativi fatti da' suoi nemici per prenderlo, sempre sventati da superiore virtù, e quanto più incomprensibile appariva che egli stesso avesse attraversato illeso le fila dei suoi avversari congiurati alla perdita di lui. E però per quanto si voglia dar lode al quarta Evangelista d'aver resa visibile l'opposizione del partito farisaico a Gesù nel suo nascere e nel suo sviluppo progressivo, gli è qui appunto il luogo di chiedere se questo prammatismo sia naturale o fittizio. E fittizio esso è in questo almeno, che il quarto Vangelo cerca, nelle regioni sopranaturali, il motivo onde i nemici di Gesù furono sì a lungo impotenti contro di lui, laddove i sinottici con prammatismo vero pongono in luce il motivo naturale, dicendo che i magistrati giuridici temevano il popolo, il quale si affezionava a Gesù come ad un profeta (Matt. 21, 46; Marco 12, 12; Luca 20,

Digitized by Google

19). Se pertanto il quarto Evangelista nell' obbedire al proprio interesse dogmatico si spingeva tant' oltre da attribuire arbitrariamente lo scampo di Gesù da anteriori persecuzioni ed attacchi, a quel motivo che più gli tornava confacente: chi ci guarentisce che egli non abbia (come noi già conosciamo per altra parte), in grazia di quell'interesse medesimo create liberamente allo stesso modo intere scene? Non già che sia cosa inverisimile che l' ultima catastrofe di Gesù sia stata preceduta da vari tentativi infruttuosi de' suoi nemici: ciò che noi non possiamo sapere sì è, se questi tentativi siano precisamente quelli stessi od avvenuti a quel modo stesso di cui si parla nel quarto Evangelo.

§ 85.

Gruppi isolati di aneddoti.
Imputazione di una lega con Belzebù e domanda de'segni.

Conformemente allo scopo della nostra critica, noi non ci occuperemo qui che dei racconti nei quali può essere dimostrata l'influenza della leggenda: e come questa influenza si manifesta principalmente colla trasformazione di un racconto in un altro, ovvero con semplici variazioni d' uno stesso racconto; così avendoci la cronologia rifiutato i suoi servigi, noi ravvicineremo, a seconda della loro reciproca analogia, gli aneddoti da esaminare.

Per cominciare dalle cose più semplici Schulz ha già mosso rimprovero a Matteo d' aver narrato due casi in cui si accusa Gesù d'un patto con Belzebù, e gli si domanda un segno, ciò che Marco e Luca hanno entrambi raccontato una volta sola. Per ciò che riguarda il primo rimprovero, Gesù risana (Matt, 9, 32 e seg.) un demoniaco muto; il popolo se ne meraviglia, ma i Farisei osservano che egli caccia i demoni per mezzo del capo dei demoni, ἄρχων. Matteo qui non riferisce che Gesù abbia risposto cosa alcuna. La seconda volta (12, 22 e seg.), si tratta d' un demoniaco cieco e muto che Gesù risana; del che il popolo stupisce nuovamente; ma i Farisei dicono aver egli fatto questo coll' aiuto di Belzebù, *capo*, ἄρχων, dei demoni, ed immediatamente Gesù rileva l' assurdità di questa imputazione. Che

Digitized by Google

a diverse riprese essa venisse sollevata contro Gesù quand' egli scacciava i demoni, è cosa per sè stessa credibile; la sola difficoltà che si presenta si è che l' indemoniato il quale dà occasione a questa dichiarazione è, ambedue le volte un *muto* κωφός (solo la seconda volta soltanto è inoltre *cieco*, τυφλός). Gli indemoniati erano d' ogni sorta, malattie d' ogni specie si attribuivano all' influenza degli spiriti maligni: perchè dunque la detta imputazione si unisce due volte alla guarigione d' un muto indemoniato e una alla guarigione d' un ossesso d' altra specie? La difficoltà aumenta se, nel nostro esame, noi comprendiamo il racconto di Luca (11, 14 e seg). Questo racconto, per la descrizione delle circostanze, corrisponde al primo racconto di Matteo, non al secondo: poichè d' ambe le parti, il demoniaco è solamente muto; d' ambe le parti, la guarigione è seguita da una stessa formula, e l' ammirazione del popolo è espressa in un modo analogo, circostanze tutte per le quali il secondo racconto di Matteo allontanasi molto da quello di Luca. Ora, alla guarigione di questo muto, la quale, secondo Matteo, non provocò per parte di Gesù alcuna riflessione, Luca annette per lo appunto lo stesso discorso che Matteo annette alla guarigione del cieco-muto; di maniera che Gesù avrebbe detto la stessa cosa in queste due circostanze, che si sarebbero succedute l' una all' altra. Ciò oltrepassa ogni verosimiglianza; e quando aggiungasi l' improbabilità che una imputazione identica sia stata fatta per la seconda volta, precisamente in occasione d' un muto indemoniato, sarà forza chiedere se un solo e medesimo fatto non sia stato duplicato dalla leggenda.

Matteo ci dà egli stesso la spiegazione del come ciò abbia potuto accadere rappresentando la prima volta l' indemoniato quale semplicemente muto, la seconda volta quale muto e cieco. Non la doveva essere una guarigione sorprendente, dacchè vi si univa tanta ammirazione da parte del popolo, e un attacco così disperato da parte dei nemici di Gesù? Quindi, può darsi che il semplice mutismo non abbia bastato, e che la leggenda, esagerando, abbia per soprapiù privato il demoniaco della vista. Ora, se allato a questa nuova formazione della leggenda, l' antica circolava ancora, qual meraviglia che un compilatore più coscienzioso che critico, come l'autore del primo Vangelo, le abbia raccolte l' una dopo l' altra quasi fossero storie diverse, senza altra cura che di omettere una volta il discorso di Gesù per evitare la ripetizione [1]).

[1]) Confr. De Wette. *Man. Exeg.*, 1, 1, p. 116; Neander, *L. J. Chr.*,

Digitized by Google

Avendo Matteo soppresso il discorso di Gesù al versetto 34 del capitolo 9, egli dovette trasportare al secondo racconto dell' imputazione mossa a Gesù (12, 22) anche la domanda di segni, che pure esigeva da Gesù una risposta. Luca unisce anch' egli la domanda di segni a questa imputazione, ed anche in questo il suo passo è parallelo al secondo passo di Matteo [1]). Ma Matteo non ha semplicemente

p. 288 Schleiermacher (p. 175) non trova connessione nel discorso sulla bestemmia contro lo *Spirito Santo* πνεῦμα ἅγιον, in Matteo (12, 31) quantunque questa bestemmia si riferisca benissimo a quello che precede: *io caccio i demoni in nome dello spirito di Dio*, ἐγὼ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια (v. 28). Si comprende tuttavolta questa difficoltà di Schleiermacher più facilmente che non si comprenda come egli possa (p. 185 e seg.) trovare questa proposizione meglio collocata in Luca (12, 10); dov'essa è preceduta dall' altra proposizione che *colui che rinega il figliuolo dell' uomo inanzi agli uomini sarà rinnegato da lui inanzi agli angioli.* Fra queste due proposizioni connessione alcuna non havvi, tranne che le parole *rinnegare il figliuolo dell' uomo*, ἀρνεῖσθαι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, richiamarono alla mente dello scrittore le parole *dire qualche cosa contro il figliuolo dell' uomo*, εἰπεῖν λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Ciò dimostra altresì, che fra quest' ultima proposizione, e la successiva, in cui Gesù dice ai suoi discepoli che lo *Spirito Santo* πνεῦμα ἅγιον, insegnerà loro ciò ch'essi dovranno dire, il legame è pure del tutto esterno e non si appoggia che sull' espressione *Spirito Santo.* Ciò che segue in Matteo (v. 35-37) è già stato detto in parte nel discorso della montagna, ma trovasi qui pure in una migliore connessione di quello che Schleiermacher non voglia convenirne.

[1]) Il racconto di Luca che pone immediatamente l'una dopo l'altra, l'imputazione e la domanda di segni, come anche le due risposte di Gesù, è sembrato alla critica moderna infinitamente più verosimile del racconto di Matteo, in cui si legge dapprima l'imputazione e la replica, poscia la domanda di segni ed il rifiuto di ottemperarvi; secondo essa, difficilmente si comprende come, dopo avere Gesù fatto una lunga risposta all' imputazione di una lega con Belzebù, le stesse persone che tale accusa gli avevano mossa o per lo meno alcune di esse, potessero eziandio chiedergli un segno (Schleiermacher, pag. 175; Schnekenburger, *Ueber den Ursprung*, p. 52 e seg.). Ma d'altra parte, si potrebbe trovare parimente inverosimile che Gesù, dopo aver lungamente ed energicamente parlato, contro l' oggetto più importante, cioè l'accusa, relativa a Belzebù, e dopo essere stato anche condotto da una interruzione ad una proposizione di ben diversa natura (Luca, 11, 27 e seg.), Gesù, diciamo, fosse ritornato su d' un oggetto meno importante, quale la domanda dei segni. Confr. De Wette, *Man.*

Digitized by Google

come Luca, una sola domanda di segni; egli ne riferisce un' altra (16, 1 e seg.) dopo la seconda moltiplicazione miracolosa dei cibi; questa seconda domanda di segni trovasi pure in Marco (8, 11 e seg.) il quale non ha la prima. Ivi è detto che i Farisei (accompagnati in Matteo, dai Saducei, cosa inverosimile) si avvicinano a Gesù e gli chiedono qualche *miracolo nel cielo*, σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, e Gesù dà loro una risposta che conchiude con queste parole: *Questa razza malvagia ed adultera chiede un segno, ma niun segno le sarà dato se non il segno di Giona profeta*, γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ, εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου, conchiusione la quale coincide parola per parola col principio del rifiuto fatto precedentemente da Gesù (Matt., 12, 39).

S'egli è già discretamente inverosimile che Gesù abbia per due volte respinto una tale suggestione colla stessa allusione enigmatica a Giona e precisamente agli stessi termini, uopo è confessare che le parole (v. 2 e 3) che precedono nel secondo passo di Matteo la frase succitata, riescono completamente inintelligibili. Perocchè in seguito alla domanda d' un miracolo nel cielo, il rispondere agli avversari, che, essi ben comprendono i segni naturali del cielo, non tanto però comprendono i segni spirituali del tempo messiaco, la è cosa sì oscura che ci sembra doversi all' assoluta impossibilità di trovare un

Exeg., l. 1, p. 119. In Matteo segue (v. 43-45) il discorso sui demonii che ritornano in forze. Ciò dipende da Luca (11, 24 e seg.) espressioni relative al rimprovero d'aver operato l'espulsione de' demoni coll'aiuto di Belzebù; il che sembrerebbe collocato meglio qui che in Matteo dopo che i discorsi contro la domanda dei segni. Tuttavia, esaminando più davvicino la cosa, troveremo assai inverosimile che Gesù, dopo avere, con un' apologia che gli era stata violentemente strappata, giustificato innanzi ai nemici le espressioni de' demoni, abbia fatta un' espressione così calma e puramente teorica, la quale suppone uditori, se non favorevolmente prevenuti, per lo meno docili: e noi riconosceremo che qui sinora sta in questo fatto, che ambo i discorsi trattano dell' espulsione dei demoni. Il redattore del terzo Vangelo si lasciò indurre da questa analogia a spezzare il legame fra i discorsi di Gesù contro l' imputazione relativa a Belzebù e contro la domanda dei segni, discorsi i quali, riferendosi alle due più forti prove della maligna incredulità dei suoi nemici, sembra siano stati ravvicinati dalla tradizione. Il primo Evangelista si astenne da questa violenza; e però avendogli il sospetto mosso contro quelle espulsioni ricordato il discorso sul ritorno dei demoni, non ritornò a quest' ultimo che dopo aver riferito la replica alla domanda de' segni.

Digitized by Google

nesso per attribuir l'omissione dei versetti 2 e 3 [1]) omissione che è d'altronde priva d'ogni autorità. Luca riferisce anch' egli (12, 54 e seg.) il rimprovero che Gesù muove ai suoi contemporanei di intendersi meglio dei segni dell'atmosfera che di quelli dell'epoca: le parole stesse non sono diverse che in parte, ma diversa ne è la posizione, e si potrebbe giudicarla migliore: poichè dopo aver parlato del fuoco ch' egli accenderà e della disunione che nascerà per lui, Gesù poteva dire con tutta naturalezza al suo popolo: Ai segni manifesti d' una rivoluzione così grande come quella che si prepara per opera mia, voi non prestate alcuna attenzione, tanto male comprendete i segni dei tempi [2]). Ma esaminando più dappresso la cosa, si vede che in Luca il posto di questo apoftegma non è meno incoerente di quello delle due parabole 13, 18, [3]). Se da qui noi riportiamo lo sguardo su Matteo, vediamo agevolmente come egli potesse giungere alla sua narrazione. E di vero potè determinarlo a duplicare la domanda dei segni la variante da lui trovata quanto al segno richiesto, ora designato come un *miracolo* in generale, ora in particolare, come un *miracolo del cielo*, σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.

Sapendo poi che Gesù aveva rimandato i Giudei dal *distinguere l'apparenza del cielo* διακρίνειν τὸ πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ, al *distinguere il segno del tempo* διάκρισις τῶν σημείων τῶν καιρῶν, non gli fu difficile il conghietturare che forse i Giudei stessi avessero provocata questa diversione domandando un *miracolo nel cielo*, σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Qui adunque noi troviamo in Matteo, come in Luca così di sovente, una introduzione fattizia ad un discorso di Gesù; nuova prova della proposizione stabilita da Sieffert [4]), ma troppo spesso trascurata, essere cioè nella natura dei racconti tradizionali, quali li abbiamo nei tre primi vangeli, che una particolarità sia meglio conservata nell' uno che nell'altro, e quindi ora questo ora quello trovisi di fronte agli altri in posizione svantaggiosa.

[1]) Vedasi Griesbach, *Comm. crit.*, su questo passo.
[2]) Schleiermacher esprimesi alquanto diversamente, p. 190, e seg.
[3]) De Wette, *Exeg. Handb.* 1, 1, p. 159, 1, 2, p, 72.
[4]) *Ueber den Ursprung.*, p. 115.

Digitized by Google

§ 86.

Visita della madre e dei fratelli di Gesù, e della donna che esalta la felicità di Maria.

Tutti i sinottici ci raccontano una visita della madre e dei fratelli di Gesù, il quale, all'annuncio di tal visita, additando i suoi discepoli, dichiarò che coloro che seguivano la sua parola erano sua madre e suoi fratelli (Matt., 12, 46 e seg.; Marco, 3, 31 e seg.; Luca, 8, 19 e seg.). Matteo e Luca nulla ci dicono dello scopo di questa visita: non indicano, nemmeno se questa espressione, che sembra essere un' espressione di rifiuto, fosse determinata da qualche speciale motivo.

Su di ciò troviamo in Marco una versione inattesa: egli ci narra che mentre Gesù insegnava in mezzo ad un gran concorso di popolo, che gl' impediva persino di rifocillarsi, i suoi parenti, immaginandosi che egli fosse impazzito, uscirono per impadronirsi di lui e porlo sotto la custodia della famiglia [1]). Qui, dopo avere per quanto sembra, a motivo dell'affinità tra le parole: i parenti *dicevan ch' era fuori di sè*, ἔλεγον ὅτι ἐξέστη, e gli *scribi dicevano ch' era posseduto da Belzebù*, οἱ γραμματεῖς ἔλεγον, ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει κ. τ. λ., unito questo rimprovero colla risposta di Gesù, senza però riferirla ad una espulsione di demoni, l'Evangelista ritorna ai parenti di Gesù, e più specialmente li designa come sua madre e suoi fratelli; narra l'annuncio del loro arrivo a Gesù, e riproduce infine la risposta più sopra citata.

Questo dato di Marco torna assai acconcio ai commentatori, per ispiegare e giustificare, colla sciocca intenzione della loro visita, la durezza che trapela dalla risposta di Gesù all'annuncio dell'arrivo dei suoi prossimi parenti. Ma, quand'anco ammessa la storia ordinaria dell'infanzia di Gesù, non fosse assai difficile lo spiegare come mai dopo gli avvenimenti che la segnalarono, sua madre potesse ingannarsi talmente sul conto di suo figlio, gli è oltremodo incerto che noi possiamo accettare questa notizia di Marco. Anzitutto essa è collocata presso all' esagerazione evidente, che Gesù ed i suoi, non potevano

[1]) Fritzsche, *Comm. in Marc.*, p. 97 e seg., dimostra che οἱ παρ' αὐτοῦ significa i *suoi parenti*, κρατῆσαι *impadronirsi* ed ἐξέστη *essere fuori di sè*.

Digitized by Google

porsi a mensa per l'affluenza del popolo; in secondo luogo si collega troppo poco col rimanente, per non riuscir singolare. Riflettendo a queste difficoltà, non si potrà a meno di accedere al giudizio di Schleiermacher, il quale dice, nulla potersi conchiudere da questo passo, circa le relazioni in allora esistenti fra Gesù e la sua famiglia; e appartener esso verosimilmente a quelle esagerazioni che Marco compiacevasi collocare tanto nel principio degli avvenimenti particolari, quanto nella sua narrazione generale[1]). Marco poteva far comprendere la risposta negativa di Gesù all'annunzio della venuta dei suoi parenti; egli credette quindi dover supporre alla loro visita un scopo disaggradevole, e siccome egli sapeva che i Farisei lo avevano collocato sotto l' influenza di Belzebù, attribuì ai suoi parenti una eguale intenzione.

Poniamo dunque da parte questa notizia di Marco. Se il confronto dei tre racconti, che sono fra di loro estremamente somiglianti, non ci dà alcun risultato[2]), noi dobbiamo essere colpiti della differenza di connessione in cui gli Evangelisti pongono cotesto avvenimento. Matteo e Marco lo collocano dopo la giustificazione contro il sospetto d'un appoggio infernale e prima della parabola del seminatore; Luca invece pone la visita alquanto prima di questa imputazione e la parabola prima della visita. Ma notevole si è che Luca, nel medesimo luogo in cui gli altri due pongono la visita cioè dopo la giustificazione contro il rimprovero d' una lega col diavolo, pone un avvenimento il quale termina con parole affatto analoghe a quelle che finiscono l'annuncio della venuta dei parenti di Gesù. Infatti, dopo che Gesù ha confutato il rimprovero a lui diretto, e data un' istruzione

[1]) *Ueber den Lukas*, p. 121.

[2]) Quando Schnekenburger (*Ueber den Ursprung*, p. 54) trova un carattere drammatico fattizio nella espressione di Matteo: *qualcuno disse* εἶπέ τις, ed *avendo distese le mani* ἐκτείνας τὴν χεῖρα, allato alle espressioni di Marco; *gli si disse* εἶπον, e *avendo guardati in giro quelli che sedevano a lui d'intorno*, περιβλεψάμενος κύκλῳ, la è questa una prova della sagacità parziale che ha tanta parte, a scapito di Matteo, nella più recente critica di questo vangelo; poichè chi non vede che, se l'εἶπον si trovasse; invece in Matteo, vi si scoprirebbe tosto una prova che il drammatico sparisce fra le sue mani? Quanto alle parole ἐκτείνας τὴν χεῖρα, è impossibile indovinare in che cosa questa espressione abbia un impronta più fattizia della parola περιβλεψάμενος. Si potrebbe a sua volta attribuire questa espressione alla predilezione colla quale Marco descrive il giuoco degli occhi, e vedervi quindi un aggiunta arbitraria di lui.

Digitized by Google

sul ritorno dei demonii, una donna della folla è colpita d'ammirazione e benedice la madre di Gesù: al che Gesù risponde, come più sopra all'annunzio della venuta di sua madre: Ben più felici coloro che comprendono ed osservano la parola di Dio [1]). Schleiermacher preferisce qui pure il racconto di Luca. Egli crede sopratutto che il breve incidente della donna che benedice, indichi un ricordo recente e vivo che deve averne collocata la narrazione al suo vero luogo, mentre Matteo ha confuso, con la risposta di Gesù all'esclamazione della donna, la risposta molto analoga da lui data all' annuncio della venuta dei suoi parenti, collocata questa in luogo di quella, e così omessa la scena colla donna [2]). Ma è difficile il comprendere come la donna potesse essere tratta ad un' esclamazione sì piena d'entusiasmo dalla spiegazione tecnica sul ritorno dei demoni scacciati, ovvero dal discorso precedente pieno di parole di vendetta; laonde si avrebbe diritto di stabilire la conghiettura opposta a quella di Schleiermacher, che cioè al luogo dell'annuncio della venuta dei parenti, il redattore del terzo Vangelo abbia posta la scena della donna che benedice, scena che finisce nello stesso modo. La tradizione evangelica, come scorgiamo in Matteo ed in Marco, aveva, sia per una ragione storica sia per caso, posto la visita dei parenti ed il cenno di Gesù sulla parentela spirituale, dopo i discorsi di Gesù sui rimproveri concernenti Belzebù ed il ritorno dei demoni. Luca, giungendo alla fine di questi discorsi, ricordossi questa scena ed il cenno che vi si riferiva, sul merito della parentela spirituale. Ma come egli aveva già narrata la visita [3]); così prese l' aneddoto che finiva nello stesso modo.

[1]) Risposta all'annuncio 8, 21: *Mia madre ed i miei fratelli sono coloro che ascoltano la parola di Dio e, che la mettono in pratica*, μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες αὐτόν. Risposta alla donna che benedice 11, 28; *Ma piuttosto* (piuttosto che mia madre) *felici sono coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica*, μενοῦνγε μακάριοι (sc. οὐχ ἡ μήτηρ μου, ἀλλ') οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες αὐτόν.

[2]) *L. c.*, pag. 177.

[3]) Ciò che decise l'evangelista a porre la visita dopo la parabola non è stato necessariamente, come crede Schleiermacher, un vero legame cronologico. Al contrario, troveremo affatto conforme al suo modo d' esporre, che la fine della spiegazione della parabola: *Sono coloro i quali... avendo inteso la parola, la ritengono, ed arrecano frutto, per la loro pazienza,*

Digitized by Google

Ma, la grande somiglianza dei due aneddoti ci fa revocare in dubio che due avvenimenti diversi ne formino la base. L'immortale parola di Gesù, colla quale egli collocava i suoi parenti spirituali al di sopra dei suoi parenti corporei, potrebbe dalla leggenda aver ricevuto due forme o due aspetti: trovando gli uni più naturale che Gesù l'avesse pronunciata nel momento in cui realmente respingeva da sè i suoi parenti, gli altri invece ch'ei fosse tratto ed esaltare coloro che gli erano vicini spiritualmente dalle benedizioni pronunciate su coloro che gli erano più vicini per sangue. Di queste due, vogliasi storie, vogliasi variazioni della medesima storia, Matteo e Marco non danno che la prima; ma Luca che ne aveva già fatto uso in una occasione precedente, trovossi, giunto al punto in cui la condizione evangelica ordinaria lo collocava, indotto a riprodurla sotto la seconda forma.

§ 87.

Racconti delle dispute di preminenza fra gli apostoli e dell'amore di Gesù pei fanciulli.

I tre primi vangeli ci raccontano parecchie dispute di preminenza insorte fra gli apostoli, ed il modo con cui Gesù le acquetò. L'alterco che sorse dopo la trasfigurazione di Gesù ed il primo annuncio della passione è comune a tutti tre (Matteo 18, 1 e seg.; Marco 9, 33 e seg.; Luca 9, 46 e seg); si trovano gli è vero differenti nella narrazione, ma l'identità ne è guarentita dal vedere in tutti e tre fatto cenno d'un fanciullo che Gesù pose in mezzo agli apostoli; scena questa che, come osserva Schleiermacher [1], non può di leggieri rinnovarsi. Matteo e Marco, hanno in commune una disputa di preminenza suscitata dai due figli di Zebedeo; essi domandavano secondo Marco, ovvero la loro madre domandò per essi, secondo Matteo, i due primi posti vicino a Gesù nel regno

οὗτοί εἰσιν οἱ τινες... ἀκούναντες τὸν λόγον κατέχουσι, καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ, gli abbia rammentato l'apoftegma analogo di Gesù al momento della visita: *Sono coloro che ascoltano la parola di Dio e che la mettono in pratica* οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες αὐτόν.

[1]) *L. c.*, p. 152.

Digitized by Google

messiaco (Matt. 20, 20 e seg.; Marco 10, 35 e seg. [1]). Il terzo Vangelo non dice d'una tale preghiera dei figli di Zebedeo; ma riferisce un'altra disputa di preminenza con discorsi analoghi a quelli che i due primi Evangelisti connettono a questa preghiera. Infatti, in occasione dell'ultimo pasto di Gesù coi suoi discepoli prima della di lui passione. Luca narra essere insorta fra di questi una *gara*, φιλονεικία, per sapere chi fra di essi era il più grande; gara che Gesù cercò tosto di sedare colle stesse ragioni ed in parte colle stesse parole che si leggono in Matteo ed in Marco intorno all'indignazione ἀγανάκτησις, sollevata fra gli apostoli dalla domanda dei figli di Zebedeo. Nella stessa occasione troviamo nel terzo Evangelo una sentenza di Gesù da Luca medesimo e da Marco riferita quasi con le stesse parole in uno alla scena del fanciullo, e posta da Matteo non solo al momento della preghiera di Salome, ma eziandio nel gran discorso contro i Farisei (confrontisi Luca 22, 26; Marco 9, 35; Luca 9, 48; Matteo 20, 26 e seg.; 23, 11). Per quanto sia credibile che con le loro speranze temporali sul Messia, i discepoli avessero soventi dispute di preminenza che Gesù fu costretto a sedare, pur nullameno è niente affatto verosimile che, per esempio la sentenza: *Colui il quale, fra voi, vuol essere il più grande deve essere il servitore di tutti*, venisse pronunciata 1.° al momento della scena del fanciullo; 2.° al momento della preghiera dei figli di Zebedeo; 3.° nel discorso contro i Farisei, e 4.° in occasione dell'ultima cena. Qui esiste evidentemente una confusione tradizionale sia che (come Sieffert ammette di buon grado in casi simili, parecchi avvenimenti in origine dissimili venissero assimilati nella leggenda, vale a dire che gli stessi discorsi fossero ripetuti per errore in circostanze differenti, sia che d'un solo avveni-

[1] Schulz. (*Ueber d. Abendm.*, p. 320) parla interamente nel tono della critica recente su Matteo, quando riguardo alla differenza notata fra i due primi evangelisti, dice: non dubitar egli nemmeno un istante che un lettore attento adotterà senza esitare il racconto di Marco, il quale, non fa cenno della madre, e restringe tutta la discussione a Gesù ed ai due apostoli. Ma, se trattasi di verosimiglianza storica, vorrei sapere il perchè una donna che figurava in compagnia di Gesù (Matt., 27, 56) non potesse avventurare una tale preghiera. Se trattasi della verosimiglianza psicologica, il sentimento della Chiesa, prescegliendo pel giorno di Giacomo il passo in questione, ha deciso in favore del racconto di Matteo; poichè una preghiera così solenne fatta di punto in bianco sta interamente nel carattere di una donna e di una madre che si adopera pei suoi figli.

Digitized by Google

mento la leggenda ne abbia fatto parecchi, vale a dire, ch'essa abbia immaginato circostanze differenti, per uno stesso discorso. Per decidere su queste due possibilità, bisogna esaminare se i differenti fatti ai quali si riferiscono i discorsi analoghi sull'umiltà appaiono per sè stessi privi di esistenza e come semplici quadri da contornarne il discorso o rechino l'impronta di avvenimenti che hanno in sè stessi la loro verità ed il loro significato.

Qui anzitutto non si potrà contestare che la preghiera dei figli di Zebedeo abbia in sè qualcosa di così preciso e notevole che non la farebbe supporre imaginata qual semplice contorno o quadro per discorsi che seguono. Lo stesso si dovrà dire della scena del fanciullo: di modo che, noi avremmo, prima d'ogni cosa, due casi di disputa di preminenza sussistenti per sè stessi. Se vogliamo attribuire a ciascuna di queste due circostanze i discorsi che vi si riferiscono, le sentenze che Matteo pone al momento della scena del fanciullo: *Se voi non divenite nuovamente come fanciulli, ecc., e colui il quale non si umilia come questo fanciullo, ecc.*, appartengono incontestabilmente a questa occasione; d'altro canto le sentenze sul dominare e servire in questo nome e nel regno di Gesù, sembrano convenire perfettamente alla domanda dei due discepoli, che pretendevano ai primi posti nel regno messaico, e quivi infatti le colloca Matteo: mentre che il cenno sul primo e sull'ultimo, sul più grande ed il più piccolo, che troviamo in Marco e in Luca fino dalla scena dell'infanzia, sembrava venisse giustamente riservato da Matteo, per la scena coi figli di Zebedeo. Ben altrimenti si è della gara raccontata in Luca (22, 24 e seg.). Questa gara se non si connette ad alcuna occasione particolare, e non termina con una scena caratterizzata, (a meno che non vogliasi portar di nuovo in campo l'abluzione dei piedi mentovata in Giovanni, ove del resto, non è fatto cenno di alcuna disputa di preminenza, e della quale non può parlarsi che nella storia della passione). Il fatto è accennato in Luca colle parole; *ora una gara sorse fra di loro*, ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς; parole quasi identiche a quelle con cui Luca comincia il racconto della prima disputa di preminenza (9, 46), e serve d'introduzione ai discorsi di Gesù, i quali, come si disse, appartengono in Matteo ed in Marco, alle prime dispute di preminenza: di maniera che questo passo di Luca nulla ha di speciale tranne l'essere collocato al momento dell'ultima cena. Ma siffatta collocazione è ben lungi dall'essere *sicura;* poichè se da un lato gli è difficile il credere che dopo i discorsi sul traditore, così umilianti

Digitized by Google

pei discepoli, si ridestasse in essi così tosto l'orgoglio, dall'altro assai agevolmente si scorge, confrontando i versetti 23 e 24 da che cosa potesse il redattore venir indotto a qui collocare, senza motivo storico, una disputa di preminenza. Evidentemente le parole: *ed essi cominciarono a cercar fra di loro chi fosse colui che doveva far questo* (*il tradimento*), καὶ αὐτοὶ ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἑαυτούς, τὸ, τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν, furono quelle che gli ricordarono la frase analoga: *ora, sorse una gara fra di loro per sapere chi potrà essere il più grande*, ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς τὸ, τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων; fu cioè la disputa sul traditore che gli richiama in mente la disputa sulla preminanza. Vero è, ch' egli aveva già narrato una simile disputa; ma, eccetto una sola sentenza, ei non vi aveva unito che i discorsi di Gesù relativi al fanciullo: gli rimanevano ancora gli altri discorsi che Matteo e Marco collocano in occasione della domanda dei figli di Zebedeo; la quale occasione non essendo a quanto sembra, presente al narratore nell'evangelo di Luca, egli riunì quei discorsi all'indicazione indecisa di una disputa qualunque di preminenza. Tuttavia non solo la posizione cronologica di quest'ultima disputa, ma quella eziandio delle due dispute primieramente citate, risulta, ad un esame, inverosimile assai: trovandosi entrambe quelle dispute collocate dopo un'annuncio della passione, il quale, al pari della spedizione del tradimento, sembraci avesse dovuto abbattere i pensieri terrestri d'orgoglio [1]). E però giungerà bene accetto un indizio il quale, nella narrazione evangelica, ci mostri per qual via i redattori potessero giungere ad un tale ordinamento cronologico. Nella seconda disputa, relativa ai figli di Zebedeo, l'esenziale della risposta di Gesù alla domanda di Solmi consiste nell'annuncio de' patimenti che attendevano lui e i suoi discepoli: laonde, la più naturale associazione di idee riunì all'annuncio della passione il racconto dell'ambizione dei due discepoli, con quell'annuncio medesimo umiliato. Per ciò che riguarda la prima disputa, successiva alla trasfigurazione, vediamo l'annuncio antecedente della passione conchiudere, secondo i due Evangelisti intermediari, coll'osservazione che i discepoli non compresero il discorso di Gesù, e tuttavia non osarono interrogarlo su ciò; il che vuol dire senza dubio che essi parlarono e discussero fra di loro intorno al significato del discorso; da ciò l'associazione delle idee naturalmente condusse alla disputa sulla preminenza, disputa

[1]) Confr. Schleiermaker, l. c., p. 283.

Digitized by Google

avvenuta essa pure dietro le spalle di Gesù. Questa spiegazione non si applica egualmente al racconto di Matteo: poichè, in esso, fra l'annuncio della passione e la rivalità si trova intercalato l'aneddoto sulla pesca della moneta d'oro che si pesca [1].

A queste dispute sulla preminenza collegasi per l'intermediario del fanciullo che sostiene una parte in queste dispute, un altro aneddoto relativo ai fanciulli che vengono addotti a Gesù perchè egli li benedica; volendo i discepoli opporvisi, Gesù pronuncia le parole benigne: *lasciate venire i fanciulli, ecc.*, ἄφετε τὰ παιδία κ. τ λ.; ed osserva che il regno celeste non appartiene se non ai fanciulli ed a coloro che li assomigliano (Matteo 19, 13 e seg.; Marco 10, 13 e seg.; Luca 18, 15 e seg.). Questo aneddoto ha molta rassomiglianza con quello del fanciullo posto in mezzo ai discepoli: 1.° in entrambi i casi Gesù propone i fanciulli a modelli, e dichiara che soltanto chi loro somiglia può entrare nel regno di Dio; 2.° in entrambi i casi i discepoli figurano in un'opposizione coi fanciulli; 3.° finalmente, Matteo riferisce in entrambi i casi, che Gesù *prese* i fanciulli *nelle sue braccia*, ἐναγκαλισάμενος. Se si voleva da ciò sospettare che un solo e medesimo avvenimento formi la base dei due aneddoti, bisognerà, in ogni modo, attenersi al secondo come al più prossimo alla verità; giacchè le parole di Gesù, *lasciate i fanciulli, ecc.*, ἄφετε τὰ παιδία κ. τ. λ., recanti la non dubbia impronta d'un originalità che rimane la stessa in tutti i racconti, non poterono essere pronunciate nell'altra occasione; mentre invece le sentenze sui fanciulli, modelli d'umiltà, sentenze che relative alla gara di preminenza, potevano convenirsi al nostro caso, per allusione retrospettiva ed antica rivalità di grado. Ma qui sarebbe piuttosto il caso di ammettere un'assimilazione d'avvenimenti in origine diversi; per lo meno è evidente che Marco ha collocato, sì nell'uno che nell'altro la parola *avendo abbracciato* ἐναγκαλισάμενος, pel solo motivo della rassomiglianza delle scene.

[1]) Confrontisi intorno a ciò le osservazioni di De Wette, *Man Exeg.*, 1, 2, p. 107.

Digitized by Google

§ 88.

Purificazione del Tempio.

Gesù durante il suo primo soggiorno in Gerusalemme, al dir di Giovanni (2, 14 e seg.), durante l' ultimo invece, al dir dei sinottici (Matteo 21, 12 e seg. e passi paralleli), imprese a purgare il Tempio. Gli antichi interpreti ammisero e alcuni moderni ammettono ancora [1]), due diversi avvenimenti; tanto più che, oltre la differenza cronologica, trovasi anche nell' esposizione del fatto qualche divergenza fra i tre primi Evangelisti ed il quarto; e di vero, mentre nei sinottici, non si parla, riguardo alla condotta di Gesù, che d' una espulsione, ἐκβάλλειν, è detto in Giovanni ch' egli si fece a questo scopo, *un flagello di piccole corde*, φραγέλλιον ἐκ σχοινίων; di più, mentre nei sinottici, egli sembra procedere egualmente contro tutti i venditori, in Giovanni sembra ch' ei faccia qualche differenza, e tratti i venditori di colombi con più dolcezza; e nemmeno è detto, in Giovanni, ch'egli abbia insieme coi venditori cacciato anche i compratori. Evvi pure una differenza relativa al discorso di Gesù in questa circostanza: nei sinottici, questo discorso ha esattamente la forma d'una citazione del vecchio Testamento: in Giovanni, non è che un' allusione approssimativa. Ma la differenza è notevole principalmente nel risultato: nel quarto Vangelo, Gesù vien tosto interpellato in proposito; nei sinottici non si fa motto di ciò, e solo nei giorni seguenti i magistrati Giudei fanno indirizzare a Gesù una domanda che sembra riferirsi alla purificazione del Tempio (Matteo 21, 23 e seg.); e qui pure la risposta di Gesù è affatto diversa da quella con cui egli respinge nel quarto Evangelo la domanda a lui mossa.

Si cercò di spiegare la ripetizione d' una tale esecuzione osservando che una prima espulsione non pose certamente fine all' abuso, al cui rinnovarsi necessitò un nuovo intervento di Gesù; di più si suppose che la purificazione del Tempio riferita da Giovanni fosse anteriore a quella dei sinottici, notando che nel primo caso Gesù, fu tosto accusato e nel secondo invece non gli si disse nulla, per essersi nel frattempo accresciuta la sua influenza.

[1]) Paulus e Tholuk su questo paragrafo. Anche Neander, *L. I. Chr.* p. 388 nota, trova possibile una ripetizione.

Digitized by Google

Ma malgrado tutte le divergenze, prevale pur sempre la concordanza dei due racconti; d'ambe le parti lo stesso abuso; la stessa maniera violenta di porvi un termine, *cacciando* le genti, ἐκβάλλειν, e *rovesciando* le panche ἀναστρέφειν; in sostanza, lo stesso discorso, per giustificare questo procedere, discorso che quantunque in Giovanni più breve, pure anche quivi contiene un' allusione ad Isaia 56, 7 e a Geremia 7, 11.

Ad ogni modo, si dovrebbe, a motivo di queste somiglianze considerevoli, ammettere con Sieffert [1]), che i due avvenimenti sieno simili in realtà, e che furono assimilati dalla tradizione, la quale trasportò nell' uno le particolarità dell'altro.

Comunque sia, ciò che sembra chiaro, si è che i sinottici nulla dicono d' un avventura antecedente di questa specie, come non conoscono un primo soggiorno di Gesù in Gerusalemme; e, d'altro lato, il quarto Evangelista sembra aver ommesso la purificazione del Tempio dopo l' ultimo ingresso di Gesù nella capitale, non perch'egli la supponesse già nota pel racconto degli altri ma perchè credette dover collocare in un tempo anteriore il solo atto di questa specie che fosse a sua notizia. Se pertanto ciascuno degli Evangelisti non conosceva che un avvenimento di questa specie, nè le piccole divergenze nella descrizione, nè la divergenza considerevole nella posizione cronologica non ci autorizzano ad ammettere due avvenimenti diversi; tanto più chè le dissidenze cronologiche non sono punto rare, e sono affatto naturali negli scritti nati dalla tradizione. Laonde i più recenti interpreti di Giovanni si sono a ragione dichiarati, insieme con altri più antichi, per l'identità dei due racconti [2]).

Da qual parte sta l' errore, specialmente nel rapporto cronologico? Anticipatamente possiam sapere che la critica attuale si pronuncierà in favore del quarto Vangelo. La sferza, il trattamento misurato a seconda delle diverse classi di venditori, l' allusione più libera al passo del Vecchio Testamento, secondo Lücke sono prove che dimostrano come l' autore sia stato testimonio oculare ed auricolare; al che egli aggiunge, relativamente alla cronologia, essere cosa nota che i sinottici non l' osservano menomamente, che Giovanni è il solo che lo segna. E però, giusta l' opinione di Sieffert [3]) si abbandonerebbe il

[1]) *Ueber den Ursprung.*, p. 108 e seg.

[2]) Lücke, 1. p. 435 e seg.; De Wette. *Man Exeg.*, 1, 1, p. 174 e seg. 3, p. 40.

[3]) L. c., p. 109, Confrontisi Schneckenburger. p. 26 e seg.

Digitized by Google

certo per l' incerto, sacrificando il racconto di Giovanni al racconto dei sinottici.

Ma per ciò che riguarda il vantato carattere drammatico, le parole di Marco: *Ed egli non permetteva neppure che si trasportasse alcuna botte nel Tempio*, καὶ οὐκ ἤφιεν, ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ (v. 16), presentano pur esse una di queste particolarità drammatiche, la quale d' altronde si appoggia sull' uso ebraico, che vietava si facesse del vestibolo del Tempio una via accorciatoja [1]). Che se si vuole annoverar quella frase fra gli abbellimenti arbitrari in cui Marco di solito si compiace [2]), qual ragione si ha di considerare nel quarto Vangelista simili tratti pittoreschi come segni d' una testimonianza oculare? L' invocar qui la sua qualità riconosciuta di testimonio oculare [3]), è una petizione di principio troppo viziosa, almeno allo sguardo d' una critica comparativa, la quale deve decidere soltanto dalla verosimiglianza intrinseca se i tratti pittoreschi del quarto Vangelo siano o no essi pure semplici ornamenti dovuti all' autore. Ora se il trattamento differente delle varie classi di mercanti è, per sè stesso, una particolarità verosimile; se l' allusione al passo del Vecchio Testamento è una particolarità indifferente, ben altro è a dirsi del tratto più caratteristico del racconto di Giovanni. Già Origene trovò ch' egli era un atto troppo violento e troppo contrario all' ordine, il fare una sferza di corda e adoperarla contro i venditori [4]). Alcuni interpreti più recenti vollero mitigare questa circostanza, dicendo aver Gesù adoperato la sferza solamente contro il bestiame [5]). Ma oltre chè tale mitigazione contraddice al testo, ove è detto che *tutti* furono cacciati colla sferza, essa non toglie che lo adoperare la sferza appaja disdicente ad una persona della dignità di Gesù, e, nella migliore ipotesi atto soltanto ad accrescere i tumulti di quella scena [5]). La particolarità speciale di Marco non ha una simile difficoltà contro di sè, e tuttavia la si rifiuta, ammettendo quella di Giovanni! Ciò non sarebbe quando si ponesse mente al modo per cui il quarto Evangelista potè giungere alla libera finzione di questo trattato. Egli aveva, come ri-

[1]) Lightfoot, p. 632 in *Bab. Jevamoth*, f. 6, 2.
[2]) Lücke, p. 438.
[3]) Lüke, p. 437; Sieffert, p. 110.
[4]) *Comm. in Joh.*, t. 10, § 17 opp. 1, p. 322 ed Lommatzsch.
[5]) Kninæl, su questo passo.
[6]) Bretschneider, *Probab.*, p. 43.

Digitized by Google

sulta dal citato v. 17, concepito a preferenza l'atto di Gesù dal punto di vista di santo zelo, ζῆλος: tentazione bastante per chi descrivendo la scena facesse spiccar questo zelo nel maggior vigore possibile.

Pressochè egualmente unanime, rapporto alla differenza cronologica, è il giudizio degli interpreti contro i sinottici ed in favore del quarto Vangelista; eppure non si saprebbe allegare un sol motivo pel quale l'avvenimento in questione debba appartenere al tempo della prima pasqua visitata da Gesù anzichè al tempo dell'ultima. Si potrebbero anzi addurre per varie ragioni in favor dei sinottici. Senza dubbio, il trovare inverosimile che Gesù abbia fatto allusione alla sua morte ed alla sua risurrezione così per tempo, come apparirebbe dall'interpretazione data alla frase di Giovanni sul Tempio da demolire e da ricostruire [1]) non è un argomento bastevole; poichè noi vedremo a suo tempo che il rapporto di quelle parole colla morte di Gesù è opera soltanto dell'Evangelista. Ma ben più valida obbiezione contro la posizione cronologica di questo fatto al quarto Evangelo si è che Gesù, col suo tatto finissimo, ben difficilmente avrebbe osato esercitare così per tempo nella sua qualità di Messia un atto così violento e per molti esasperante [2]). Oltre che Gesù in quell'epoca non erasi ancora qualificato per il Messia e la sola autorità messiaca poteva d'altronde giustificare un simile atto, noi vediamo di solito Gesù agire sulle prime co' suoi compatrioti in modo più amichevole assai; ed è lecito il dubitare ch' egli di primo tratto procedesse ad atti sì ostili, senza prima tentare le buone maniere. D' ordinario noi lo vediamo nel principio agire coi suoi compatrioti in un modo ben più cortese; è permesso il dubitare che immediatamente abbia cominciate sì vivacemente le ostilità senza fare un tentativo amichevole. Nell' ultima settimana della sua vita, invece, una simile scena riesce affatto naturale.

Poichè in allora, dopo il suo ingresso messiaco in Gerusalemme egli cercava con ogni suo atto, con ogni sua parola darsi a divedere

[1]) Così alcuni commentatori inglesi in Lücke, 1, p. 435 e seg.

[2]) Gli stessi, l. c. Secondo Neander (p. 387 *nota*) Gesù dopo il suo ultimo ingresso in Gerusalemme, ove l'entusiasmo della folla si era pronunciato in suo favore, dovette evitare tutto ciò che potesse far sospettare in lui l'intenzione di agire colla forza esterna e di suscitare torbidi; ma osserviamo ch'egli doveva ciò evitare non solo al principio ma anche alla fine della sua carriera e che d'altronde, la scena del Tempio era piuttosto atta ad attirare l'esercizio della forza esterna contro di lui, che a farne un istrumento in suo favore.

Digitized by Google

per il Messia sfidando l'opposizione de' suoi nemici: le cose erano giunte a tale estremo ch'egli non aveva più nulla a perdere con un tal passo.

Quanto all'avvenimento in sè stesso, Origene trovò incredibile che un solo uomo di autorità assai contestata potesse cacciare dinanzi a sè, senza trovar resistenza, una tal folla d'uomini; laonde egli invocò la potenza superiore di Gesù, mercè la quale questi fu in grado o di domare immediatamente la collera dei suoi avversari, o di renderla per lo meno inoffensiva: e pose questa espressione allato ai grandi miracoli di Gesù [1].

I moderni interpreti non ammisero il miracolo [2]; il solo Paulus però seppe ponderar giustamente l'osservazione di Origene che cioè, giusta l'ordinario andamento di simili fatti la folla avrebbe fatto opposizione ad una persona isolata. E di vero, si potrà come meglio aggrada, invocar la sorpresa prodotta dalla subitaneità dell'atto di Gesù [3] (ma se al dir di Giovanni egli erasi fatta una sferza di cordicella, bisognava pur qualche tempo per prepararla), — o la forza del diritto che stava dalla sua parte [4] (ma dalla parte degli altri stava l'usanza), — o infine l'irresistibile prestigio della personalità di Gesù [5] (sopra usurai e mercanti di bestiami?): — ma certo si è che tutta quella gente, sicura d'altronde dell'appoggio del sacerdozio, non sarebbesi così sui due piedi lasciata cacciare dal Tempio da un sol uomo. Quindi Paulus suppose che un gran numero di persone al paro di Gesù scandalizzate della profanazione del Tempio, avessero fatto causa comune con lui, e che compratori e venditori fossero stati costretti a cedere innanzi alle loro forze riunite [6]. Ma ciò equivale a revocar completamente in dubio il fatto. Poichè in tal caso Gesù avrebbe suscitato un aperto tumulto e più non si comprende nè come ciò possa conciliarsi coll'avversione da lui solitamente manifestata contro tutto ciò che fosse rivoluzionario, nè come i nemici di Gesù non abbiano di ciò approfittato per muovergli accusa. Che da ciò li rattenesse la coscienza di dover dar ragione a Gesù, non è

[1] *Comm. in Joh.*, l. 10, 16, p. 321 e seg.
[2] Lücke, su questo passo.
[3] Lücke, p. 413.
[4] Lo stesso, *ibid.*, e Tholuk, su questo passo.
[5] Olshausen, 1, p. 785.
[6] *Comm.*, 4, pag. 164.

Digitized by Google

cosa ammissibile; giacchè, secondo una notizia rabbinica [1]) i Giudei sembra si scandalizzassero così poco d' un simile mercato nel vestibolo del Tempio (chè questo e non altro può significare la parola ἱερόν [2]) che la mancanza del medesimo appariva loro quale una desolazione del Tempio. Laonde non è meraviglia se Origene revocò in dubio il valore storico di questo racconto con un εἴγε καὶ αὐτὴ γεγένηται, e tutt' al più ammise che l'Evangelista, per esprimere allegoricamente un pensiero, καὶ γεγενημένῳ συνεκρότησατο πράγματι [3]).

Ma, per potere decisamente combattere la realtà storica di questo fatto contro la concordanza di tutti e quattro gli Evangelisti, bisognerebbe alle ragioni negative fin qui citate aggiungerne altre positive che bastino ad additare il come la leggenda cristiana primitiva abbia potuto, anche senza motivo storico, inventare una simile scena. Ma a questo sembra sia forza rinunciare. Poichè tutto ciò che noi possediamo sotto questo rapporto, consiste nel doppio passo di Isaia e Geremia citato dai sinottici, non doversi fare del Tempio una spelonca di ladroni e nel passo di Malachia 3, 1-3, giusta il quale era comune credenza che Jehova, nell' epoca mosaica, sarebbe venuto improvvisamente nel Tempio, che nessuno avrebbe sostenuto il suo aspetto e ch' egli avrebbe intrapresa una purificazione del popolo e del culto. Certamente vi è qui qualche cosa della irresistibile attività riformatrice di Gesù nel Tempio, di cui parlano i nostri Evangeli; ma che questa dovesse precisamente riferirsi al mercato nel vestibolo del Tempio, gli è così poco accennato nei passi in questione, che a noi sembra dovesse essere stata piuttosto una reale opposizione di Gesù a quell' abuso che fosse motivo alla leggenda di simboleggiare l' adempimento di quelle profezie nella cacciata dei compratori e venditori dal Tempio.

§ 89.

I racconti dell'unzione di Gesù per una donna.

Tutti gli Evangelisti ci narrano l' unzione di Gesù fatta da una donna durante un banchetto (Matt., 26, 6 e seg.; Marco 14, 3 e

[1]) *Hieros. Joh. tobh.* f. 61, 3, in Lightfoot, pag. 411.
[2]) Lücke, *Comm.*, 1. pag. 410.
[3]) *L. c.* Confr. anche Woolfton, *Disc.* 1.

Digitized by Google

seg.), con divergenze, gli è vero, principalmente notevoli fra Luca e gli altri. Anzitutto quanto alla cronologia, Luca pone il fatto nei primi tempi della vita pubblica di Gesù, prima della sua partenza dalla Galilea; gli altri invece, nell' ultima settimana della sua vita. In secondo luogo, quanto al carattere della donna, essa è secondo Luca, *una donna peccatrice*, γυνὴ ἁμαρτωλός, secondo gli altri due sinottici, una persona di reputazione intatta; secondo Giovanni Maria di Betania [1]).

A questo secondo punto collegasi una differenza circa il biasimo espresso dagli astanti; biasimo rivolto, secondo Luca all' ammissione d'una persona di sì cattiva fama, secondo gli altri alla prodigalità della donna. Oltre a ciò Gesù, nella sua difesa, contrappone in Luca l' amore riconoscente di questa donna all' orgogliosa insensibilità del fariseo; negli altri contrappone sè e la sua prossima morte ai poveri che i discepoli si terranno sempre vicini per consolarli. Minori divergenze si riscontrano, quanto al luogo in cui avvengono il banchetto e l' unzione: secondo i primi due Evangelisti ed il quarto, fu a Betania (che era un *borgo* κώμη, secondo Giovanni 11, 1); secondo Luca, in una *città*, πόλις, senza altra designazione più precisa. Finalmente il biasimo proviene dai discepoli secondo i tre Evangelisti designati, dall' ospite secondo Luca. A motivo di queste differenze, la maggior parte degli interpreti ammettono che si tratti di due unzioni distinte, di cui Luca racconta l' una, e i tre citati Evangelisti l' altra [2]).

Tuttavia, se si dispera di far concordare Luca cogli altri tre, bisogna chiedere eziandio se la concordanza di questi ultimi fra di loro sia così positiva come si suppone, e se, ammesse due unzioni, forza non sia lo ammetterne tre ed anche quattro. A quattro non si arriverà di certo, poichè Marco non differisce da Matteo che per alcuni tratti inerenti alla sua maniera, ben nota, di tutto drammatizzare. Ma fra questi due ultimi da un lato e Giovanni dall' altro, si scorgono divergenze tali che possono bene paragonarsi e quelle già notate fra Luca e gli altri. La prima concerne la casa in cui avrebbe avuto luogo il pranzo; secondo i due primi Evangelisti sarebbe questa la casa di un certo Simone, del resto ignoto, che viene designato per *il lebbroso* Σίμων ὁ λεπρός; il quarto Evangelista non nomina a dir vero, espressamente l' ospite, ma indicando in Marta la donna che serve,

[1]) Confrontisi Lücke, De Wette e Neander.

[2]) Così Paulus, *Man Exeg.* 1, 6, p. 766; *L. I.* 1, n. p. 292; Tholuck, Lücke, Olshausen su questo passo; *Hase, L. I.*, § 96. nota.

Digitized by Google

e suo fratello Lazzaro come convitato, intende, senza alcun dubbio che la casa di quest' ultimo fu il luogo del pranzo [1]). Nemmeno il tempo dell' avventura, è lo stesso; secondo Marco e Matteo, la scena avviene dopo l' ingresso solenne in Gerusalemme, tutt' al più due giorni prima di pasqua; secondo Giovanni, invece, prima dell' ingresso in Gerusalemme, sei giorni prima della pasqua. La donna che secondo Giovanni, è Maria di Betania, unita per sì stretti legami a Gesù, non è indicata nei due primi Evangelisti, che colla parola *una donna*, γυνή. Questi non riferiscono nemmeno, ch' essa appartenesse, come Maria, alla casa ed alla famiglia dell' ospite, e non si sa donde essa sia venuta presso a Gesù, seduto a tavola.

L' atto stesso dell' unzione è, nel quarto Vangelo differente da quello dei due primi; secondo questi, la donna versa il suo profumo prezioso sulla testa di Gesù; secondo Giovanni, essa gli unge i piedi, e li asciuga coi propri cappelli, ciò che dà a tutta la scena un altro colore. Da ultimo i due sinottici ignorano che sia Giuda che biasimò la donna: Matteo pone questo biasimo in bocca ai discepoli, Marco in bocca agli astanti.

Esiste pertanto fra il racconto di Giovanni e quello di Matteo e di Marco una differenza poco minore di quella che notasi fra i racconti di questi tre presi insieme e quello di Luca. Chi suppone que' due racconti diversi deve, per essere conseguente, supporli anche là ed ammettere (come fa Origene ad intervalli), tre unzioni distinte. Tuttavia, non appena si esamini più da vicino il rigore di questa conseguenza, sorgeranno dei dubbi; poichè, quanto non è egli mai inverosimile che, Gesù venisse unto con un profumo prezioso per tre volte, ed ogni volta ad un banchetto, per tre volte da una donna, ed ogni volta da una donna differente, e che per giunta sia ogni volta accaduto a Gesù di dover difendere l' operato della donna contro il biasimo degli spettatori? E come mai, soprattutto, se Gesù aveva giustificato in modo così riciso una volta o due, l' onore che gli si rendeva, come mai supporre che i discepoli od uno fra loro potessero di unovo biasimarlo? [2]).

[1]) Questa differenza colpì del pari Origene, il quale fece un confronto con un rigore critico di questi quattro racconti, quale invano si cercherebbe nei commentatori moderni. Vedasi: *in Matth. Commentationum series*, opp. ed. de la Rue a p. 892 e seg.

[2]) Origene, l. c.; Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, p. 111; Winer, N. T. Gramm., p. 149.

Digitized by Google

Queste considerazioni ci conducono a delle induzioni. La più ovvia si è di cominciare ad assimilare i racconti dei due primi sinottici con quello di Giovanni; e infatti hanno tutti e tre in comune non solo il luogo dell'azione, che è Betania, ma anche in generale il tempo, che è l'ultima settimana della vita di Gesù; il biasimo e la replica in ispecie sono quasi eguali d'ambe le parti; e in grazia di queste rassomiglianze, si sorpassa sulle differenze, sia per potersi difficilmente ammettere che un fatto così particolare siasi ripetuto tre volte, sia per esser cosa possibile che, nella propagazione tradizionale dell'aneddoto, siano incorse simili differenze. Ma se, in ragione delle rassomiglianze e malgrado le differenze, si ammette l'identità dei racconti di Giovanni e dei due primi sinottici, le divergenze particolari al racconto di Luca non ponno nemmeno esse impedire di dichiararlo identico a quello degli altri tre, non sì tosto d'entrambe le parti risultino alcune rassomiglianze considerevoli. E queste esistono diffatti: poichè Luca concorda in un modo singolare, ora con Matteo e Marco contro Giovanni, ora con Giovanni contro i due primi. Luca dà all'ospite lo stesso nome citato dagli altri due sinottici, cioè, Simone: solo che egli contraddistingue coll'aggiunta di *fariseo*, φαρισαίος, gli altri invece con quella di *lebbroso*, λεπρός. Luca concorda pure cogli altri sinottici contro Giovanni, additando, al par di loro, nella donna che unge Gesù una donna anonima non appartenente alla casa; e al par di loro, ponendole fra mani un *vaso di profumo* ἀλάβαστρον μύρου, mentre Giovanni non parla che d'una *libbra di profumo*, λίτρα μύρου, senza menzionare il vaso. D'altra parte Luca concorda notevolmente con Giovanni contro gli altri due Evangelisti nel modo dell'unzione; giacchè mentre secondo questi il profumo è versato sulla testa di Gesù, la peccatrice secondo Luca, ovvero Maria secondo Giovanni, lo sparge sui piedi, e sì l'uno che l'altro di questi ultimi due, esprimono quasi colle stesse parole, questa circostanza notevole, che la donna asciugò i piedi di Gesù coi suoi capelli [1]); solo che Luca; giusta il quale la donna è una peccatrice, aggiunge aver essa bagnato delle sue lagrime i piedi di Gesù baciandoli. Dunque, senza alcun dubbio, noi qui abbiamo una sola storia sotto tre forme alquanto differenti; tale sembra sia stata anticamente la vera opinione di Origene, e recentemente l'opinione di Schleiermacher.

[1]) Luca, 7, 38: Τοὺς πόδας αὐτοῦ... ταῖς θριξὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασσε. Giov. 12, 3: Ἐξέμαξε ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ.

Digitized by Google

Qui si cerca cavarsela alla meglio col guarentire le divergenze degli Evangelisti per lo meno dall' apparenza della contraddizione. Esaminiamo dapprima le differenze fra i due primi Evangelisti e l'ultimo: anzi tutto, si procurò di conciliare la diversità della data, supponendo che il pranzo di Betania abbia avuto luogo veramente sei giorni prima di pasqua, come dice Giovanni, ma che Matteo, copiato da Marco, presenti non già una data contradditoria, ma una mancanza di data. Se egli non colloca questo pranzo che dopo le parole di Gesù: *fra due giorni giunge la pasqua*, ὅτι μετὰ δυο ἡμέρας τὸ πάσχα γινεται, ciò non prova (aggiungesi) che egli voglia metterlo dopo questa dichiarazione di Gesù, ma prova bensì ch' egli vuol qui richiamare, prima di giungere al tradimento di Giuda, un'avventura nella quale costui concepì la sua vera risoluzione, cioè, il pranzo in cui la prodigalità di Maria lo scandalizzò, ed in cui Gesù l' invitò biasimandolo [1]). Ma all' incontro, la più recente critica ha dimostrato, da un lato, che nulla vi era di personalmente irritante per Giuda nel discorso dolce ed affatto generale di Gesù; d'altro lato, che i due primi Evangelisti attribuiscono il biasimo dell' unzione, non a Giuda ma ai discepoli od agli astanti in generale; mentre che, se essi ritornassero qui retrospettivamente sulla scena dell' unzione non per altro che per indicare il motivo del tradimento di Giuda, essi dovrebbero designare costui nominativamente [2]). In conseguenza rimane qui fra i due primi sinottici e Giovanni una contraddizione cronologica, che Olshausen pure riconosce [3]).

Si cercò di allontanare, per modi diversi, la divergenza relativa alla persona dell' ospite. Siccome Matteo e Marco non parlano che *della casa di Simone il lebbroso* οἰκία Σίμωνος τοῦ λεπροῦ, alcuni hanno distinto Simone, proprietario della casa, dall' ospite, che senza alcun dubbio fu Lazzaro, ammettendo così, che; senza errore da parte alcuna, il quarto Evangelista abbia nominato il secondo, e questi e gli altri due il primo [4]). Ma chi designò mai un pranzo col nome del proprietario della casa, quando questo proprietario non è in pari tempo colui che lo dà? Del resto, siccome Giovanni nomina Lazzaro, non già espressamente come l' ospite, ma come uno dei *convitati* συνανακειμένων,

[1]) Kuinöl, *Comm. in Matth.*, p. 687.

[2]) Sieffert, *Ueber den Ursprung*, p. 125 e seg. Confrontisi De Wette, in questo passo di Matteo.

[3]) *Bibl. Comment.* 2, p. 277.

[4]) Vedasi in *Kuinœl*, l. c. p. 688; *Tholuck* pure p. 228.

Digitized by Google

la sola cosa da cui si conchiude che fosse Lazzaro quegli che dava il pranzo si è che sua sorella Marta *serviva* διηκόνει; per il che, altri hanno considerato Simone come il marito di Marta, sia sequestrato a motivo della lebbra, sia già morto, o in modo affatto indeterminato come un parente di Marta presso la quale Lazzaro dimorava anch'egli in allora [1]); ipotesi che ancor meglio della precedente accordasi coi racconti, ma che non s'appoggia su alcunchè di sicuro.

Un'altra divergenza riscontrasi circa il modo dell'unzione: secondo i due primi Evangelisti il profumo fu sparso sul capo, secondo quarto sui piedi. Una conciliazione antica e triviale ammette che l'una e l'altra delle due cose possano essere ad un tempo accadute. Ultimamente si cercò ovviare a questa divergenza ammettendo che Maria avesse avuto realmente l'intenzione di ungere i piedi di Gesù (Giovanni) ma che avendo rotto per accidente il vaso (συντρίψασα, Marco), essa sparse il profumo sulla testa di Gesù (Matteo) [2]). Questa conciliazione cade nel comico, poichè non si può immaginare come una donna che si preparava ad ungere i piedi, potesse portare il vaso di sopra la testa di Gesù; oltrechè dovrebbesi ammettere che il profumo zampillasse a guisa di liquido spumante. Sussiste dunque anche qui la contraddizione, e non solo fra Matteo e Giovanni, ove Schleiermacher la riconesce, ma eziandio fra Marco e Giovanni.

Più facilmente si credette sbrigarsi delle due divergenze relative alla persona della donna che unse, e di colui che la biasimò. Giovanni attribuisce al solo Giuda ciò che Matteo e Marco attribuiscono

[1]) Paulus, *Man Exeg.*, 2, pag. 582, 3, 6, p. 466.

[2]) Schneckenburger, *Ueber den Ursprung*, u. s. f. pag. 60. Se nel racconto di Marco non risulta menomamente che le parole, *avendo sotto il vaso*, συντρίψασα τὸ ἀλάβαστρον, significhino una frattura accidentale, questa espressione non può nemmeno intendersi, senza la più dura elissi, della semplice espulsione di ciò che otturava l'apertura del vaso checchè ne dicano Paulus (*Man. Exeg.*, 3, 6. p. 471) e Fritzsche (in Marco, pag. 602). Spiegata senza violenza, essa significa semplicemente la frattura del vaso stesso. Se poi si domanda con Paulus: a che pro distruggere un vaso prezioso? o con Fritzsche: a che pro rischiare di ferirsi la mano e fors'anco di ferire la testa di Gesù? le sono queste domande giustissime, riguardo all'azione della donna, ma non già riguardo alla narrazione di Marco. Parve a lui che la distruzione di un vaso tanto prezioso ben s'addicesse alla nobile prodigalità di questa donna; e ciò è conforme ai suoi modi esagerati che noi già da tempo abbiamo appreso a conoscere.

Digitized by Google

a tutti gli apostoli od agli astanti; la qual differenza si stimò potersi spiegare ammettendo semplicemente che mentre gli altri fecero conoscere la loro disapprovazione solo con gesti, Giuda la manifestò con parole [3]). Per verità le parole *essi dissero*, ἔλεγον, precedute come sono in Marco dalle parole: *indignandosi tra di loro*, ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς, e seguite in Matteo da quell' altre: *ma Gesù conoscendo*, γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς, non significa necessariamente che gli apostoli siansi espressi ad alta voce; tuttavia, siccome i due primi Evangelisti riferiscono subito dopo questo pranzo il tradimento di Giuda, essi avrebbero pure di certo nominato il traditore fin da questa circostanza, se a loro notizia ei si fosse particolarmente segnalato con quel biasimo dettato dalla cupidigia.

L' essere da Giovanni indicato in Maria di Betania colui che unse Gesù, e della quale i sinottici non dicono il nome, gli è secondo la comune opinione un esempio del come il quarto Vangelista completi gli Evangelisti anteriori [2]). Ma Matteo e Marco attribuiscono tanta importanza all' azione di questa donna, che essi narrano (cosa di cui tace Giovanni) averle Gesù promessa una fama eterna; ciò posto, essi ne avrebbero certamente riferito il nome, se lo avessero conosciuto E però ad ogni modo, sussiste aver essi ignorato chi fosse la donna e più specialmente ch'ella fosse Maria di Betania.

In conseguenza pur riconoscendo l' identità anche dei soli racconti del quarto Evangalista da un lato, e dei due primi dall'altro, si dovrà ammettere che, d' ambe le parti, si hanno collezioni inesatte ed alterate dalla tradizione. Ma non soltanto fra questi, bensì eziandio fra Luca e gli altri, colui che scorge una sola avventura in fondo a tutti quattro i racconti, cerca, per quanto è possibile, evitare ogni apparenza di contraddizione. Schleiermacher, pel quale Giovanni decide in ultima istanza, ma che punto non vuole abbandonar Luca, trovasi costì, dove le loro divergenze sono tanto considerevoli, in un imbarazzo particolarissimo; e bisogna ch'egli creda di essersela cavata per bene dacchè non volle sottostare alla difficoltà come fece in altri casi analoghi, ammettendo che due avvenimenti diversi formino la base dei due racconti.

Per vero, egli trovasi costretto a concedere in favor di Giovanni, che il mallevadore di Luca non è stato testimonio oculare; il che

[1]) Kuinæl in Matt., p, 689.

[2]) Così Paulus, *Man Eseg.*, p. 466 e molti altri.

Digitized by Google

spiega le differenze minime, come quelle relative alla località. Quanto alle differenze più notevoli, dell' essere cioè la donna, secondo Luca, una peccatrice, secondo Giovanni Maria di Betania, del trovarsi le obbiezioni poste, secondo Luca in bocca all' ospite, secondo gli altri in bocca agli apostoli; e dell' essere la replica di Gesù d'entrambe le parti differente affatto; quanto a queste differenze, esse provengono al dire di Schleiermacher, dal potersi considerare il fatto sotto due punti di vista. Il primo punto è relativo alle mormorazioni degli apostoli e particolarmente di Giuda, ed è stato colto da Matteo; il secondo è relativo alla discussione di Gesù coll' ospite fariseo, ed è stato colto da Luca; Giovanni, a sua volta, rettifica le due narrazioni. Ciò che più principalmente si oppone ad una conciliazione di Luca cogli altri, si è che egli designa la donna come *peccatrice*, ἁμαρτωλός; difficoltà della quale Schleiermacher gli sbarazza dicendo che la è una falsa conclusione del redattore, dedotta dalle parole che Gesù rivolse a Maria: *che i tuoi peccati ti sieno rimessi*, ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι. Queste parole, osserva Schleiermacher, potè Gesù pronunciarle per riguardo a qualche colpa a noi ignota e quale può commetterne anco la persona più pura, senza con ciò compromettere menomamente la donna innanzi agli astanti, che sufficientemente la conoscevano; ora il redattore a torto concluse, da questa e dalle altre espressioni di Gesù, che qui si trattasse d' una peccatrice nel senso ordinario della parola, e completò quindi in modo erroneo il pensiero dell' ospite, v. 39 [1]). Ma Gesù riguardo a questa donna, non parla soltanto *di peccato* ἁμαρτίας, bensì di *molti peccati*, πολλαὶ αμαρτίαι; e se questa pure è una aggiunta del redattore, falsa poichè non si conviene a Maria di Betania, egli ha o falsificato o presentato sotto falso aspetto il discorso di Gesù, dal versetto 40 fino al versetto 48, discorso che versa per intiero sul contrasto fra il *rimettere poco* e *molto* e *l' amar poco* e *molto*, πολύ, ὀλίγον ἀφίεναι ἀγαπᾷν.

Indarno adunque si cerca, da questo lato in ispecie, di stabilire una conciliazione fra i racconti discordanti [2]).

I quattro racconti non sono conciliabili se non in quanto si ammetta che parecchi fra loro soffersero modificazioni considerevoli per opera della tradizione; ora domandasi quale di essi più s' accosti al fatto primitivo. Qui la critica moderna si pronuncia unanimemente in

[1]) *Ueber den Lukas*, p. 111 e seg.
[2]) Confr. De Wette, *Man. Eseg.*, 1, 2, p. 50.

Digitized by Google

favore di Giovanni. Di ciò non abbiamo a stupirci dopo le osservazioni da noi fatte sinora, come non è a stupirsi della natura delle ragioni addotte a tale scopo. Gli è sempre lo stesso circolo vizioso, che, cioè il racconto di Giovanni, testimonio oculare, deve senz'altro riguardarsi siccome il vero [1]); modo di argomentazione che cercasi talvolta avvalorare col falso presupposto che colui che racconta in un modo più circostanziato e più drammatico sia il narratore più esatto, il testimonio oculare [2]). Fra queste particolarità drammatiche, si sarà naturalmente disposti a rendere a Marco la sua espressione, *avendo rotto il vaso*, συντρίψασα, come un abbellimento dovuto alla sua immaginazione. Ma Giovanni non ci offre anch'egli, determinando ad una libbra la quantità del profumo di nardo, un tratto assai vicino all'esagerazione? E la stravaganza di un consumo così sproporzionato di unguento, stravaganza che Olshausen attribuisce all'amore di Maria, non dovrebbe essere piuttosto messa a carico dell'Evangelista? Notevole eziandio si è che la determinazione del valore del profumo a trecento denari non è data che da Marco e da Giovanni, in quella guisa che al momento della miracolosa moltiplicazione dei pani, entrambi valutano a duecento denari i viveri necessari. Se Marco fosse il solo che avesse queste valutazioni precise, quanto non si affretterebbe, per lo meno Schleiermacher, a considerarle come aggiunte arbitrarie del narratore! Or ciò che impedisce nello stato attuale della cosa di giungere ad una tale opinione, foss'anco sotto forma pura di congbiettura, che altro forse egli è se non il pregiudizio in favore del quarto Evangelo? e non si pretese perfino che l'unzione della testa, raccontata dai sinottici, in luogo della quale Giovanni racconta un unzione dei piedi, fosse qualcosa di straordinario e di sconveniente per un pranzo [3]), mentre al contrario, come anche Lücke confessa, l'unzione dei piedi con un olio prezioso era la meno abituale [4]). Si sa grado in ispecie al testimonio oculare Giovanni, di aver strappato all'obblio così il nome della donna che unse Gesù che quello del discepolo che la biasimò [5]). Alcuni commentatori supposero avere i sinottici saputo, a dir vero, il suo nome, ma averlo tuttavia taciuto,

[1]) Sieffert, l. c., p. 123 e seg.
[2]) Schulz, l. c., p. 320 e seg.
[3]) Schneckenburger, l. c. p. 60.
[4]) Comm., 2, p. 417. Confrontisi Lightfort, Horæ, p. 468, 1081.
[5]) Schulz, l. c.

Digitized by Google

temendo di qualche pericolo per la famiglia di Lazzaro; mentre Giovanni, il quale scrisse in epoca posteriore, fu il primo che potè avventurarne il nome [1]; spiegazione questa che riposa sovra ipotesi non provate. Sussiste quindi ancora, che i primi Evangelisti non hanno avuto alcuna conoscenza del nome della donna, e domandasi come ciò sia possibile. Avendo Gesù espressamente promesso una fama eterna all' azione di questa donna, doveva pur nascere la tendenza a conservare il di lei nome eziandio; e, come questo nome era identico con quello di Maria di Betania, conosciuto e ripetuto più volte, non si scorge facilmente per qual modo questo legame potesse rompersi nella tradizione, e la donna che unse Gesù, divenire la donna anonima. Non meno incomprensibile si è come mai il biasimo rapido dell' azione di questa donna, se pure fu realmente pronunciato da colui che in appresso fu il traditore, potesse andar dimenticato nella tradizione, e venir attribuito ai discepoli in generale. Quando si narra qualcosa di persona d'altronde sconosciuta, ovvero, essendo conosciuta la persona, il fatto non ha un legame visibile col resto del suo carattere, egli è naturale che il nome vada nella tradizione smarrito; ma, se la parola e l' atto che di una persona si narra accordasi così completamente col carattere conosciuto di quella come qui il biasimo cupido ed ipocrita col carattere del traditore, più non si scorge come la leggenda possa lasciare che questo nome si cancelli; tanto più che la storia in cui questo biasimo fu espresso (ove in ispecie si badi alla sua collocazione nei due primi sinottici) cadeva così vicina al momento del tradimento, e un rapporto tra questo fatto e l'antecedente espressione di Giuda, veniva quasi di sua necessità.

E ciò è così vero, che quand' anche questa espressione rivelante una cupidigia nascosta non fosse stata realmente proferita da Giuda, la leggenda doveva più tardi sentirsi inclinata ad attribuirgliela come più atta a caratterizzarlo ed a spiegare il suo tradimento successivo. Qui dunque presentasi la questione inversa, se, invece di lodare Giovanni per averci conservato questo dato preciso, non debbansi piuttosto lodare i sinottici per essersi astenuti da una combinazione ben facile ad immaginarsi, ma tuttavia non istorica. Nè diverso giudizio si potrebbe dare circa la designazione della donna che fu, al dir di Giovanni, Maria di Betania: perocchè quanto inconcepibile riesce la disgiunzione di quel fatto dal nome celebre di lei, quando in origine

[1] Così Grotius, Herder.

Digitized by Google

vi avesse appartenuto, altrettanto era facile alla leggenda, trattandosi di un atto di devozione e di amore verso Gesù, quand' anco esso fosse stato di altra persona men nota, lo ascriverlo a colei i cui intimi rapporti con Gesù medesimo, giusta il terzo e il quarto Evangelo, erano per tempo saliti in gran fama nella prima comunità.

Ma anche per altra via noi ci troviamo indotti a preferire sotto il rapporto storico i racconti di Matteo e di Marco che non nominano la donna a quello di Giovanni che indica in essa Maria di Betania. Perocchè partendo dalla nostra ipotesi della identità di tutti e quattro i racconti, resta a spiegarsi per qual modo potesse sorgere la narrazione del fatto, quale trovasi in Luca: ora, supposto come più prossimo al vero il racconto di Giovanni, non recherà piccola meraviglia che la donna la quale unse Gesù potesse dalla celebrata Maria di Betania discendere per doppia graduazione sino all'anonima sconosciuta e da questa fino alla famigerata peccatrice; e apparirà di gran lunga più naturale il porre nel mezzo la narrazione indifferente dei due primi sinottici, della cui dubbia incognita si potè egualmente formare in linea ascendente una Maria ed una peccatrice.

Essendosi più sopra riconosciuta in generale la possibilità della prima di queste due trasformazioni, rimane ora a chiedersi per qual modo la donna che unse Gesù potesse a poco a poco, senza motivo storico, venir rappresentata quale una peccatrice. La sola traccia che di ciò ne presenti il racconto è la notizia comune, non già ai due primi sinottici, ma a Giovanni ed a Luca, che la donna unse i piedi di Gesù. Questo atto, in quella guisa che il quarto Evangelista parve convenirsi all' indole sensibile e devota di Maria (la quale scorgiamo altra volta nello stesso Evangelo, 11, 32 — cadere ai piedi di Gesù) — così potè essere da altri, come per esempio da Luca, interpretato qual segno di penitenza: e ciò potè favorire la creazione del tipo della donna peccatrice. Ma diciamo favorire, non già porger motivo: che un vero motivo vuolsi ancora cercare altrove.

§ 90.

I racconti della donna adultera e di Maria e Marta.

L' Evangelo di Giovanni ci racconta 8, 1-11) di una donna colta in adulterio, cui i farisei ed i dottori della legge addussero a Gesù

Digitized by Google

per chiedergli il suo giudizio sulla sentenza da eseguirsi contro di lei: dietro di che Gesù, appellandosi alla coscienza degli accusatori, liberò la donna e rimandolla con un ammonimento. Sull'autenticità di questo racconto si disputa assai; ed anzi si potrebbe riguardarlo come decisamente apocrifo, se persino nelle più profonde disamine su tale proposito [1]) non trasparisse sempre l'intento (cui Paulus apertamente confessa) di sottrarsi a più serie obiezioni che surgono dalle molte inverosimiglianze del racconto, posta l'ipotesi ch'esso formi parte autentica dell'Evangelo in discorso. Anzitutto, giusta il racconto, vediamo i dottori della legge dire a Gesù: *Mosè ci ha comandato nella legge che cotali* (donne) *si lapidino*, ἐν τῷ νόμῳ Μωσῆς ἡμῖν ἐνετείλατο, τὰς τοιαύτας λιθοβολεῖσθαι: Ora nè il Pentateuco nè il Talmud stabiliscono per l'adulterio questa pena: giacchè il primo vi commina la pena di morte in generale (5 Mos. 20, 10. 5 Mos. 32, 22); il secondo, la pena dello strangolamento [2]), giusta il canone talmudico: *omne mortis supplicium, in scriptura absolute positum, esse strangulationem* [3]).

Proseguendo nell'esame, difficilmente si scorge in che fosse insidiosa la domanda sottoposta a Gesù [4]); poichè se i dottori, quasi per avvertirlo ch'essi non intendevano tentarlo, gli avevano fatto presente la prescrizione della legge non potevano di certo aspettarsi ch'ei desse un giudizio in opposizione a quella. D'altro lato poi si potrebbe obiettare alle decisioni date di Gesù, che, se soltanto a quelli che si sentissero pienamente puri fosse facoltà di giudicare e di punire, ogni civile ordinamento n'andrebbe in ruina. Parimenti dovrà sembrare un che di misterioso e da leggenda l'atto di Gesù dello scrivere in terra; atto cui la glossa di Gerolamo: *eorum videlicet qui accusabant et omnium mortalium peccata* non vale a spiegare e che sembra contener del mistero, anche interpretato come semplicemente diretto ad eludere gli accusatori. E finalmente non si sa comprendere come mai la coscienza di quegli uomini zelanti della legge ed avversi a Gesù, che a lui avevano addotto la donna, fosse così dilicata da sentir la puntura delle parole di Gesù e da indurli tutti ad allontanarsi sui due piedi, lasciando in pace la donna: piuttosto sembraci questo un'adornamento della scena, dovuto alla leggenda.

[1]) In Wetstein, Paulus, Lücke, su questo passo.
[2]) Mischna, tr. Sanhedr. c. 10.
[3]) Maimonides, Sanhedr., f. 1.
[4]) Vedi la spiegazione di questo e del punto che segue in Paulus e Lucke su questo passo.

Digitized by Google

Quanto inverosimile dovrà apparire dietro queste osservazioni, che il fatto sia precisamente accaduto nel modo che qui si narra: altrettanto poco esso prova — come giustamente sostiene Brettschneider [1] — contro l' autenticità del racconto; giacchè, prima di supporre la formazione apostolica del quarto Evengelo e con essa la impossibilità di riguardar come parte del medesimo un racconto in sè contraddittorio, vuolsi, per non cadere in un circolo vizioso, esaminare per lo appunto questo Vangelo in tutte le singole sue parti. Ma dall'altro lato, la mancanza di questo racconto nei codici più antichi è indizio sì grave da non potersi avventurare una decisione su tale proposito.

Comunque sia, il racconto dello incontrarsi di Gesù con una peccatrice dev' essere assai antico, poichè, al dire di Eusebio, esso ritrovavasi di già nell' Evangelio degli Ebrei ed in Papias [2]. In ogni tempo si usò riguardare questa donna dell' Evangelo degli Ebrei o di Papias quale l' adultera di Giovanni. Ma se da un lato a ragione si obiettò che la donna a torto accusata a Gesù di *molti* peccati doveva essere altra da colei ch' era stata colta nell' *unico* fatto di flagrante adulterio [3]; dall' altro mi fa meraviglia che, per quanto io mi sappia, il passo di Eusebio non abbia a nessuno richiamato in mente la peccatrice di Luca, della quale Gesù per lo appunto dice che le sono rimessi molti poccati, ἁμαρτίαι πολλαί. Certamente a questa non attagliasi del tutto la parola *calunniata*, διαβληθείσης, poichè in Luca non parlasi già di reali deposizioni del fariseo contro la donna, bensì del concetto sfavorevole in cui egli, dentro di sè, la teneva: e a tale riguardo meglio accordasi, di bel nuovo, col passo di Eusebio, il racconto di Giovanni, il quale parla di una esplicita accusa, διαβάλλειν.

Di tal guisa, una ragione esterna, il dubbio cioè che un passo di antico scrittore riferiscasi all' uno od all'altro racconto, ci conduce a trovare una relazione fra i due [4], la quale, anche senza di ciò, risulta spontanea da intrinseche ragioni. Ambe le volte, una donna,

[1] *Probab.*, p. 72 e seg.

[2] Euseb., *H. E.* 3, 39; *Papias poi espone anche tutta la storia della donna a torto accusata di molti peccati dinnanzi al Signore, la quale storia è riferita dall' Evangelo degli Ebrei*, ἐκτίθεται δὲ (ὁ Παπίας) καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ Κυρίου, τὴν τὸ κατὰ Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.

[3] Lücke, 2, p. 217. Paulus, *Comm.* 4, p. 410.

[4] Essi furono scambiati anche da altri, V. *Fabricii*, *Cod. apocryph.*, *N. T.* 1, pag. 357 not.

Digitized by Google

una peccatrice, innanzi a Gesù, ambe le volte malveduta dall'ipocrisia farisaica, protetta da Gesù, e rimandata con un amichevole *vanne*, πορεύου. E sono per lo appunto questi i particolari di cui non siamo riusciti a spiegarci la formazione nel racconto di Luca, riguardato qual semplice variante della storia dell'unzione degli altri tre Evangelisti. Or che cosa di più ovvio e naturale del supporre che questi particolari siano passati dal racconto della peccatrice assolta, in quello di Luca sull'unzione?

Trovandosi nella leggenda cristiana primitiva da un lato la notizia d'una donna che aveva unto Gesù e che di ciò biasimata era stata da Gesù difesa, dall'altro di una donna, che accusata innanzi a lui di molti peccati era stata da lui rimandata libera: quanto facile non era, col trasformare in atto di penitenza l'unzione dei piedi, il confondere in uno i due racconti, il fare della donna che unse Gesù una peccatrice e viceversa? Che poi l'assolutoria venisse data in occasione d'un banchetto risultava anche dal racconto dell'unzione; il convitante doveva essere un fariseo sia perchè l'accusa della peccatrice era partita dai farisei, e sia perchè Luca ci si mostra anco altrove piuttosto propenso ai banchetti dei farisei; il discorso di Gesù infine poteva esser preso in parte dal racconto primitivo della peccatrice, in parte da casi analoghi. E però, i due diversi racconti, si avrebbero, conservati nella loro purità, da un lato nei due primi Evangelisti, dall'altro nel quarto, od in chi è l'autore dell'aneddoto della donna adultera; poichè sebbene in quest'ultimo la leggenda abbia già alcuna parte, pur nulla vi si è ancor frammischiato del racconto che riguarda l'unzione.

Ora che abbiam derivato la trasformazione della donna in peccatrice dall'influsso di un aneddoto affine che circolava nella prima cristianità: noi possiamo, a mo'di tentativo, indagare se nella trasformazione opposta, d'altronde agevole per sè stessa a spiegarsi, della incognita in Maria di Betania, non abbia avuto parte un eguale influsso esterno. Tale influsso non potrebbe altrove ritrovarsi se non nell'unica storia che ci rimane intorno a Maria (oltre il cenno che la riguarda nella risurrezione di Lazzaro) e che è nota per quella espressione di Gesù: *Una sola cosa abbisogna: or Maria ha scelto la parte migliore*, ecc., ecc. (Luc. 10, 38 e seg.). E infatti così nell'uno che nell'altro racconto noi vediam Marta occupata nel servizio (Giov. 12, 2: *e Marta ministrava*, καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει, Luc. 10 40: e *Marta era occupata intorno a molti servigi*, ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακ-

Digitized by Google

κονίαν); qui vediamo Maria seduta ai piedi di Gesù, come là spargere d' unguento i suoi piedi; qui mosse biasimo alla sorella, come là mosse biasimo a Giuda, dello infruttuoso affannarsi; e qui, come là prendersi da Gesù le difese di Maria. Dietro ciò, gli è forza anche qui il dire: volta che insieme col racconto della donna che unse Gesù circolava il racconto intorno a Maria ed a Marta, era facilissimo, stante i diversi punti di contatto che ambedue presentavano, che la leggenda li confondesse assieme combinandone le singole parti: una donna incognita che avea sparso d' unguento i piedi di Gesù e ch' era stata di ciò biasimata, poi da Gesù difesa, fu tramutata in Maria di Betania; alla sorella Marta si conservò l'incarico del *ministrare*, διακονία, anche nel banchetto coincidente all' unzione; e di Lazzaro, infine si fece uno de' convitati al banchetto, cosicchè, nel caso attuale, il racconto di Luca da un lato e quello dei due primi sinottici dall' altro ci appajono aneddoti puri, il racconto di Giovanni invece un aneddoto misto.

Del resto nel racconto di Luca circa la visita di Gesù alle due sorelle non è fatto cenno di Lazzaro, che pure, secondo Giov. 11 e 12 sembra convivesse con Maria e con Marta: e Luca esprimesi del tutto in modo tale, quale se nulla ei sapesse della esistenza o della presenza di questo fratello cui, del rimanente nè egli, nè altro dei sinottici menzionano altrove. Poichè, se egli sapeva qualcosa di lui e lo supponeva presente, non poteva egli dire: *e una donna di nome Marta ricevette Gesù in casa sua*, γυνὴ ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο τὸν Ἰ. εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς, ma doveva per lo meno nominare insieme con lei il fratello, tanto più che questi, al dir di Giovanni, era intimo amico di Gesù. Questo silenzio sembrerà sorprendente; per lo meno non se ne potrebbe trovare una spiegazione gran che migliore di quella data dall' autore della *Storia naturale del Gran Profeta di Nazareth*, il quale approfitta della morte di Lazzaro, indi a poco seguita, per supporre che il medesimo, nel tempo della visita di Gesù, fosse in viaggio per ristabilire la sua salute [1]). Nè meno singolare è un altro punto relativo alla località di questa scena. Secondo Giovanni, Maria e Marta abitavano nella Borgata di Betania, posta in vicinanza di Gerusalemme; Luca invece laddove parla della visita di Gesù a quelle sorelle, nomina soltanto *un castello* κώμην τινά — il qual dato si può conciliare con quello di Giovanni, tanto più agevolmente che questi pone la visita durante il viaggio di Gesù a Gerusalemme e Betania

[1]) 3, p. 379 e seg.

Digitized by Google

ritrovasi appunto sulla strada di chi si rechi a Gerusalemme partendo di Galilea. Essa però è situata al termine di questa via: quindi la visita di Gesù avrebbe dovuto aver luogo alla fine del suo viaggio: mentre invece Luca pone la visita di Gesù al primo suo uscir di Galilea e la separa dall' ingresso in Gerusalemme con una serie di avvenimenti continuata per ben otto capitoli. Da ciò conchiudiamo: l' autore o redattore del terzo Evangelo ignorava affatto che quella visita avesse avuto luogo in Betania e che Maria e Marta abitassero costì; bensì quello fra gli Evangelisti il quale suppone in Maria la donna che unse i piedi di Gesù, gli è il solo che indichi, eziandio qual patria di Maria, Betania, dove al dire dei due primi sinottici aveva avuto luogo l' unzione. Naturalmente, volta che si era fatta di Maria la donna dell' unzione, e che questa era notoriamente avvenuta in Betania, dovevasi supporre che fosse in Betania la dimora di Maria. Gli è quindi verosimile che la donna citata nel racconto della unzione debba il proprio nome al racconto che circolava circa la visita di Gesù alle due sorelle e che Maria dal suo lato debba la derivazione di Betania qual patria di lei al racconto del banchetto in Betania appunto avvenuto.

In ultima analisi, noi avremmo qui un gruppo di cinque racconti, fra cui il racconto de' due primi sinottici sull' unzione di Gesù per mano di una donna forma il punto centrale; quello di Giovanni sull' adultera e di Luca sulle due sorelle formano i due estremi; quelli dell' unzione, per mano d' una peccatrice, in Luca, e per mano di Maria in Giovanni, i due punti intermedj. Vero è che si potrebbero concepire tutti e cinque i racconti come versioni diverse di un solo e medesimo fatto storico; ma, in ragione delle differenze essenziali che vi si incontrano io inclino piuttosto a credere che i tre singoli fatti formino la base dei due membri esterni e del membro centrale; e che i due membri intermedj invece siano surti da quelli, come formazione secondaria, per tradizionale mescolanza d' un fatto coll'altro.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO NONO.

MIRACOLI DI GESU'.

§ 91.

Gesù quale operator di miracoli.

Che il popolo ebraico al tempo di Gesù attendesse miracoli dal Messia la è cosa già per sè naturale, perocchè nell'opinione degli Ebrei, il Messia doveva essere un secondo Mosè e il maggior de' profeti — e così di Mosè che dei profeti la leggenda sacra nazionale narrava miracoli d'ogni sorta; per altra parte ciò risulta verosimile da scritti ebraici posteriori [1]; e in parte ne fanno fede gli stessi Evangeli. Quando Gesù ebbe risanato, senza l'ajuto di mezzi naturali, il demoniaco cieco e muto, il popolo venne esclamando: *Non è questi il figlio di Davide?* μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυιδ (Matt. 12, 23); segno questo che riguardavasi quale attributo del Messia la facoltà di guarire altrui miracolosamente. Giovanni Battista fu indotto dalla fama delle opere, ἔργοις di Gesù, a domandargli s'egli mai fosse colui che doveva venire, ἐρχόμενος? al che Gesù, per provare esser egli quel desso, ri-

[1]) Vedi i passi citati nel 1.° Vol. *Introduzione.* § 14, nota 11 e 12, ai quali si può aggiungere 4 Esdr. 13, 50 (Fabric. Cod. pseudepigr. V. T. 2, pag. 286) e Sohar Exod. fol. 3, col. 12 (in Schöttgen, *horae*, 2, pag. 541, e anche in Bertholdts *Christologie*, § 33, not. 1).

Digitized by Google

sponde appellandosi di nuovo ai prodigiosi suoi fatti (Matt. 11, 2 e seg. paral.). In occasione della festa dei tabernacoli da Gesù celebrata a Gerusalemme, molti credettero in lui, perciocchè opinarono: *Quando il Cristo sarà venuto farà egli più segni che costui non ha fatti?* ὅτι ὁ χριστὸς ὅταν ἔλθῃ, μήτι πλείονα σημεῖα τούτων ποιήσει, ὧν οὗτος ἐποίησεν; (Giov. 7, 31).

Nè questo solamente credevasi, che dovesse il Messia far miracoli; però che le diverse specie di miracoli i quali dovevansi da lui compire, erano già prima designati dall'aspettazion popolare per via di imagini e frasi dell'Antico Testamento. Già per opera di Mosè, il popolo era stato con mezzi sovranaturali, sfamato e dissetato (2 Mos. 16, 17) lo stesso attendevasi dal Messia, secondo che i Rabbini espressamente dichiaravano: — per le preghiere di Eliseo erano stati chiusi agli uni, aperti agli altri gli occhi (2 Reg. 6); anche il Messia doveva ridonar la vista ai ciechi; il medesimo profeta e il suo maestro avevano persino risuscitato i defunti (1 Reg. 17, 2 Reg. 4); nemmeno al Messia poteva dunque mancare il poter sulla morte [1]). Fra le diverse profezie che riferivansi al Messia era principalmente famosa sotto tale riguardo quella di Isaia, 35, 5 e seg. (Confr. 42, 7). Ivi era detto dei tempi messiaci: *Allora saranno aperti gli occhi dei ciechi e l' orecchie de' sordi saran disserrate: allora lo zoppo salterà come cervo, e la lingua del mutolo canterà;* τότε ἀνοιχθήσονται ὀφθαλμοὶ τυφλῶν, καὶ ὦτα κωφῶν ἀκούσονται· τότε ἁλεῖται ὡς ἔλαφος ὁ χωλός τφανὴ δὲ ἔσται γλῶσσα μογιλάλων (LXX): frasi queste che Isaia aveva bensì concepite in senso metaforico, ma che bentosto furon prese alla lettera: perciocchè Gesù si vale evidentemente di questo passo profetico per descrivere ai messi di Giovanni le proprie opere miracolose (Matt. 11, 5).

Siffatta aspettazione dovette agir come stimolo sopra Gesù medesimo, quand'egli prese a riguardare e proclamare sè stesso prima come profeta poi come Messia; dacchè, in vari passi da noi esaminati (Matt. 12, 38; 16, 1 parall.) vedemmo i suoi avversari farisaici invitarlo a dare segno σημεῖον; e in Giov. 2, 18, dopo la espulsione violenta dei venditori trafficanti nel tempio, i Giudei richiederlo essi pure d'un *segno* σημεῖον, che legittimasse quell'atto; finalmente in Giov. 6, 30 il popolo — da Gesù invitato nella sinagoga di Cafarnao, ad aver fede in lui quale inviato di Dio — porse a condizione di questa fede, ch'ei gli moltiplicasse un segno, σημεῖον.

[1]) Vedi i passi rabbinici addotti nel 1.° Volume, al luogo citato.

Digitized by Google

Mosè, aveva procurato al popolo
da mangiare e da bere.

Strauss – Vita di Gesù - Tav. 19.

Digitized by Google

Digitized by Google

Stando alle notizie del Nuovo Testamento, Gesù avrebbe soddisfatto ad esuberanza a queste condizioni che i suoi contemporanei esigevano nel Messia. Non solo i suoi fatti miracolosi occupavano una parte considerevole pei racconti evangelici, non solo dopo la morte di lui, i suoi fautori si appellavano anzitutto alle *operazioni prodigi e segni* δυνάμεις, σημεῖα e τέρατα, da lui compiuti e ancor vivi nella memoria de' Giudei (Act. Ap. 2, 22; confr. Luc. 24, 19); ma il popolo stesso era stato, lui vivente, da lui soddisfatto sotto questo rapporto per modo che molti credettero in lui (Giov. 2, 23; confr. 6, 2); che lo si contrapponesse al Battista, il quale non avea dato verun segno, σημεῖον (Giov. 10, 41) e che infine opinavasi non potesse egli venir superato a quel riguardo, neppure dal Messia venturo (Giov, 7, 31). Di vero quelle ripetute richieste di segni non provano per nulla che Gesù lasciasse a desiderare di sè in fatto di miracoli, poichè molte di quelle tennero immediatamente dietro ad atti miracolosi; così in Matt. 12, 38, dopo la guarigione del demoniaco, così in Giov. 6, 30, dopo la moltiplicazione dei cibi. Veramente siffatta posizione riesce appunto difficile a spiegarsi, non si sapendo comprendere come mai i Giudei ricusassero scorgere due veri segni, σημεῖα, nei due suaccennati, mentre la espulsione dei demoni segnatamente era tenuta in altissimo pregio (Luc. 10, 17); per lo che il segno richiesto in ambo quei passi dovrebb' essere interpretato più precisamente, secondo Luca, 11, 15 (confr. Matt. 16, 1; Marco, 8, 11) quale *un segno del cielo*, σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ, e riferito quindi al segno caratteristico del Messia, *segno del figliuol dell'uomo del cielo*, σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ, di cui in Matt. 24, 30. Che se si preferisse rompere il nesso che lega quelle richieste di segni cogli atti miracolosi che le precedono, vuolsi dire che Gesù poteva benissimo avere fatti numerosi miracoli senza che ciò impedisse ad alcuni farisei a lui ostili, i quali per caso non erano stati testimonj oculari di quei miracoli, di reclamarne altri per conto proprio.

Anche il biasimo da Gesù diretto contro la brama di miracoli (Giov. 4, 48) e le risposte costantemente evasive da lui date alle richieste di segni, non vogliono già dire per sè che Gesù non fosse disposto a far miracoli in altri casi, in cui gli sembrassaro più opportuni. Quando egli rispondendo alla domanda dei Farisei (Marc. 8, 12), dichiarava che a *questa generazione*, τῇ γενεᾷ ταύτῃ, non verrà dato alcun segno di sorta, oppure (Matt. 12, 39 e seg,; 16, 4; Luc. 11, 29 e seg.) che altro segno non le sarà dato se non quello di

Digitized by Google

Giona profeta, σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου: può darsi che con questo γενεὰ, il quale in Matteo ed in Luca trovasi maggiormente precisato colle parole *cattiva ed adultera*; πονηρὰ καὶ μοιχαλίς, egli intendesse parlare soltanto della frazione farisaica de' suoi contemporanei ostile a lui, e volesse assicurare che a questa non sarebbe dato alcun segno ovvero soltanto il segno di Giona Profeta; cioè, secondo l' interpretazione di Matteo, il miracolo della sua risurrezione, o come i moderni interpreti opinano, la manifestazione della sua persona e del suo ministero. Ma se si prendono le parole; *non sarà dato a questa*, οὐ δοθήσεται αὐτῇ, nel senso che i suoi nemici non avrebbero potuto vedere di lui neppure un segno, da un lato avrebbe dovuto essere strano che fra gli spettatori dei miracoli da Gesù compiuti colla massima publicità, non si fossero giammai trovati Farisei: al che d' altronde contraddice evidentemente Matteo 12, 24 e seg. parall., ove è chiaramente supposta la presenza di quelli alla guarigione del cieco-muto; d' altro lato poi, se qui si parla di segni veduti in particolare, certo è che ai nemici di Gesù non fu dato di vedere neppure la sua risurrezione: laonde nella frase non può interpretarsi semplicemente nel senso che i nemici di Gesù dovessero venir esclusi dallo assistere in particolare ai miracoli di lui. Che se poi col δοθήσεται αὐτῇ si volesse intendere un' azione diretta al bene degli individui suaccennati, gli altri miracoli non meno che la missione e in ispecie la risurrezione di Gesù ponno dirsi in egual senso avvenuti o no per il bene di quelli, non a seconda dell' esito, ma a seconda dello scopo. Altro dunque non rimane che lo estendere il γενεὰ ai contemporanei di Gesù, in generale, e interpretar parimenti il δοθήσεται nel senso generale e più ovvio, così diretto che indiretto: per modo che Gesù avrebbe colle frasi succitate declinato da sè qualunque attività miracolosa.

Siffatta interpretazione quantunque sembri apertamente contraddire ai numerosi racconti di miracoli che si trovano negli Evangeli, concorda però pienamente con questa circostanza che nella predicazione e nelle lettere degli Apostoli, astrazion fatta da due cenni generali (Act. Ap. 2. 22; 10, 38 e seg.), i miracoli di Gesù sono come affatto dimenticati e tutto viene a fondarsi sulla di lui risurrezione: intorno alla quale vuolsi osservare che essa non sarebbe riuscita così inattesa nè avria levato tanto rumore se Gesù avesse già prima risuscitato più di un morto e compiuti d' ogni sorta miracoli prodigiosissimi. E però la quistione sta qui nel sapere se, a motivo dei racconti evangelici intorno ai miracoli, noi dobbiamo interpretar diver-

Digitized by Google

samente l'accennata espressione di Gesù o dubitare della sua autenticità, o se invece da quella espressione appunto e dal silenzio degli scritti apostolici debbasi trar motivo di dubii contro le numerose storie miracolose che abbiamo negli Evangeli.

Ma tale questione non si potrà risolvere se non dietro un ponderato esame di quei racconti, fra i quali sceglieremo primieramente per una ragione che più avanti apparirà da sè stessa, quelli sulla espulsione di demoni.

§ 92.

I demoniaci considerati in generale.

Mentre nel quarto Evangelo le espressioni, *avere il demonio*, δαιμόνιον ἔχειν, *e indemoniato*, δαιμονιζόμενος, ricorrono solamente nella bocca dei Giudei, di pari passo colla frase *essere fuori di sè*, μαίνεσθαι (8, 48 e seg.; 10, 20 e seg.; confr. Marc. 3, 22. 30; Matt. 11, 18). nei tre primi Evangeli invece gli indemoniati sono, si può dire, gli obbietti più abituali della potenza risanatrice di Gesù. Subito là dov' essi descrivono l' esordire del suo ministero in Galilea, i sinottici pongono in prima linea fra gli infermi da Gesù risanati, *i demoniaci*, δαιμονιζομένους [1]), e questi rappresentano costantemente una parte principale nelle loro relazioni sommarie sull' attività di Gesù in certe contrade (Matt. 8, 16 e seg.; Marc. 1, 39; 3, 11 e seg.; Luc. 6, 18). Anco a' suoi discepoli Gesù prima d' ogni altra cosa imparte la facoltà di cacciare i demoni (Matt. 10, 1. 8; Marc. 3, 15, 6, 7) come infatti loro riuscì, con loro grande allegrezza (Luc. 10, 16, 20; Marc. 6, 13).

Oltre a questi cenni sommarj però, gli Evangeli ci narrano nei loro particolari le guarigioni di varj indemoniati, di modo chè noi possiam formarci un' idea abbastanza esatta della condizione speciale di queste persone. E già nello indemoniato — la cui guarigione nella

[1]) Che i *lunatici*, σεληνιαζόμενοι, aggiuntivi da Matteo altro non siano che una determinata specie di indemoniati, la cui malattia sembrava assoggettata alle fasi lunari, lo indica lo stesso Matteo, al Cap. 17, 14 e seg. ove da un lunatico viene per lo appunto espulso un demone.

Digitized by Google

sinagoga di Cafarnao è citata dagli Evangelisti come la prima di simil specie — (Marc. 1, 23 e seg.; Luc. 4, 33 e seg.), noi troviamo anzitutto una alterazione della coscienza individuale, per effetto della quale l'ossesso parla nella persona del demonio; cosa questa che si ripete anco in altri indemoniati, per esempio nel Gadareno (Matt. 8, 29 e seg. parall.); poi crampi e convulsioni e gridi selvaggi. Questo stato spasmodico viene chiaramente descritto come epilessia nel demoniaco da Matt. (17, 40 e seg. parall.) simultaneamente designato quale lunatico; perocchè il subito cadere, di soventi in luoghi pericolosi, il ruggire, il digrignare i denti, e far bava siano sintomi noti della epilessia [1]). L'altro carattere, cioè l'alterazione della coscienza individuale, appare specialmente nell'ossesso Gadareno, e in ambo i casi il demone o piuttosto una quantità di demoni, mentre parla in essi soggettivamente, trascende a un delirio antropofobo con accessi di rabbia che infuria contro sè e contro altrui [2]). Ma non solamente frenetici ed epilettici, bensì anco muti (Matt. 9, 33; Luc. 11, 14.; in Matt. 12, 22 il *demoniaco muto*, δαιμονιζόμενος κωφός è in pari tempo *cieco*, τυφλός) e infermi d'artrisia (Luc. 13, 11 e seg.) vengono più o meno chiaramente designati siccome demoniaci. L'idea presupposta negli Evangeli e condivisa dai loro autori intorno a questo genere di infermi si è che uno spirito malvagio, impuro (δαιμόνιον, πνεῦμα ἀκάθαρτον) ovvero più spiriti siansi impadroniti di loro (d'onde le frasi *avere il demonio*, *essere indemoniati*, δαιμόνιον ἔχειν, δαιμονίζεσθαι) e parlino per loro bocca (così Matt. 8, 31: *i demoni lo pregavano dicendo*: οἱ δαίμονες παρεκάλουν αὐτὸν λέγοντες) ed agitino a capriccio le loro membra (così Marc. 9 20: *lo spirito lo agitò violentemente*, τὸ πνεῦμα ἐσπάραξεν αὐτόν), finchè, per la guarigione, cacciati a forza, essi abbandonano l'uomo (ἐκβάλλειν, ἐξέρχεσθαι). Stando alla narrazione evangelica tale sarebbe stata eziandio l'opinione di Gesù a questo riguardo. Vero è che quand'egli, all'atto della guarigione dell'ossesso, parla al demonio che in questi si trova (come in Marc. 9, 25; Matt. 8, 33; Luc. 4, 35) si potrebbe, con Paulus [3]) interpretare tale suo contegno siccome un internarsi nell'idea fissa di quell'intelletto più o meno sconvolto, alla quale forza è che il medico psichico si adatti, per poter agire, per

[1]) Confr. i passi di antichi medici in Winer, bibl. Real Wörterbuch, 1, pag. 191.

[2]) Vedi in Winer, l. c. pag. 192, passi rabbinici ed altri.

[3]) *Exeg. handb.* 1, 6, pag. 475; confr. Hase, *Leben Jesu*, pag. 60.

Digitized by Google

La seconda volta è un ossesso cieco e muto che Gesù guarisce.

Strauss - Vita di Gesù - Tav. 17.

Digitized by Google

Digitized by Google

quanto persuaso egli possa essere della falsità di una simile opinione. Ma come Gesù anco ne' privati colloquii co' suoi discepoli non solamente astiensi dal dir loro cosa alcuna che a quella opinione contrasti, chè anzi parte ripetutamente dalla supposizione di un influsso demoniaco su quegli infermi (così, oltre all' incarico *cacciate i demoni*, δαιμόνια ἐκβάλλετε, in Matt. 10, 8; anche in Luc. 10, 18 e seg., e specialmente in Matt. 17, 21, parall.: *questa genia* — di demoni — *non se ne andrà* ecc., τοῦτο τὸ γένος δὲ δαιμονίων, οὐκ ἐκπορεύεται κ. τ. λ.); come lo stesso Gesù, in una dissertazione puramente teoretica tenuta appunto, probabilmente, nel circolo intimo de' suoi discepoli, fa una descrizione in tutto conforme all' opinione popolare d' allora, del dipartirsi dei demoni, del loro errar nel deserto e del loro ritorno con forze maggiori (Matt. 12, 43 e seg.); così, se critici d' altronde spregiudicati, come Winer [1]) non lasciano che Gesù condivida la popolare credenza sulla causa di quelle malattie, ma si solamente vi si adatti, noi non possiamo in ciò scorgere altro che una studiata conciliazione delle idee di Gesù colle nostre. Per allontanare fin l'ombra della interpretazione di Winer basti esaminare attentamente l' ultimo passo citato. Per vero si cercò eludere la forza decisiva di quello, prendendolo in senso figurato e designandolo come una semplice parabola [2]). Nel qual caso lasciando da banda spiegazioni come quella che dopo Calmet vien riprodotta da Olshausen [3]), il significato essenziale della figura in discorso sarebbe che una superficiale conversione alla causa di Gesù trae seco una caduta peggior della prima [4]). Ma io vorrei prima sapere che cosa ci autorizzi a rigettare l' interpretazione di questo discorso nel senso proprio? Nulla di ciò riscontrasi nelle frasi di essa e neppure nel modo di esporre altrove usato da Gesù: il quale non mai nasconde rapporti e concetti morali sotto la figura di circostanze demoniache, chè anzi, laddove ritorna a parlare, come nel passo in questione, dell' *uscire* o *dipartirsi*, ἐξέρχεσθαι, degli spiriti maligni per esempio Matt. 17, 21, egli vuol essere inteso nel significato proprio della frase. Ma, e nel nesso del racconto? Luca (11,

[1]) L. c. pag. 191.

[2]) Gratz, Comm. z. Matt. 1, p. 615.

[3]) B. Comm. 1, pag. 421. Che cioè qui si alluda al popolo giudaico il quale prima dell'esilio era stato in balia del demonio dell'idolatria, e dopo l'esilio, di quello ancor peggiore del fariseismo.

[4]) Così Fritzsche, in Matt. pag. 447.

Digitized by Google

24 e seg.) colloca il passo in discorso dopo la difesa fatta da Gesù contro l' accusa farisaica ch' egli scacciasse i demoni per mezzo di Belzebù; collocazione senza dubio erronea, come abbiam già veduto, ma per la quale Luca volle appunto provare che Gesù intendeva parlare in senso proprio, di demoni reali. Anche Matteo pone quel passo in prossimità dell' accusa e della difesa succitata, ma vi interpola frammezzo la richiesta di segni in un colla replica contraria di Gesù e, per conclusione, pone in bocca a Gesù l' avvertimento: *così avverrà anche a questa condizione malvagia*, οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ. Con ciò veramente egli pone il discorso in un rapporto simbolico colla condizione morale-religiosa de' suoi contemporanei, ma fuor di dubio, in questo senso soltanto che colla descrizione precedente della capacità e del ritorno del demone, egli allude propriamente ad ossessi; e qui poi egli se ne vale di nuovo come d' imagine della condizione morale de' suoi contemporanei. Ad ogni modo Luca, il quale non ha questa aggiunta ci dà (per valersi d' una espressione di Paulus) il discorso di Gesù come un' ammonizione per prevenire la recidiva demoniaca. E però l' ostinatezza della maggior parte dei moderni teologi nel volere, senza sicuro e determinato appoggio dal lato di Matteo e in aperta contradizione con Luca, concepire il passo in discorso in senso puramente figurato, sembra su null' altro fondarsi che sulla loro ripugnanza ad attribuire a Gesù una demonologia così esplicita come quella che risulta dalle parole prese nel senso letterale. Ma pure a questa non si sfugge, quand'anco vogliasi astrarre dal passo in questione. In Matteo (12, 25 e seg. 20). Gesù parla del regno e della dimora di Satana in un modo che varca evidentemente i limiti del parlar puramente figurato; ed anco senza di ciò, il citato passo di Luca, 10, 18-20, è tale da costringere perfine un Paulus — d' altronde così corrivo nell' attribuire alle persone sacre della primitiva storia cristiana le idee dell' epoca nostra — a confessare, il regno di Satana essere stato per Gesù tutt' altro che un puro simbolo, e aver egli realmente creduto all' esistenza di veri ossessi. Poichè, egli osserva assai giustamente, siccome quivi Gesù non parla nè agli ammalati nè al popolo, ma a persone le quali, da lui istruite, avevano parimente guarite di simili malattie, così non è a credersi ch' egli intendesse solamente addattarsi alla loro opinione, lorchè, testificando il loro annuncio: *i demonj sono a noi soggetti*, τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν, di nuovo il ripete e designa la facoltà lor concessa di risanare i demoniaci quale potenza *sulla potenza del ne-*

Digitized by Google

mico, δύναμις τοῦ ἔχθρου [1]). Quanto alla ripugnanza di molti, la cui coltura non si concilia colla credenza degli ossessi, nello ammettere che Gesù nutrito avesse credenza siffatta, Paulus la previene con pari acume, osservando che anco lo spirito più elevato può ritenere una falsa idea del suo tempo, solo che questa non cada precisamente nella cerchia speciale delle sue speculazioni [2]).

Sulle opinioni che dominano nel Nuovo Testamento intorno ai demoniaci gettan luce le idee che noi troviamo in altri scrittori, più o meno contemporanei, riguardo a questa materia. Veramente le idee generali dell' influenza di spiriti maligni sopra gli uomini, producente melanconia, delirio, epilessia eransi già per tempo divulgate così tra Greci [3]) che tra gli Ebrei [4]); ma la speciale credenza che gli spiriti maligni entrassero nel corpo dell' uomo e se ne impadronissero, si è fuor di dubbio sviluppata solo alquanto più tardi tra Greci ed Ebrei, per la progressiva diffusione della pneumatologia orientale specialmente persiana [5]). Quindi vediamo in Giuseppe fatto cenno di *demonii entrati* o *stabilitisi nei viventi*, δαιμόνια τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα ἐγκαθεζόμενα [7]), e riprodotte simili idee anche in Luciano [8]) e Filostrato [9]).

Sulla natura e provenienza di questi spiriti null' altro è detto negli Evangeli se non che essi appartengono alla famiglia di Satana (Matt. 12, 26 e seg. parall.); per cui ciò che l' uno di essi fa, viene anche direttamente attribuito a Satana stesso (Luc. 13, 16). Ma Giu-

[1]) Exeg. handb. 2, pag. 566.

[2]) L. c. 1, 6, pag. 483; 2, pag. 96.

[3]) Perciò i verbi δαιμονᾶν, κακοδαιμονᾶν, furono adoperati come sinonimi di μελαγχολᾶν, μαίνεσθαι, e Ippocrate dovette contestare la provenienza dell'epilessia da influssi demoniaci. V. Wetsteim, pag. 282 e seg.

[4]) Si confr. collo « *spirito malvagio* » che rendeva melanconico Saul, 1, Sam. 16, 14. Il suo influsso sopra di Saul viene espresso col verbo, *lo conturbava*.

[5]) V. Creuzer, Symbolik, 3, pag. 69 e seg. Baur, *Apollonius von Tyana und Christus*, pag. 144.

[6]) *Boll. Jud.* 7, 6, 3.

[7]) *Antiq.* 6, 11, 2: sullo stato di Saul.

[8]) *Philopseud*, 16.

[9]) *Vita Apollon.* 4, 20, 25, confr. Baur, l. c. pag. 38 e seg. 42. E già in Aristotele, *De Mirab.* 166 ed Bekk., si parla di persone *possedute da un demonio*, δαίμονί τινι γενομένοις κατόχοις.

Digitized by Google

seppe [1]), Giustino Martire [2]) e Filostrato [3]), nonchè varj passi rabbinici [4]) c' informano essere questi demoni le anime trapassate di uomini malvagi, e moderni teologi non esitarono punto a supporre codesta opinione anco nelle scritture del Nuovo Testamento [5]). Tuttavia Giustino e i Rabbini designano fra l' altre più specificatamente le anime dei giganti, discendenti dagli angioli che si accoppiarono colle figlie degli uomini, e i rabbini vi aggiungono come infeste ai viventi [6]) le anime di coloro che perirono nel diluvio e che parteciparono alla costruzione della torre di Babele; d' accordo ciò coi Clementini, giusta l' opinione dei quali le anime dei giganti mutate in demoni, siccome più forti, cercano attaccarsi alle anime umane e prender dimora ne' corpi degli uomini [7]). Siccome nel primo passo esplicativo Giustino vuol provare ai Gentili l' immortalità derivandola

[1]) *Bell. Jud.* l. c. τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια πονηρῶν ἐστιν ἀνθρώπων πνεύματα, τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα καὶ κτείνοντα τοὺς βοηθείας μὴ τυγχάνοντας. *Perciocchè i suddetti demonj — sono anime di uomini malvagi, entrate nei viventi e che uccidono coloro i quali non oppongono difesa.*

[2]) *Apoll.* 1, 18.

[3]) L. c. 3, 38.

[4]) V. Eisenmenger, *entdecktes Judenthum*, 2, pag. 427.

[5]) Paulus, *exeg. handb.* 2, pag. 59; *L. J.* 1, *a*, pag. 217. Su questo proposito egli si richiama specialmente a Matt. 14, 2, dove Erode all'udir la fama dei miracoli di Gesù, dice: *Costui è Giovanni Battista: egli è risuscitato dai morti*, οὗτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστής, αὐτὸς ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν. Nel che Paulus riscontra l'idea rabbinica, (per cui della vera metempsicosi — passaggio di anime defunte in corpi di fanciulli allo stato di feto) l'anima di un trapassato si aggiugne come di rinforzo all' anima di un vivente (V. Eisenmerger, 2, pag. 85 e seg.) Ma che il verbo ἠγέρθη implichi non già tale idea, bensì una reale risurrezione del Battista, lo dimostrò, fra gli altri, Fritzsche (V. su questo passo); ed anche astraendo da ciò, qui si tratterebbe pur sempre di tutt' altro rapporto che di quella della ossessione demoniaca. Imperocchè qui sarebbe uno spirito benigno il quale avrebbe fatto passaggio in un profeta per accrescere la potenza, a quel modo che, secondo una posteriore credenza giudaica l'anima di Set erasi accoppiata all' anima di Mosè, e le anime di Mosè e d'Aronne a quella di Samuele (Eisenmerger, l. c.); dal che però, come scorgesi, non seguirebbe punto la possibilità del passaggio di anime malvagie nei viventi.

[6]) Justin. Apoll. 2, 5. Eisenmerger, l. c. pag. 428 e seg.

[7]) Comil. 8, 18 f. 9, 9 f.

Digitized by Google

dalle lor proprie credenze, così l' idea dei demoni quali anime di trapassati in generale, ch' egli quivi esprime, si potrebbe difficilmente riguardare come veramente sua, tanto più che il suo discepolo Taziano si dichiara esplicitamente contrario a simile idea [1]). La testimonianza di Giuseppe poi, nulla decide quanto alla dottrina che forma il fondo del Nuovo Testamento; giacchè, avendo egli ricevuto una educazione greca, si può sempre a ragione domandare s' egli riproduca quella dottrina nella forma primitiva ebraica o nella forma grecizzata. Ora, s' è d'uopo ammettere che la dottrina dei demoni sia passata dai Persiani agli Ebrei, è noto che i Dews della religione di Zendi erano spiriti essenzialmente maligni e nati prima del genere umano: di questi due caratteri il primo apparteneva al dualismo e l' ebraismo potè essere indotto a esaminarlo; non così invece il secondo. Di tal guisa, nell' opinione ebraica, i demoni divennero gli angeli decaduti di Mosè (1, 9), le anime dei loro figli, i giganti, e dei grandi peccatori prima e immediatamente dopo il diluvio, ai quali la immaginazione popolare diè a poco a poco proporzioni sovrumane. Ma non eravi nelle idee ebraiche alcun motivo di discendere oltre la cerchia di quest' anima che potevasi rappresentare come la corte di Satana. Questo motivo non sorse che allorquando le credenze greco-romane si incontrarono con quelle degli Ebrei. Le prime non avevano nè Satana, nè per conseguenza, una corte di spiriti suoi proprj, che ministrassero a lui; ma avevano i loro mani, il oro lemuri, ecc., spiriti umani che erano separati dai loro corpi e che inquietavano i viventi. Dalla conciliazione delle idee ebraiche colle idee greco-romane pare sia surta l' opinione di Giuseppe, di Giustino ed anco dei Rabbini posteriori; ma non ne segue che tale opinione trovisi di già nel Nuovo Testamento. Il fatto è che noi non incontriamo in esso veruna indicazione positiva di questa opinione grecizzata; anzi, in alcuni luoghi, i demoni appajono riuniti a Satana come formanti il suo corteo. Offrendoci pertanto ordinariamente i sinottici (tranne qualche trasformazione in senso cristiano) le idee giudaiche nella loro purezza, noi dobbiamo in essi supporre, quanto ai demoni, l'opinione che regnava primitivamente fra i Giudei.

L' antica teologia come è noto si è appropriata, dietro l'autorità di Gesù e degli Evangelisti, l' idea di un vero possesso di uomini per parte dei demoni. Al contrario, la teologia piu moderna, special-

[1]) *Orat. contra Graecos*, 16.

Digitized by Google

mente da Seucler [1]) in poi, considerando la notevole somiglianza che esiste fra lo stato dei domoniaci del Nuovo Testamento e varie infermità naturali dell' epoca nostra, ha cominciato ad attribuire il male dei primi, eziandio, a cause naturali e a porre a carico delle idee di quei tempi la cagione sopranaturale supposta nell' Antico Testamento. A' nostri giorni, quando occorrono casi di epilessia, di follia, ed anco di alterazione del sentimento interno, simile allo stato degli ossessi del Nuovo Testamento, più non si pensa all' influenza demoniaca.

La ragione sta in ciò, che, da un lato, per la progredita conoscenza della natura e dell'anima, si possiedono maggiori mezzi e maggiori analogie per ispiegare naturalmente quegli stati, e d' altro lato, si son cominciate a riconoscere per lo meno in modo oscuro, le contradizioni racchiuse nell' idea dell' ossessione demoniaca. Perocchè indipendentemente dalle difficoltà esposte più addietro, le quali in generale si oppongono all' ammissione dell' esistenza del diavolo e dei demoni, comunque raffigurar si voglia il rapporto fra la coscienza interna e gli organi corporei, non si potrà imaginarsi come mai il vincolo fra quella e questi possa essere molle così da potere una coscienza propria all' organismo, prendere possesso di quest' ultimo. Chiunque pertanto esamini i fenomeni della età attuale con occhi illuminati, e, ciò non ostante, i racconti del Nuovo Testamento con occhi ortodossi, trovasi nella contraddizione di dover attribuire a cause sovranaturali, nell' epoca di Gesù, ciò che, all'epoca nostra, è il prodotto di cause naturali.

Per far disparire questa differenza inconcepibile fra le due epoche, senza nulla però sagrificare del Nuovo Testamento, Olshausen al quale noi possiamo qui attribuire la qualificazione di rappresentante la teologia e la filosofia mistiche del nostro tempo, nega ambedue le proposizioni: che al dì d' oggi tutti gli stati analoghi siano naturali, e che in allora, siano stati tutti sovranaturali. Quanto all' epoca nostra, egli dice, se gli apostoli entrassero nelle nostre case di pazzi, in che modo chiamerebbero essi molti dei malati che vi sono rinchiusi? [2]).

[1]) Vedi le sue memorie, intitolate: *Commentatio de dæmoniacis quorum in N. T. fit mentio* e *Umständliche Untersuchung der dämonischen leute* (Esame circostanziato dei demoniaci). Sino dal tempo di Origene, i medici davano spiegazioni naturali dello stato dei pretesi ossessi. V. *Orig. in Matt.* 17, 15.

[2]) Bibl. Comm. 1, pag. 296 *Amm.*

Digitized by Google

Certamente, noi rispondiamo, essi darebbero a molti di quelli il nome di demoniaci, in virtù delle idee ad essi communi coi loro contemporanei e compatrioti e non in virtù dei lumi apostolici; di modo chè l'infermiere che li guidasse cercherebbe a ragione rettificare i loro giudizj, e nessuna delle denominazioni ch'essi imporrebbero ai nostri infermi, può servir d'argomento contro il carattere naturale di questi stati patologici.

Quanto all'epoca di Gesù, il suddetto teologo sostiene che anche i Giudei facevano una distinzione fra queste stesse forme di malattia, e che a seconda del modo di produzione, riguardavano le une demoniache, le altre no; dimodochè per esempio un uomo che fosse divenuto pazzo per una lesione organica del cervello, o muto per una lesione della lingua, non sarebbe passato per demoniaco; questo nome sarebbesi invece riserbato a coloro soltanto il cui stato derivasse da cause più o meno psicologiche. Olshausen ci deve dare come è ben a credersi, gli esempi d'una simile distinzione fatta all'epoca di Gesù. Dove mai, infatti, avrebbero i Giudei d'allora attinta la conoscenza delle cause naturali nascoste, produttrici di simili stati, e donde avrebbero preso i segni diagnostici d'una follia o d'un idiotismo cagionato da una alterazione del cervello o da una condizione psicologica? Non erano essi esclusivamente limitati ai fenomeni esterni, anzi ai contorni più grossolani di questi fenomeni? Ora in un epilettico col suo cader subitaneo ed imprevisto, colle sue convulsioni, in un maniaco co' suoi dolori (specialmente se per il contracolpo delle idee contemporanee sul di lui stato, egli parla a nome d'un terzo) questi fenomeni sono tali da indicare una potenza esterna che domina l'infermo; e una volta penetrata nel popolo la credenza all'ossessione demoniaca, tutti gli stati analoghi saranno con essa confusi, come ben scorgesi dal Nuovo Testamento. Per lo contrario, nel mutismo, nell'artrisia e nella paralisia gottosa, la dominazione d'una potenza estranea è già indicata in modo meno positivo; ond'è che queste affezioni ponno talora essere attribuite ad un demone, talora no. Infatti esse nol sono nei muti di cui già fu parola (Matt., 9, 32: 12, 22), e nella donna del corpo ripiegato (Luc. 13, 11); lo sono bensì nel *sordo balbuziente* κωφὸς μογιλάλος (Marc. 7, 82 e seg.) e nei diversi paralitici dei quali è cenno negli Evangeli. Non è d'uopo il dire che l'adozione dell'una o dell'altra opinione fondasi, non già sull'esame del modo di produzione della malattia, ma unicamente su quello dei fenomeni esterni. In conseguenza se i Giudei e secoloro gli Evangelisti hanno attribuito

Digitized by Google

all'influenza demoniaca le due sorta principali di stati ond'è qui menzione, rimane pur sempre, per colui che credesi vincolato ad opinione siffatta, la necessità di ammettere con una ineguaglianza che ripugna, che le medesime malattie abbiano dovuto essere affatto naturali in un'epoca, e affatto sovranaturali in un'altra.

Ma il maggiore imbarazzo sorge per Olshausen nel suo tentativo di conciliazione fra la demonologia degli Ebrei, del Nuovo Testamento, e la coltura contemporanea: perocchè quest'ultimo elemento opponga si in lui all'adozione di demoni personali. Questo teologo, imbevuto delle nozioni della filosofia della natura si sforza assorbire un sistema d'emanazione, ciò che nel Nuovo Testamento presentasi come un esercito di individui distinti, e confonderli nella continuità d'una sostanza la quale produce bensì fuori di sè forze isolate, ma che non permettendo loro di fissarsi in individui indipendenti, le riconduce, come altretanti accidenti nel seno della propria unità. Questa tendenza che noi vedemmo già a trasparire nella Angelologia di Olshausen si manifesta più positivamente nella sua demonologia. L'idea di personalità demoniache è troppo ripugnante; e, nei pretesi ossessi, l'inclusione — come Olshausen medesimo si esprime [1]) di due soggetti in un solo individuo è troppo inconcepibile perchè accettare si possa una simile idea. In conseguenza da ogni parte si accenna con una generalità affatto vaga di un regno del male e delle tenebre; supponesi, è vero, che questo regno abbia un principio personale; ma per demoni non si intendono che le emanazioni e le influenze isolate per le quali si manifesta il principio maligno. Quindi, ed è questo il lato più vulnerabile della opinione di Olshausen intorno ai demoni, questo teologo non sa indursi a credere aver Gesù chiesto al demone che possedeva il Gadareno come si chiamasse; il Cristo egli dice, non può aver supposta con tanta precisione la personalità di queste emanazioni del regno tenebroso, personalità ch'egli — interprete revoca in dubio. Quindi, la domanda: *Qual'è il tuo nome?* τί σοι ὄνομα (Marc. 5, 9) viene intesa come riferibile non al nome del demone, ma a quello dell'ossesso [2]), — in opposizione evidente a tutto il contesto, perciocchè la risposta: *Legione*, λεγεών, sembra non un malinteso, ma la vera risposta, quella che Gesù desiderava.

Ma se i demoni, giusta l'opinione di Olshausen sono forse imper-

[1]) Pag. 295 e seg.

[2]) Pag. 302, dietro l'esempio di Paulus, *Exeg. handb.* 1, 6, pag. 474.

Digitized by Google

sonali, ciò che li muove, ciò che li determina alle loro diverse funzioni si è la legge che regola i rapporti del regno delle tenebre col regno della luce. In conseguenza, da questo lato più l'uomo sarà malvagio e più il legame fra esso ed il regno del male si restringerà; e il legame più stretto che si possa imaginare, la introduzione della potenza tenebrosa nella personalità dell'uomo, ossia la possessione, dovrebbe sempre operarsi negli uomini più malvagi. Ma nella storia Evangelica non è così; i demoniaci negli Evangeli non appajono peccatori se non nel senso che tutti gli infermi hanno bisogno che vengano loro perdonati i peccati; e i più grandi peccatori, quali un Giuda, rimangono esenti dalla ossessione. L'opinione ordinaria, co' suoi demoni personali, sfugge a questa contraddizione. Vero è che anch' essa sostien fermamente — come troviamo, per esempio nei Clementini — che per il peccato soltanto l'uomo dischiude al demone l'adito a sè (1); ma qui rimane pur sempre una certa larghezza alla volontà individuale del demone il quale, per motivi subjettivi impossibili a calcolarsi, può bene spesso lasciar da banda l'uomo più malvagio, e perseguitare colui che lo è meno (2). Se al contrario i demoni sono considerati, giusta l'opinione di Olshausen, come semplici azioni della potenza del male ne' suoi rapporti regolari e determinati colla potenza del bene, l'arbitrio ed il caso rimangono affatto esclusi, e i più malvagi dovrebbero essere sempre gli ossessi: conseguenza questa a sottrarsi alla quale Olshausen dura visibilmente gran pena. Partendo dalla lotta apparente tra le due potenze nei demoniaci egli conclude che lo stato di ossessione sopravviene non già in coloro che si danno completamente al male, ed hanno per tal modo conservata la unità interna del loro essere, ma solo in coloro nei quali esiste ancora una resistenza interna contro il peccato (3). Ma questo stato, divenuto così un fenomeno, puramente morale, dovrebbe manifestarsi ben più di frequente, ogni violenta lotta interna dovrebbe manifestarsi sotto questa forma, e per lo appunto quelli che più tardi si danno completamente al male dovrebbero giungervi dopo un periodo di lotta, vale a dire di ossessione. In ragione di tali difficoltà, Olsau-

1) *Homil.* 8. 19.

2) Gli è così che Asmodeo prescelse Sara ed i suoi mariti per tormentarli e farli perire; non perchè ella od essi fossero più perversi di altri ma perchè lo attrasse la beltà di Sara. Tob. 6, 12, 15.

3) Pag. 294.

Digitized by Google

sen aggiunge eziandio una condizione fisica, ed è che il male deve avere indebolito nell'uomo l'organismo corporeo e particolarmente il sistema nervoso perchè lo stato demoniaco possa stabilirsi in lui. Ma chi non vede — atteso chè simili perturbazioni del sistema nervoso ponno manifestarsi anche senza colpa morale — chi non vede che per tal guisa lo stato che si vuole attribuire alla potenza demoniaca, come a sua causa speciale, è ricondotta in gran parte a cause naturali — contrariamente allo scopo che l'autore voleva raggiungere? Ond' è che Olshausen abbandona ben presto questo lato e si ferma a confrontare il *demoniaco*, δαιμονιζόμενος col *malvagio* πονηρός, mentre dovrebbe confrontarlo coll'epilettico e col maniaco — paragone che solo può gettar qualche luce sugli ossessi. Con questo giuoco di destrezza che trasporta la questione dal terreno fisiologico e psicologico nel terreno morale e religioso, la discussione sui demoniaci è divenuta una delle più inutili e vacue che racchiuda il libro di Olshausen (1).

Lasciam dunque da banda i tentativi poco soddisfacenti volti a dare una veste moderna alle idee del Nuovo Testamento sui demoniaci e una veste giudaica alle nostre idee attuali, ed interpretiamo, anche su questo punto, il Nuovo Testamento quale esso ci si dà, senza lasciarci precludere il cammino ad ulteriori ricerche dalle opinioni ch'esso racchiude, e ch'erano quelle del tempo e del popolo a cui appartennero i suoi autori (2).

Il trattamento dei demoniaci, particolarmente fra i Giudei, si conformi alle idee che si avevano sulla natura del loro male. La causa del morbo, cessando di essere, come nelle affezioni naturali un oggetto od uno stato impersonale, quale un succo impuro, una sensione od una atonia morbosa, fu considerata come un essere avente coscienza di sè. Si cercò dunque di agire sovr'essa non solo meccanicamente, chimicamente, ecc., ma anche logicamente, per mezzo della parola. Si ingiunse ai demoni di allontamarsi e per dar forza a questa ingiunzione la si riferì ai nomi di esseri cui attribuivasi potenza sovra il regno dei demoni. Laonde il mezzo principale contro la ossessione

1) Essa occupa le pag. 289-298.

2) Io ho procurato recare il mio contingente ad una concezione scientifica della ossessione, in due esami degli scritti di Kerner e di Escheumayer: *Sugli ossessi dei tempi moderni*, nei *Jahrb. für wisseusch. Krit.* 1836, giugno, n.° 102 e seg., febbrajo, n.° 31 e seg. — Confr. inoltre Wirth, *Teoria del Sonnambulismo*, pag. 311 e seg.

Digitized by Google

demoniaca fu lo scongiuro (1) fatto in nome di Dio, o degli Angeli o di un altro essere di potenza sopranaturale come il Messia (Act. Ap. 19, 12) e concepito in certe formole che di solito facevansi derivare da Salomone (2). Del resto vi si aggiungevano radici (3), pietre (4) fumigazioni ed amuleti (5) pure conformemente, come credevasi, alle prescrizioni di Salomone. Ora siccome la causa di tutti questi mali era non di rado una causa psicologica o risiedeva nel sistema nervoso sul quale si può agire in modo incalcolabile dal lato morale, quel trattamento psicologico non era assolutamente illusorio; ma, facendo nascere nel malato l'opinione che il demone che lo possedeva fosse incapace a resistere ad una formola di scongiuro, esso poteva realmente produrre in certi casi la guarigione. Gesù medesimo ammette che in simili cure riuscissero talvolta anco agli scongiuratori giudei (Matt., 12, 27). Quanto a lui, leggiamo che senza ricorrere ad altri mezzi, senza scongiurare una potenza qualsiasi, egli cacciò i demoni colla sua semplice parola. E sono le più notevoli guarigioni di simli specie, narrate negli evangeli che ora passiamo ad esaminare.

§ 93.

Espulsioni di demoni per opera di Gesù, considerate isolatamente.

Fra i racconti isolati — offertici dai tre primi Evangeli — di guarigioni operate da Gesù sopra demoniaci tre sono in ispecial modo notevoli: la guarigione d'un demoniaco nella sinagoga di Cafarnao, la guarigione dei Gadareni ossessi da una moltitudine di demoni, e infine la guarigione del lunatico tentata prima invanamente dagli Apostoli.

Come, secondo Giovanni, la trasformazione dell'acqua in vino, così, secondo Marco (1, 23 e seg.) e Luca (4, 33 e seg.) la guari-

1) Vedi il passo di Luciano citato a pag. 13 (manoscr.) nota 4.
2) Joseph, *Antiq.* 8, 2, 5.
3) Joseph, l. c.
4) Gittin, f. 67, 2.
5) Justin, Mart. *Dial. c. Tryph.* 85.

Digitized by Google

gione di un ossesso nella sinagoga di Cafarnao è il primo miracolo di Gesù al suo ritorno in Galilea dopo il battesimo. Gesù avea destata co' suoi ammaestramenti una impressione profonda, quando ad un tratto un ossesso ivi presente esclama in nome del demone che era in lui, di non voler aver nulla a che fare con Gesù, di riconoscerlo quale il Messia venuto per perderli, essi i demoni; dietro di che Gesù ordina al demone di tacersi e di uscire, ciò che avvenne fra le grida e le convulsioni dell'infermo e con grande stupore della folla la quale maravigliavasi d'una simile potenza di Gesù.

Qui, si potrebbe, assolutamente parlando raffigurarsi la cosa nel modo che segue, d'accordo cogli interpreti razionalisti: il malato che era entrato nella sinagoga durante un lucido intervallo, risentì una viva impressione dal discorso energico di Gesù: e avendo da uno degli assistenti udito parlare di Gesù come del Messia, egli potè facilmente concepire l'idea che lo spirito impuro che lo possedeva fosse incapace a resistere in presenza del santo Messia: onde, caduto in parossismo, egli potè esprimere in nome del demone il timore che ispiravagli Gesù. E, vedutosi da Gesù quell'uomo così disposto, che eravi di più naturale per lui dello utilizzare l'opinione di quell'infermo riguardo alla prepotenza sul demone, e ordinar a questi di uscire? Egli attaccava per tal modo un pazzo dal lato della sua idea fissa, e giusta le leggi della medicina psicologica, questo potevagli ben riuscire. Laonde Paulus riguarda il caso in questione come la circostanza che indusse per la prima volta Gesù nel pensiero di utilizzare, colla guarigione di simili infermi, la credenza che avevasi in lui qual Messia (1).

Ma varie difficoltà surgono contro questa spiegazione naturale: essa suppone venisse a sapere dalle persone che trovavansi nella sinagoga, essere Gesù il Messia; ora il testo non solamente non dice nulla di ciò, ma si oppone nel modo più riciso ad una simile ipotesi. Il demone che parla per la bocca di quest'uomo dicendo: *Io so chi tu sei* οἰδά σε τις εἰ κτλ, dà a diveder chiaramente com'egli lo riconosca per Messia, non già per averlo saputo accidentalmente dagli uomini, ma per averlo indovinato in virtù della sua natura demoniaca. Inoltre, il comando di Gesù, *taci*, φιμώθητι, si riferisce precisamente a ciò che il demone aveva detto sul suo carattere messiaco; perocchè si narra di Gesù *ch' ei non permetteva ai demoni di dire ch' essi le conosce-*

1) Exeg. handb. 1, 6, pag. 422; *Leb. Jesu*, 1, *a*, pag. 218.

Digitized by Google

sero, οὐκ ἤφιε λαλεῖν τὰ δαιμόνια ὅτι ἤδεισαν αὐτόν (Marc. 1, 34; Luc. 4, 41) o *che lo facessero conoscere* ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν (Marc. 3, 12). Gesù credette, imponendo silenzio al demone, impedire che il suo carattere messiaco divenisse publico; egli pensava dunque non già che l'ossesso ne avesse saputo qualcosa dal popolo, ma per contrario che il popolo potesse apprendere il mistero del suo carattere messiaco dalla bocca dell'ossesso. E infatto all'epoca in cui gli Evangelisti pongono questa avventura, vale a dire ne' primordj della vita publica di Gesù, nessuno ancora pensava al carattere messiaco di lui.

Se si domanda per che modo, senza comunicazione dal di fuori, potesse il demoniaco scoprire il Messia in Gesù, Olshausen invoca l'anomala esagerazione dell'attività del sistema nervoso, la quale produce così ne' demoniaci come ne' sonnambuli, un aumento della facoltà di presentire, una specie di lucidità in vista della quale un simil uomo ben potè riconoscere l'importanza di Gesù per tutto il regno degli spiriti [1]). La narrazione evangelica attribuisce questa conoscenza non ad una facoltà del demone che risiedeva in lui — ipotesi, di fatto, la sola conforme alle idee ebraiche d'allora. Il Messia doveva apparire per rovesciare il regno dei Demoni (ἀπολέσαι ἡμᾶς; confr. 1. Joh. 3, 8; Luc. 10, 18 seg.) e precipitare il diavolo cogli angioli suoi nel fuoco dell'inferno (Matt. 25, 41; Apocal. 20, 10) [2]); e la veniva da sè che i demoni riconoscessero colui il quale era destinato a esercitare sovr'essi una simile sentenza [3]). Si potrebbe quindi, tolto via questo come immissione dell'opinion dello scrittore lasciare intatto il resto del racconto, solo che fosse possibile attribuire con sicurezza a simili infermi una facoltà di presentimento spinta tant'oltre. Ma essendo da un lato estremamente inverosimile che un individuo per quanto eccitato nel sistema nervoso potesse riconoscere Gesù per Messia in un'epoca in cui nessuno, e forse neppure Gesù stesso, vi pensava peranco, — e, d'altro lato, concordando questo riconoscimento del Messia da parte dei demoni così perfettamente colle idee popolari, noi dobbiamo piuttosto supporre che in questo punto la tradizione evangelica non siasi puramente formata dietro la verità storica, bensì

[1]) *Bibl. Comm.* 1, 290 e seg.

[2]) Confr. Berthoidt, *Chrytol. Jud.* § 36, 41.

[3]) Secondo Pesikta, in *Jalkut Schimoni*, 2, f. 56, 3 (vedi Bertholdt, pag. 188). Satana risonosce in pari guisa con terrore, il Messia preesistente appiedi del trono di Dio, come colui *qui me* (egli dice) *et omnes gentiles in infernum præcipitaturus est.*

Digitized by Google

v'abbiano quelle idee cooperato. [1]) E l'occasione tanto più visibile ne appariva quanto più glorioso era per Gesù quel riconoscimento da parte dei demoni. In quella guisà che, disconosciuto dagli adulti, egli trovava nella bocca di fanciulli stabilita la sua lode (Matt. 21, 16); in quella guisa che, ove tacessero gli uomini, egli era convinto griderebbero le pietre (Luc. 19, 40), così dovette sembrar naturale che Colui, cui non volle riconoscere il popolo ch'egli era venuto a salvare, fosse riconosciuto dai demoni, testimoni imparziali in quanto non potevano attendersi da lui che perdizione, e certamente, a motivo della superiorità della loro natura spirituale.

Se, questa storia della guarigione d'un demoniaco ci offre un caso della specie più semplice, quella invece della guarigione dei Gadareni ossessi (Matt. 8, 28 e seg.; Marc. 5, 1 e seg. Luc. 8, 26 e seg.) è una delle più complicate, perocchè noi vi troviamo, oltre alcune divergenze fra gli Evangelisti, varj demoni invece d'un solo, e invece della semplice uscita di questo demonio, il loro passaggio in una mandra di porci.

Dopo una traversata tempestosa sul lago di Galilea, Gesù incontra sulla riva orientale, al dire di Marco e di Luca, un demoniaco che dimorava fra i sepolcri di quella contrada [2]) e che soleva incrudelire contro sè stesso [3]) e contro altri con una selvaggia ferocia; secondo Matteo, ve n'erano due. Fa meraviglia il vedere per quanto tempo l'armonistica siasi affaticata, con miserabili sotterfugi, a dimostrare che Marco e Luca ne nominano un solo, perchè questo distinguevasi

[1]) Fritzsche, *in Marc.* pag. 35: In multis evangeliorum locis homines legas a pravis daemonibus agitatos, cum primum conspexerint Jesum, eum Messiam esse, a nemine unquam de hac re commonitos, statim intelligere. In qua re hac nostri scriptores ducti sunt sententia consentaneum esse, satanæ satellites facile cognovisse Messiam, quippe insignia de se supplicia aliquando sumpturum.

[2]) Era il soggiorno favorito dei pazzi furiosi (V. Lightfoot e Schöttgen su questo passo) e degli spiriti impuri (V. i passi rabbinici in Wetstein).

[3]) Marco dice che questo ossesso *si martoriava da sè con pietre*, κατακόπτων λίθοις. Lo attribuire queste vessazioni ad una penitenza ch'egli imponevasi per le proprie colpe ne' lucidi intervalli è una di quelle inesattezze alle quali Olshausen fu indotto dal suo falso punto di vista morale e religioso intorno a questi fenomeni; essendo bastantemente noto che simil sorta di malati, nei momenti di parossismo, sono presi di sovente da un furore distruttivo.

Digitized by Google

particolarmente per la sua violenza, ovvero che Matteo ne nomina due perchè aveva contato il guardiano incaricato di sorvegliare il pazzo ecc. [1]), fino a che finalmente si convenne nello ammettere una vera differenza fra i due racconti. Considerando poi che simili pazzi furiosi sono ordinariamente insocievoli, si diede la preferenza alla notizia dei due Evangelisti intermediarj, e si spiegò il raddoppiamento del demoniaco nel primo Evangelista col dire che la molteplicità dei *demoni*, di cui è cenno nel racconto, era divenuta pel narratore una molteplicità di *demoniaci* [2]). Ma la impossibilità che due pazzi furiosi siansi riuniti in realtà, o forse siano stati solo riuniti nella leggenda, primitiva non è talmente positiva che si possa, per questo solo attribuire una prerogativa al racconto di Marco e di Luca su quello di Matteo. Per lo meno, se si chiede quale dei due racconti abbia più facilmente potuto, nella tradizione, nascere dall'altro, si troverà tale possibilità egualmente grande d'ambo le parti. Giacchè, se, come fu detto più sopra, la pluralità dei demoni potè far nascere l'idea della pluralità dei demoniaci, è pur lecito il dire per ragionamento inverso: la narrazione di Matteo, la quale, più vicina al fatto, parla in plurale così degli ossessi che dei demoni, non dava sufficiente rilievo a ciò che è in singolar modo straordinario e che trovasi nel racconto degli altri due, l'essere cioè un solo individuo posseduto da più demoni. Per far spiccare questa circostanza, si dovette, nel riprodurre il racconto, esprimersi in modo che più demoni apparissero dimoranti in un solo uomo, e ciò fu occasione che a poco a poco si ponesse l'ossesso al singolare in confronto della pluralità dei demoni. Del resto, in sul principio il racconto di Matteo è breve e generale, quello degli altri due particolareggiato e pittoresco: dal che non si mancò di concludere esser quest'ultimo più vicino alla narrazione primitiva [3]). Ma quando e Marco e Luca narrano che l'ossesso non soffriva indosso alcuna veste, che egli rompeva tutte le sue catene e si martoriava con pietre, può dirsi egualmente che questa descrizione, di cui essi si dividono i particolari, è uno sviluppo arbitrario della semplice espressione: *violentissimi*, χαλεποι λιαν della quale Matteo si serve aggiungendo (qual conseguenza) che nessuno poteva passare per quel

[1]) Vedi la raccolta di queste spiegazioni in Fritzsche, *in Matth.* pag. 327.
[2]) Così Schulz, *Uber das Abendmahl*, pag. 309; Paulus, su questo passo; Hase, *Leb. Jesu*, § 75.
[3]) Schulz, l. c.

Digitized by Google

cammino; e il supporre ciò non è meno lecito del supporre che la frase di Matteo sia una abbreviazione inesatta della descrizione degli altri due.

La scena fra il demoniaco (o i demoniaci) e Gesù, si apre, come già più sopra, con un grido d'ansietà del demoniaco: dichiarando il demone per la bocca dell'ossesso ch'ei non vuole aver che fare con Gesù Messia dal quale non ha ad attendersi che tormenti. I razionalisti per ispiegare come il demoniaco riconosca tosto Gesù in qualità di Messia, presuppongono che fin d'allora Gesù fosse stato nominato il Messia [1]) su quella riva del lago, ovvero che il demoniaco (al quale nessuno, per la sua violenza, osava avvicinarsi!) avesse appreso da taluni di quelli che avevano traversato il lago con Gesù essere il Messia giunto con loro [2]). Queste due supposizioni sono prive del paro di fondamento: ed è manifesto che anche qui la medesima opinione ebreo-cristiana intorno al rapporto dei demoni col Messia, produsse questo particolare della narrazione [3]). Tuttavia una divergenza fra i racconti si appalesa qui pure: secondo Matteo, gli ossessi, allo scorgere Gesù, esclamano: *Che havvi tra noi e te...? Tu sei venuto... per tormentarci*, τι' ἡμῖν καὶ σοί....; ἦλθες.... βασανίσαι ἡμᾶς: secondo Luca, il demoniaco cade alle ginocchia di Gesù e gli dice supplicando: *Non mi tormentare*, μή με βασανίσῃς: Infine, secondo Marco, egli corre precipitosamente incontro a Gesù, si getta alle sue ginocchia e lo scongiura in nome di Dio a non tormentarlo. Quì adunque abbiamo di nuovo una progressione: In Matteo il demoniaco respinge con terrore Gesù del quale non ha desiderato lo avvicinarsi; in Luca s'avanza supplichevole verso Gesù che già gli sta davanti; in Marco gli corre incontro, mentre è ancora lontano. Gli interpreti, prendendo Marco per punto di partenza, sono essi stessi costretti ad ammettere alcunchè di contraddittorio nella sollecitudine di un demoniaco il quale, pur temendo Gesù, gli corre incontro; e vi rimediano supponendo che il demoniaco al momento in cui mosse verso Gesù forse in lucido intervallo durante il quale desiderava esser liberato dal demone — ma che, riscaldato dalla corsa [4]) ovvero commosso dall'apostrofe di Gesù [5])

[1]) Schleiermacher, *Uber den Lukas*, pag. 127.
[2]) Paulus, *L. J.* 1, pag. 232.
[3]) V. Fritzsche, *in Matth.* pag. 329.
[4]) *Natürliche Geschichte*, 2, pag. 174.
[5]) Paulus, Olshausen, su questo passo.

Digitized by Google

egli cadde in un parossismo nel quale, in nome del demone, domandò non si procedesse alla espulsione. Ma nella connessione delle parole in Marco: *Avendo veduto... corse... e si prosternò... e avendo gridato... disse*: ἰδὼν.... ἔδραμε... καὶ προσεκύνησε..., καὶ κράξας.... εἶπε, non evvi traccia alcuna d'un mutamento nello stato dell'infermo, e sussiste quindi la inverosimiglianza della narrazione; perocchè un vero ossesso, se avesse riconosciuto da lungi il temuto Messia, anzi chè avvicinarsegli, sarebbe in tutta fretta fuggito; e quand'anco non fosse fuggito, egli che credevasi ossesso da un demone nemico a Dio non poteva di certo scongiurare Gesù in nome di Dio, come Marco pretende [1]). Se quindi il di lui racconto non può essere in ciò originale, quello di Luca che ha di meno soltanto le particolarità della corsa e della supplica, è troppo analogo perchè considerar lo si possa come il più vicino al fatto. Il racconto di Matteo è fuori dubio quello che si è conservato più puro. La domanda: *Sei tu dunque venuto anzi tempo per tormentarci?* ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς; è assai più naturale ad un demone, il quale nemico del Regno del Messia, non si attendeva veruna indulgenza da lui, che non la preghiera di essere risparmiato, riferita in Marco ed in Luca; tuttavia Filostrato in un racconto che considerar si potrebbe quale una imitazione del racconto Evangelico, si è attenuto a quest'ultima forma [2]).

Dovrebbesi credere, dietro quanto precede, che i demoni, quì come nella prima narrazione, abbiano diretto la parola a Gesù senza alcun atto precedente da parte sua; tuttavia i due Evangelisti intermediarj, ritornando su loro passi, dicon aver Gesù ordinato allo spirito impuro di abbandonare quell'uomo. Domandasi: quand'è che Gesù ha proferite tali parole? La prima risposta sarebbe: prima che il demoniaco gli avesse parlato. Ora in Luca, la parola *egli si prosternò*, προσέπεσε e l'altra riferita ancor più addietro, *avendo gridato*, ἀνακράξας sono cosi strettamente legate col discorso del demoniaco, che bisognerebbe porre l'ordine di Gesù avanti il grido e l'atto d'inginocchiarsi e considerarlo come la causa di quei due atti. Ma Luca attribuisce questi due atti al semplice aspetto di Gesù: onde non si saprebbe a qual luogo porre in Luca l'ordine di Gesù. Peggio ancora in Marco: un simile concatenamento di proposizioni trasporterà l'ordine di Gesù

[1]) Anche Paulus, pag. 474 ed Olshausen, pag. 303, trovano ciò singolare.

[2]) E il racconto del modo con cui Apollonio di Tiana smascherò un demone (*empusa*), *Vita Apol.* 4, 35; in Baur, pag. 145.

Digitized by Google

ancor prima della parola, *egli corse* ἔδραμε sì che, per istrana guisa, bisognerebbe che Gesù avesse gridato da lungi al demone. *Esci*, ἔξελθε. Laonde, nei due Evangelisti intermediarj o la serie coerente delle proposizioni che precedono e l'ingiunzione che segue è mal collocata: rimane a domandarsi da qual dei due lati il carattere non istorico maggiormente appaja. E qui, Schleiermacher medesimo ammise che se nel racconto originale si fosse parlato d'un ordine antecedente di Gesù, quest'ordine sarebbe stato di certo riprodotto al suo vero luogo, prima della preghiera dei demoni e nei termini stessi di cui Gesu erasi valso; mentre la sua collocazione attuale, la sua redazione abbreviata in forma di discorso indiretto in Luca (Marco è il solo che, secondo il suo solito, lo tramuti in discorso diretto) porgono ogni ragione di credere altro non sia, se non una aggiunta esplicativa dal redattore intercalata nel racconto per congettura propria. [1]) E di vero, quest'addizione cade affatto fuor di proposito, poichè dà retroattivamente alla intera scena tutt'altro aspetto da quello che sulle prime appariva. Questa scena sembrava destinata a mostrare che il demoniaco avesse antecedentemente riconosciuto e supplicato Gesù; ma il narratore, abbandonando la sua prima idea, e pensando dovesse la preghiera del demone essere stata preceduta da un ordine rigoroso di Gesù, ritorna indietro e narra aver Gesù prevenuto il demone col proprio comando.

A tale comando collegasi, in Marco ed in Luca, la domanda di Gesù al demone. *Qual è il tuo nome*? τίσοι ὄνομα; dietro di che, una moltitudine di demoni si dà a riconoscere e si designa sotto il nome di *legione*, λεγεών. Ora, Matteo non ha alcuno di questi particolari intermediarj. Che sarebbe dunque se in quella guisa che l'addizione precedente era una spiegazione retroattiva di ciò ch'erasi detto prima questa domanda e questa risposta fossero una introduzione preparatoria di ciò che segue, e non avessero del pari altra origine se non la leggenda o la imaginazione dello scrittore? Dirigiamo il nostro

[1]) L. c. pag. 128. Schleiermacher spiega questa falsa addizione da parte di Luca dicendo che colui dal quale Luca aveva avuto il racconto, essendo forse stato occupato nel battello, era rimasto in addietro, dimodoche non aveva potuto assistere al principio della scena col demoniaco. Gli è far prova di un acume *eccessivo* a confronto dell'antica opinione che ammette un rapporto il più possibilmente immediato tra i fatti ed i racconti evangelici.

Digitized by Google

esame in questo senso: il desiderio tosto espresso dai demoni di entrare in una mandra di porci, non suppone necessariamente in Matteo che vi fossero più demoni in ciascuno degli ossessi, giacchè noi non possiamo sapere se non fosse ammissibile per un Ebreo un rapporto di possessione fra due demoni ed una intera mandra; ma in un narratore posteriore potè ben sorgere il pensiero che il numero degli spiriti maligni dovesse eguagliare quello dei porci. Ora, ciò che è una mandra per gli animali, un esercito od una divisione lo è per gli uomini e per gli esseri superiori; e trattandosi di designare un corpo considerevole, nulla presentavasi di più naturale della legione romana; essa è applicata agli Angioli in Matt., 26, 53, come qui lo è ai demonii. Ma qui non è duopo di più precise ricerche: essendo impossibile affatto il concepire come mai più demoni avessero loro residenza in un solo individuo. Se, con uno sforzo si può ancora in certo modo imaginarsi che un demone, soffocando la coscienza umana impadroniscasi dell'umano organismo, ogni potere d'imaginazione si arresta quando trattasi di concepire più personalità demoniache in possesso di un sol uomo. Giacchè altro non essendo questo possesso se non un atto pel quale il demone diventa il soggetto della coscienza di un individuo, e non potendo la coscienza avere, in realtà, che un solo punto centrale, non si sa assolutamente imaginare come più demoni possano simultaneamente prender possesso d'un uomo. La possessione multipla potrebbe avere esistito solo in quanto demoni diversi fossero successivamente entrati nel corpo dell'ossesso: ma non può esser in verun modo la abitazione di tutto un esercito di demoni che occupano insieme e insieme abbandonano l'uomo.

Qui, tutti i racconti si accordano col dire che i demoni, per non essere relegati, fuor del paese, secondo Marco, o nell'abisso secondo Luca, domandarono a Gesù il permesso di entrare in una mandra di porci che passava nei dintorni; che tale domanda fu loro accordata, e che tosto, per il loro influsso, tutti i porci (Marco, non è d'uopo chiedere con quali mezzi, ne valuta il numero a 2000) si precipitarono nel lago e vi si annegarono. Volendo qui attenersi al punto di vista dei narratori che credono all'esistenza di veri demoni, si può sempre chiedere: Come mai i demoni, supposto anche ch'essi possano prender possesso di individui umani, come mai i demoni che ad ogni modo sono spiriti dotati di ragione, poterono sollecitare ed ottenere il permesso d'entrare nel corpo di animali? Qualunque religione e filosofia che rigetta la trasmigrazione delle anime, deve, per lo stesso

Digitized by Google

motivo, rigettare anche la possibilità di un simile passaggio; e, a tutta ragione, Olshausen pone assieme i porci di Gadara nel Nuovo Testamento e l'asino di Balaam nell'Antico, come formanti *uno scandalo ed un inciampo somiglianti*, σκάνδαλον καὶ πρόσκομμα [1]). Egli quindi pretende che qui non si tratti dell'ingresso dei singoli demoni nei singoli porci, bensì d'una semplice azione dello assieme degli spiriti maligni sulla materia animale: è un eludere la difficoltà e non sormontarla; poichè l'espressione: *entrar nei porci*, εἰσελθεῖν εἰς τοὺς χοίρους posta a fronte dell'espressione: *uscir dall'uomo*, ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ ἀνθρώπου, non può asssolutamente significare altro senonchè i demoni da quel momento furono coi porci nello stesso rapporto in cui prima eransi trovati cogli uomini ossessi. Inoltre non era già una semplice azione sui porci, ma una vera abitazione ne' corpi di quegli animali che poteva preservarli dall'essere relegati fuor del paese o nell'abisso: dimodochè lo scandalo di cui parla Olshausen sussiste tuttora. Questa preghiera non può dunque provenire da veri demoni, ma solo forse da maniaci giudei che parlavano a seconda delle opinioni allora invalse. E, secondo tali opinioni, gli spiriti maligni soffrono nel trovarsi senza involucro corporeo, perchè non possono soddisfare, senza un corpo, ai loro desiderii sensuali [1]); dunque se erano cacciati fuori degli uomini essi dovevano desiderare d'andarsene in corpo d'animali; e per uno *spirito impuro*, πνεῦμα ἀκάθαρτον che eravi di più conveniente di un *animale impuro*, ζῶον ἀκάθαρτον, quale il porco [2])? Qui dunque gli Evangelisti riprodurrebbero giustamente il fatto, solo attribuendo, giusta il loro modo di vedere, ai demoni ciò che i malati dicevano per effetto della loro malattia. Ma quando più avanti essi dicono che i demoni entrarono ne' corpi de' maiali, non raccontano essi una evidente impossibilità? Paulus, e persino i teologi sopranaturalisti, come Stendel, opinano che qui come ovunque, gli Evangelisti identifichino gli uomini ossessi coi demoni che li possedevano, e attribuiscano a questi ultimi *l'ingresso nei porci*, mentre in realtà furono i primi che seguendo la loro idea fissa, si scagliarono addosso ai porci [3]). Veramente l'e-

[1]) *Clem. homil.* 9, 10.

[2]) Fritzsche, *in Matth.* pag. 332. Secondo Eisenmerger, 2, 447 e seg., era opinione giudaica che i demoni si tenessero a preferenza nei luoghi impuri; e in Jalkut Rubeni f. 10, 2 (in Wetstein) si legge: *Anima idolatrarum, quæ venit a spiritu immundo, vocatur porcus.*

[3]) L. c., pag. 474, 485. Così pure Wiener, *Bibl. Realw.* 1, pag. 192.

Digitized by Google

spressione di Matteo, *se n'andarono ai porci*, ἀπῆλθον εἰς τοὺς χοίρους presa in sè, potrebbe forse interpretarsi come un correre verso la mandra; ma da un lato Paulus stesso è costretto a confessare che la parola degli altri due sinottici; *entrando*, εἰσελθοντες, esprime un vero ingresso nel corpo de' porci e d'altro lato Matteo prima di dir: *se n'andarono*, ἀπῆλθον, dice come gli altri due: *i demoni uscendo*, ἐξελθοντες οἱ δαίμονες (uscendo cioè dal corpo degli ossessi); laonde i demoni che entrano ne' porci sono distinti con sufficiente chiarezza dagli uomini fuor dei quali uscirono [1]). Qui adunque, vuolsi dire de' nostri Evangelisti che nel narrare un fatto reale, non solo essi lo coloriscono colle immagini del loro tempo, ma v'aggiungono qui un incidente che non può essere assolutamente accaduto in quella guisa.

Una nuova difficoltà riscontrasi nello effetto che i demoni produssero sui maiali. Appena vi furono entrati, essi li eccitarono a precipitarsi nel lago: onde a ragione si domanda: che cosa guadagnarono i demoni ad entrar negli animali, se tosto li distrussero, ed essi stessi si privarono di nuovo del mediocre e provvisorio soggiorno cui avevano con tanta istanza impetrato? [2]). Il dire che fu intenzione dei demoni nel distruggere i porci, d'irritare con quella perdita i proprietari contro Gesù (come infatti accadde) [3]), la è una ipotesi venuta troppo di lontano. Il dir d'altro che i demoniaci precipitaronsi con grida sulla mandra e i pastori che fuggivano atterriti furon essi che spaventarono gli animali e li precipitarono nell'acqua [4]), non basterebbe (quando pure non vi si opponesse, come più sopra si vide, il testo) a spiegare la distruzione di una mandra di 2000 capi, secondo Marco, o, in generale, anche solo di una gran mandra, secondo Matteo. Lo spediente di ammettere la perdita di una parte sola della mandra [5]) non trova verun appoggio nel racconto evangelico. — La difficoltà su questo punto si accresce non poco per la riflessione d'altronde assai ovvia del danno notevole arrecato al proprietario colla perdita della mandra e di cui Gesù era stato mediatamente l'autore. Gli Ortodossi volendo giustificare Gesù in un modo qualunque dicono che col permettere il passaggio dei demoni nei porci, egli rese possi-

[1]) Fritzsche, *in Matth.* pag. 330.
[2]) Paulus, l. c., pag. 475 e seg.
[3]) Olshausen, pag. 307.
[4]) Paulus, pag. 474.
[5]) Paulus, pag. 485; Weiner, l. c.

Digitized by Google

bile la guarigione dell'ossesso e che ben si potevano uccidere degli animali per salvar degli uomini [1]: ma non riflettono che con ciò essi limitano nel modo più contraddittorio col loro punto di vista la potenza assoluta sul regno dei demoni da essi riconosciuto in Gesù. Si cerca sfuggire a questa contraddizione dicendo che Gesù volle punire i Giudei a cui i maiali appartenevano della loro trasgressione cupida della legge [2]; che, comunque sia, egli aveva agito per mezzo della onnipotenza divina, la quale di sovente distrugge cose isolate per raggiungere fini superiori, e colpisce uomini assai colla folgore, colla grandine, colla inondazione [3]; nel che saria stupidaggine lo accusar Dio di ingiustizia [4]. Ma egli è un confonder di nuovo nel modo meno lecito sul terreno dell'ortodossia lo stato di abbassamento del Cristo collo stato di sua elevazione; egli è oltrepassar, in uno spirito di esaltazione mistica, le sacre parole di Paolo, *nato sotto la legge*, γενόμενον ὑπὸ νόμον (Gal, 4, 4) e quell'altre: *egli si è annichilato da sè* ἑαυτὸν ἐκένωσε (Phil. 2, 7); egli è render Gesù un essere affatto estraneo, ponendolo anco in riguardo al giudizio morale delle sensazioni, al disopra del livello umano. Altro dunque non resterebbe supponendo cogli interpreti razionalisti il precipitarsi dei demoniaci addosso ai porci e le conseguenti perdizioni di questi, altro non resterebbe dico, che riguardar questo fatto siccome inatteso per Gesù medesimo e non imputabile quindi a lui [5]: ma allora bisogna porsi in manifesta contradizione col racconto evangelico, giusta il quale Gesù, se non cagionò positivamente il risultato, per lo meno lo previde nel modo più preciso [6]. Sembra quindi pesare sopra Gesù l'accusa di un attentato alla proprietà altrui, accusa che gli avversari del cristianesimo, profittando di questo racconto, già da tempo formularono [7]; per lo meno avrebbe Pitagora, in un caso analogo, agito in modo più equo d'assai, pagando in denaro ai pescatori i pesci ch'egli avea liberato dalle loro reti [8].

[1]) Olshausen, l. c.
[2]) Ibid.
[3]) Ullmann, sulla impeccabilità dl Gesù, ne' suoi *Studien*, 1, 1, pag. 51 e seg.
[4]) Olshausen, l. c.
[5]) Paulus.
[6]) V. Ullmann.
[7]) Per esempio Woolston, *Disc.* 1, pag. 32 e seg.
[8]) Jamblich, vita Pythag. n.° 36 ed Kiessling.

Digitized by Google

Con questo tessuto di difficoltà che l'incidente dei maiali crea nel mezzo del racconto non fa meraviglia che per questo aneddoto siasi cominciato più di buon' ora che per la maggior parte degli altri aneddoti della vita di Gesù a revocare in dubbio la fedeltà storica del racconto in generale e a rompere in particolare ogni legame fra la distruzione dei porci e l'espulsione dei demoni operate da Gesù. Così Krug scorse nella posizione di ambo i racconti un rapporto di tempo invertito dalla tradizione. I porci, a suo credere, sarebbero stati precipitati in mare prima dello sbarco di Gesù, dalla tempesta che infuriò durante la di lui traversata; e quando in seguito Gesù volle risanare il demoniaco, egli stesso od alcuno del suo seguito avrebbe persuaso a quell'uomo che i suoi demoni erano già passati ne' corpi di que' maiali e precipitatisi in mare; la qual cosa fu creduta allora e ripetuta dappoi [1]). K. Ch. L. Schmidt suppone che allo sbarco di Gesù, i pastori gli venissero incontro; che in questo frattempo buon numero di porci lasciati a sè cadessero nell' acqua; e che avendo in quello istante Gesù ordinato al demone di uscire, gli astanti stabilissero fra quei due fatti un rapporto di causalità [2]). Senza ulteriore esame si riconosce in questi tentativi di spiegazione, alla parte essenziale che in essi rappresenta la casuale coincidenza di circostanze diverse, l'incauta mescolanza della interpretazione mistica colla naturale propria dei primi tentativi che furon fatti sul terreno critico. Invece adunque di supporre una base naturale, la quale oltre che manca d'ogni appoggio, non basta a spiegare la formazione del racconto pittoresco e miracoloso che abbiamo negli Evangeli, noi dobbiamo piuttosto chiedere se, nell'epoca della formazione probabile dei racconti evangelici, non si riscontrino idee che possano aver dato origine allo incidente dei maiali nella storia in questione.

Noi abbiamo già una opinione contemporanea la quale ci si riferisce: che cioè i demoni non vogliono star senza corpo ed abitano volentieri in luoghi impuri: per lo che i corpi dei maiali dovevano loro convenire di preferenza. Ma ciò non ispiega ancora il perchè i porci dovessero precipitarsi nell'acqua. Non mancano però nozioni ri-

[1]) Memoria sulla spiegazione genetica o formale dei miracoli, in *Neukès Musäum*, 1, 3, pag. 410 e seg. Vuolsi qui dar lode al sentimento che ebbe l'autore della maggior semplicità del racconto di Matteo in confronto di quello più adorno degli altri due Evangelisti.

[2]) Exeg. Beiträge, 2, pag. 119 e seg.

Digitized by Google

schiaratorie anche su questo punto. Giuseppe narra di un certo Eleazaro, scongiurator Giudeo che scacciava i demoni colle formole e coi mezzi di Salomone, il quale per convincere gli astanti della realtà dell'espulsione poneva vicino all'ossesso un vaso pieno d'acqua, cui il demone dovea rovesciar nell'uscire mostrando con ciò agli spettatori di trovarsi fuori del corpo dell'uomo [1]). Similmente si narra di Apollonio di Tiane che ad un demone il quale erasi impossessato d'un giovane egli ordinasse di allontanarsi con un segno visibile: dietro di che il demone si offerse a rovesciare una statua lì vicina, la quale cadde infatti, con grande stupore degli astanti, nel punto in cui il demonio si diparti dal giovane [2]). Se dunque il porre in moto un oggetto vicino senza contatto corporeo riguardavasi come la prova più sicura della realtà d'una espulsione demoniaca, questa prova non poteva mancare a Gesù; e se per un Eleazaro l'oggetto era discosto solo *di poco*, μικρόν, dall'esoreista e dall'infermo, e ogni idea di illusione non era per conseguenza affatto sbandita, Matteo in ciò più pittoresco e più preciso degli altri due, evita perfin l'ombra d'una simile possibilità, aggiungendo che la mandra di porci passava *da lontano*, μακράν. L'oggetto su cui si manifestò la prova dell'espulsione, era, già nel racconto primitivo, una mandra di porci: la qual scelta se fu dettata dalle opinioni degli Ebrei intorno agli spiriti ed animali impuri, porse eziandio desiderata occasione di soddisfare ad un'altra tendenza della leggenda. Perocchè non bastava che Gesù avesse guarito ossessi ordinarj, come quello del primo racconto da noi esaminato, bisognava ancora ch'egli operasse le più difficili guarigioni di simil genere. Che il racconto evangelico intenda qui presentare il caso attuale come uno di difficoltà estrema, risulta da tutto l'assieme del racconto colla sua descrizione ricisa ed energica del terribile stato del Gadareno. A singolarmente complicar questo caso concorre la circostanza che già non si tratta di una ossessione semplice, ma bensì molteplice, come in Maria Maddalena, *dalla quale erano usciti sette demoni*, ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει (Luca 8, 22) o come nella recidiva demoniaca dove il demone cacciato ritorna con sette altri peggiori (Matt. 12, 45):

[1]) Antiq. 8, 2, 5: Βουλόμενος δὲ πεῖσαι καὶ παρασιῆσαι τοῖς παρατυγχάνουσιν ὁ Ελεάζαρος, ὅτι ταύτην ἔχει ἰσχυν, ἐτίθει μικρὸν ἔμπροσθεν ἥτοι ποτήριον πλῆρες ὕδατος ἢ ποδόνιπτρον, καὶ τῷ δαιμονίῳ πρὸς ἔταττεν, ἐξιόντι τοῦ ἀνθρώπου, ταῦτ' ἀνατρέψαι, καὶ παρακχεῖν ἐπιγιγνωναι τοῖς ὁρῶσιν, ὅτι καταλλοιπε τὸν ἄνθρωπον.

[2]) Philostr., *Vita Apoll.*, 4, 20; Baur, l. c. pag. 39.

Digitized by Google

il numero poi venne qui in ispecie da Marco, di gran lunga esagerato oltre il numero presuntivo di una greggia. Quanto all' azione dei demoni espulsi dal corpo umano, come questa non poteva manifestarsi sur un vaso pieno d'acqua o sur una statua più chiaramente che col rovesciar quegli oggetti contra le leggi della gravità, così non poteva conquistarsi sugli animali, in modo più sicuro che collo spingerli ad annegarsi contro il desiderio innato di vivere. Solo col derivar le origini del nostro racconto da un simile concorso di diverse immagini ed interessi contemporanei si spiega anche la contradizione più sopra notata sulla condotta dei demoni, i quali dopo avere impetrato di soggiornare ne' porci distruggono essi stessi immediatamente questa loro dimora. La preghiera dei demoni infatti è surta dalla idea della ripugnanza di quelli a star senza corpo, — la distruzione dei porci dal desiderio di dare una prova dell'avvenuta espulsione. Ora qual meraviglia se da due immagini così eterogenee avessero origine nel racconto due tratti contraddittori?

La terza espulsione de' demoni e l'ultima che sia narrata ne' suoi particolari, ha questo di speciale che gli apostoli tentarono dapprima indarno ciò che Gesù eseguì poscia con facilità. I sinottici (Matt. 17, 13 e seg.; Marc. 9, 14 e seg.; Luc. 9, 57 e seg.) riferiscono concordemente che Gesù, disceso dal monte della Trasfigurazione in uno a' suoi tre discepoli più intimi, trovò gli altri discepoli suoi imbarazzati per non poter guarire un fanciullo ossesso che il padre di questi aveva loro condotto. Anche in questo racconto si trova una gradazione della maggior semplicità in Matteo, sino al maggiore sviluppo della descrizione in Marco: motivo per cui anche qui si credette dover accordare alla relazione degli altri due una superiorità su quella di Matteo, riguardata come la più lontana dal fatto [1]). Secondo Matteo, Gesù, sceso del monte, incontra la folla, ὄχλος; il padre del fanciullo se gli avvicina e lo supplica in ginocchio di guarire suo figlio; secondo Luca la folla viene incontrò a Gesù; secondo Marco infine, Gesù scorge i discepoli circondati da molto popolo e da dottori della legge che disputano seco loro; il popolo non appena lo vede gli va incontro e lo saluta: Gesù domanda di che si disputi, e il padre del fanciullo prende la parola. E qui abbiamo di nuovo una gradazione riguardo alla condotta del popolo: l'incontro di esso con Gesù che è fortuito in Matteo è già divenuto in Luca un movimento del popolo

[1]) Schulz, pag. 319.

Digitized by Google

che a Gesù recossi incontro; Marco poi, ne fa una corsa affrettata per salutare Gesù, pure aggiungendovi la singolare osservazione: *essi meravigliarono*, ἐξεθαμβήθη. Che eravi dunque di sì meravigliante per il popolo nel vedere Gesù avanzarsi con alcuni suoi discepoli? Malgrado tutti gli sforzi d'interpretazione ciò rimane pur sempre inesplicabile a segno ch'io non posso trovar così assurda, come lo trova Fritzsche, l'opinione di Eutimio: avere Gesù, nel discendere dal monte della Trasfigurazione conservato qualcosa dello splendore celeste che ivi cinto lo aveva, come Mosè nel discendere dall'alto del Sinai (2 Mos., 34, 29 e seg.). Che fra quella moltitudine di popolo siansi fortuitamente trovati dei dottori della legge che attaccarono i discepoli per l'insuccesso de' loro sforzi e li impegnarono in una disputa, è cosa, per sè benissimo concepibile; ma unita a quelle esagerazioni riguardo al contegno della folla, diviene essa pure sospetta, tanto più che gli altri due narratori non ne dicono nulla; e quando appaja per qual modo il narratore potesse indursi ad aggiungerla, dietro combinazioni proprie, noi avremo contro di essa tutta la verosimiglianza in nostro favore. Riguardo alla capacità di Gesù a far miracoli, erasi già detto più sopra da Marco (8, 11) in occasione della richiesta d' un segno celeste da parte dei Farisei: *Essi si posero a disputare con lui*, ἤρξαντο συζητεῖν αὐτῷ. Ora nel caso presente, in cui i discepoli si mostrarono incapaci a produrre un miracolo, lo Evangelista fece figurare gli *Scribi*, γραμματεῖς, appartenenti per la maggior parte alla setta farisaica, in atto di *disputar coi discepoli*, συζητοῦντας αὐτοῖς. Anche nella descrizione successiva dello stato del fanciullo si osserva la medesima gradazione riguardo allo sviluppo, tranne che Matteo ha di proprio la espressione: *lunatico* σεληνιάζεται, della quale non si sarebbe dovuto mai fargli rimprovero [1]): non essendo punto straordinario nell'epoca di Gesù, lo attribuire alla luna malattie periodiche [2]). Marco designa lo spirito, πνεῦμα che possiede il fanciullo, siccome *muto* ἄλαλον (v. 17) e *sordo* κωφόν (v. 25): designazione a lui speciale. Potevansi infatti considerare i suoni inarticolati emessi dall'infermo negli attacchi epilettici come il mutismo del demone, e l'impossibilità in che sono gli infermi di udire cosa alcuna come la sordità del demone stesso.

Avendo il padre informato Gesù dell' oggetto della discussione e

[1]) Come sembra fare Schulz, l. c.

[2]) Vedi i passi allegati da Paulus, *Exeg. handb.*, 1, 6, pag. 569. In Winer, 1, pag. 191 e seg.

Digitized by Google

della incapacità de' suoi apostoli a guarire il fanciullo, Gesù prorompe in quelle parole: *Razza incredula e perversa, ecc.* γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη κτλ. Se si confronta in Matteo, la fine del racconto, in cui Gesù interrogato da' suoi apostoli del perchè non avessero essi potuto guarire il malato, risponde loro. *Per la vostra incredulità,* διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν, ed aggiuge che tanto di fede quant'è un granello di senape basterebbe a spostar le montagne (v. 19 e seg.) — non resta più dubbio che quella apostrofe esprimente il mal contento non estendasi anco agli apostoli, nella incapacità de' quali a cacciare i demoni, Gesù scorse la prova di una fede ancor difettosa [1]). Luca lascia da banda questa spiegazione finale della impotenza dei discepoli per la loro incredulità, e Marco, non solamente in questo lo imita, ma vi intercala eziandio di proprio (v. 21 e 24) una scena intermediaria tra Gesù ed il padre, — in cui dapprima ritorna su di alcuni particolari dello stato dell'infermo attinti in parte a Matteo, in parte alla propria imaginazione: poscia il padre, invitato ad aver fede, esprime, piangendo, la debolezza della propria credenza e il desiderio ch'ella venga fortificata. Aggiungasi a questo la notizia relativa ai dottori della legge e alla loro disputa, e, quanto a Marco ed a Luca non si andrà errati riferendo, l'apostrofe: *O razza infedele!* al pubblico, senza confordervigli apostoli, ed anco, secondo Marco al padre del fanciullo la cui incredulità è qui rappresentata quale un ostacolo alla guarigione, in quella guisa che altrove (Matt. 9, 2) la fede dei parenti è considerata come a quella favorevole. Abbiam dunque due evangelisti che danno questa applicazione alle parole di Gesù, col lasciare da banda e la spiegazione della incapacità dei discepoli per via della loro incredulità e la dichiarazione sul poter che ha la fede di trasportar le montagne. Domandasi ora se i luoghi differenti in cui essi pongono questo apoftemma intorno alla fede siano più acconci di quello ove lo pone Matteo. In Luca la dichiarazione: *Se aveste tanto di fede quant'è un granello di senape* (nè Luca nè Marco hanno le parole *per la vostra incredulità,* διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν), si trova, colla piccola variazione che invece di una montagna si tratta d'un albero, al Capitolo 17, 5, 6; ma vi è senza nesso nè con quanto segue nè con quanto precede e sembra un frammento minimo di discorso portato fuor del suo luogo e preceduto solamente da una introduzione, la quale, — opera senza dubio dell' evangelista come altrove, Luc. 11, 1 e 13, 23 — consiste

[1]) Così Fritzsche su questo passo.

Digitized by Google

in poche parole dei discepoli a Gesù: *Aumenta la nostra fede*, πρόσθες ἡμῖν πίστιν. Marco fa di questo apoftemma della fede che trasporta le montagne l'applicazione alla storia del fico maledetto, nel quale Matteo lo ripete di nuovo; ma quell'apoftemma qui non ista assolutamente, come vedrem quanto prima; e se non vogliamo completamente rinunciare a qualsiasi notizia sulla circostanza che lo motivò, dobbiamo considerare come suo vero posto quello in cui lo riferisce Matteo: perocchè esso si attagli perfettamente ad una cura fallita ai discepoli — Oltre la scena intermediaria col padre, Marco ha cercato di accrescere viepiù l'effetto del quadro, rappresentando il popolo che accorre numeroso a quella scena; il fanciullo, che dopo la espulsione del demone, rimane *come morto*, ὡσεὶ νεκρόν, di modo che molti lo dicevano tale effettivamente; e Gesù, che *lo prende per mano*, κρατεῖν τῆς χειρός, come di solito usava coi morti (Matt. 9, 25), rialzandolo e richiamandolo a vita.

Compiuta la cura, Luca finisce il racconto accennando con brevi parole allo stupore del popolo; ma i due primi sinottici riferiscono avere gli apostoli, quando furono soli con Gesù, a lui chiesto il perchè non fosse loro riuscito di cacciare il demone. Gesù, risponde in Matteo, come si è detto più sopra, attribuendo la loro impotenza alla loro incredulità; ma in Marco dichiara che, *questa sorta di demoni non si caccia se non colla preghiera e col digiuno*, τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ: frase questa che anche Matteo riferisce dopo il discorso sulla incredulità e sulla forza della fede. Questa la ci sembra in Matteo una cattiva connessione; perocchè, se alla guarigione eran necessari digiuni e preghiere, i discepoli, ove prima non avessero digiunato, non avrebbero potuto cacciare il demone neppur colla fede più ferma [1]). Se poi basti lo spediente di conciliare i due diversi motivi attribuiti da Gesù alla incapacità dei discepoli, riguardando il digiuno o la preghiera appunto come mezzi per avvalorare la fede [2]) o se invece debbasi qui scorgere con Schleiermacher un accoppiamento di frasi non aventi in origine alcun nesso fra loro — rimanga per ora in sospeso. Che del resto un simile regime spirituale e corporale osservato dall'esorcista potesse influire sull'esorcizzato, lo si trovò, e a torto, strano; si credette, con Porfirio [3])

[1]) Schleiermacher, pag. 150.
[2]) Köster, *Immanuel*, pag. 197; Fritzsche, su questo passo.
[3]) *De abstinent.* 2, pag. 204, 217 e seg. V. Winer, 1, pag. 191.

Digitized by Google

che tale regime convenisse piuttosto al malato, e si riguardò *la preghiera e il digiuno* come una prescrizione fatta all' ossesso, per rendere la cura radicale [1]). Ma la è una evidente contraddizione col testo; perchè se il digiuno e la preghiera da parte dell'infermo fossero stati necessarii alla buona riuscita della cura, noi avremmo una guarigione graduale e non istantanea. Ora tutte le guarigioni che di Gesù si raccontano negli Evangeli sono istantanee — come viene abbastanza chiaramente accennato in Matteo colla frase: *E il fanciullo fu guarito a partir da quell' ora*, καὶ ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης e in Luca colla parola: *Guarì*, ἰάσατο, posta frammezzo alle due frasi: *Gesù ordinò allo spirito*, ἐπετίμησε δὲ ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι, e: *Rese il fanciullo a suo padre*, ἀπέδωκεν αὐτὸν τῷ πατρὶ αὐτοῦ. Vero è che Paulus vuol ritorcere a proprio profitto quella espressione di Matteo, e intenderla nel senso, che a datare da quel momento, il fanciullo ritornò gradatamente allo stato di sanità perfetta, grazie al prescritto regime. Ma basta solo lo esaminare la stessa formola negli altri passi in cui gli Evangeli la danno come finale dei racconti di guarigioni, per convincersi della impossibilità di interpretazione siffatta. Per esempio, là dove la storia della guarigion della donna inferma di flusso di sangue termina coll'osservazione: *E da quell'ora la donna fu liberata*, καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης non si vorrà senza dubbio tradurre: *E da quell' ora la donna veniva liberata a poco a poco (paulatim servabatur)*; bensì quella frase non può significare altro se non: *E la donna fu liberata (servatam se præbuit) da quell'istante.* Un'altra circostanza invocata da Paulus per provare come Gesù abbia qui prescritto un regime di cura da continuarsi, è la frase di Luca: *Lo restituì a suo padre;* la quale secondo lui sarebbe superflua ove non significasse fu rimesso al padre perchè fosse oggetto di cure consecutive. Ma il verbo ἀποδίδωμι non significa immediatamente *rimettere*, bensì *restituire*, e in conseguenza la frase non ha altro senso che questo: *Gesù restituì il fanciullo ch'egli aveva ricevuto da guarire*, (puerum quem sanandum acceperat sanatum *reddidit): ovvero, che,* avendolo strappato ad una estrania potenza, quella del demonio, egli rese ai genitori quel fanciullo ridivenuto così loro figlio. Infine non è sommamente arbitrario da parte di Paulus, il distinguere l'*uscita* dei demoni, ἐκπορεύεται (Matt. v. 21), presa nel significato più stretto di una uscita completa, dalla uscita preliminare effettuatasi dietro la semplice parola di Gesù (v. 18)?

[1]) Paulus, *exeg. handbuch*, 2, pag. 471 e seg.

Digitized by Google

Dunque, anche qui si tratta non già di una cura che abbia durato giorni e settimane, ma bensì di una cura compiuta come sempre per un sol atto miracoloso; e la preghiera e il digiuno non ponno intendersi come una prescrizione destinata all'infermo.

A tutto questo racconto vuol essere confrontato un racconto analogo che troviamo nel 2 Reg. 4, 20 e seg. Quí il profeta Eliseo volendo richiamare a vita un fanciullo morto spedisce il suo servo Gehasi col suo bastone perchè lo deponga sulla faccia del morto; ma l'impresa del servo rimane senza successo ed Eliseo è costretto a venire egli stesso a risuscitare il fanciullo. L'eguale rapporto che riscontrasi nella storia dell'Antico Testamento, tra il profeta ed il suo servo, noi lo scorgiamo nel racconto del Testamento Nuovo tra il Messia ed i suoi discepoli: che questi cioè non ponno far nulla senza di lui, e ch'egli compie agevolmente ciò che torna troppo difficile a quelli. Ma da ciò appunto noi possiam rilevare anche la tendenza dei due racconti: quella cioè di innalzare il maestro additando la distanza fra lui e gli stessi suoi più intimi discepoli; ovvero, se confrontiamo il racconto evangelico in questione con quello degli ossessi gadareni, potremmo dire: in quella guisa che il caso più sopra esaminato fu dipinto come di estrema difficoltà per sè stesso, così, questo lo è per mezzo del rapporto in che vien posta la forza operatrice di Gesù con quella, per quanto grande, pur sempre insufficiente, de' suoi discepoli.

Quanto alle altre espulsioni di demoni narrate più brevemente, già più sopra si parlò abbastanza della guarigione di un demoniaco muto e di un demoniaco cieco e muto, in occasione della accusa mossa a Gesù di aver patteggiato coll'inferno — come pure della guarigione della donna inferma d'artrisia nelle considerazioni generali sui demoniaci. La guarigione della figlia indemoniata della donna di Cananea (Matt. 15, 22 e seg. Marc. 7, 25 e seg.) non offre che una particolarità: l'essere cioè stata effettuata da Gesù in distanza. Del che si parlerà in appresso.

Dai racconti evangelici pertanto noi vediamo come in tutti questi casi l'espulsione del demone sia riuscita a Gesù. Paulus osserva che questa sorta di guarigione, sebbene presso la moltitudine contribuisce più di ogni altra a fondare l'autorità di Gesù, pure in sè stessa, fu di tutte la più facile; e dal suo lato De Wette ammette una spiegazione psicologica per la guarigione dei demoniaci, ma solamente per essa [1]). Noi non possiamo ristarci dal convenire in tali osservazioni;

[1]) Paulus, *exeg. handb.* 1, 6, pag. 438. Leb. Jesu, 1, *a*, pag. 223; *De Wette, bibl. Dogm.* § 222, Aumerk. c.

Digitized by Google

poichè se consideriamo come fondamento reale dello stato dei demoniaci una specie di alienazione accompagnata da una disposizione convulsiva del sistema nervoso, sappiamo come, sulle infermità psichiche e nervose, più potente fra tutte sia l'azione psichica, — azione della quale Gesù, per la sua autorità preponderante come profeta, e più tardi anche come Messia, riuniva in sè tutte le condizioni. Veramente si trova una gradazione considerevole fra questi stati a seconda che l'alienazione si è fissata più o meno materialmente anche negli organi corporei, e che la condizione morbosa del sistema nervoso, divenuta più o meno abituale, si è più o meno trasfusa negli altri sistemi. Si può adunque stabilire per canone: più il male era limitato ad una semplice alterazione morale — su cui Gesù poteva esercitare una azione spirituale immediata colla sua parola, — o ad una alterazione leggera del sistema nervoso — su cui egli poteva produrre una violenta impressione per mezzo del morale, — più era facile che Gesù colla sola *parola*, λόγῳ (Matt. 8, 16) e *istantaneamente*, παραχρῆμα (Luc. 13, 13) ponesse fine a simili stati. Per lo contrario, più il male avea già preso piede anche come infermità corporea, e più difficile torna lo ammettere che Gesù abbia potuto procurare un sollievo istantaneo per via pienamente psicologica. Un secondo canone si può ancora desumere, ed è, che ad esercitare un potente influsso spirituale dovette concorrere tutto il prestigio e l'autorità di Gesù qual profeta; ragion per cui nelle epoche e nei paesi in cui egli fu maggiormente in fama siccome tale, egli potè anco più facilmente esercitar quell'influsso.

Misurate a tale stregua le narrazioni evangeliche, la prima di esse relativa al fatto della sinagoga di Cafarnao, non appena si parta dal principio di considerarla come affatto storica, non trova più i grandi ostacoli contro di sè. Giacchè quantunque per essa appaia avere il demonio riconosciuto Gesù da sè stesso, potevano però la fama di Gesù già diffusa in quelle contrade, e il suo violento discorso nella sinagoga avere influito sul demoniaco così da fargli credere che Gesù dovesse essere se non il Messia, come dicono gli Evangelisti, certo un profeta, e avere così aggiunto eco alle parole sue, con quelle del demoniaco. Ma per ciò che riguarda lo stato dell'infermo, è fatto cenno solamente della sua idea fissa di essere indemoniato, e de' suoi accessi convulsivi, i quali potevano benissimo appartenere alla specie più leggera da noi indicata, soggetta all'influenza psicologica. Più difficile a spiegarsi sotto ambi i rapporti è la guarigione dei Gadareni. Poichè primieramente Gesù non era così noto di là dall'altra

Digitized by Google

sponda del fiume, d'altronde lo stato di quegli ossessi ci è dipinto come una frenesia così violenta e così radicata, che una parola di Gesù ben difficilmente poteva bastare a por fine a quella spaventevole situazione. Qui pertanto la spiegazione naturale di Paulus non è più sufficiente — bensì, se pur vuolsi che qualcosa abbia a rimaner del racconto, dovrebbesi supporre che, come altre parti del medesimo, così segnatamente la descrizione dello stato degl'infermi, sia stata fuori modo esagerata dalla leggenda. Lo stesso avrebbesi a supporre riguardo alla guarigione del fanciullo lunatico, perocchè una epilessia che dura dall'infanzia (Marc. v. 21), violenta a quel modo, e ripetesi in determinati periodi, è qualcosa di così radicato nel corpo da togliere la possibilità d'una così pronta guarigione per mezzo puramente psicologico. Che però il mutismo, e un'artrisia di più anni, impossibili a spiegarsi con Paulus come una semplice stravagante imaginazione di non poter parlare e raddrizzarsi [1]), siano scomparsi dietro una sola parola, solo lo può credere chi abbia preconcette opinioni dogmatiche. Tanto meno poi è ammissibile che, anche senza il prestigio della propria presenza, potesse l'operatore di miracoli agire a distanza, come avrebbe fatto Gesù colla figlia della donna Cananea.

Sebbene adunque si possa ammettere, giusta la natura delle cose, che Gesù abbia risanato per via psicologica colla potenza superiore del suo aspetto e della sua parola, persone colpite da demonomania o da affezioni nervose supposte demoniache, dee però sempre recar meraviglia che la leggenda non abbia spigolato anche in questo campo e scambiato i casi più leggieri che potevano curarsi soltanto per quella via coi casi più gravi e più complicati sui quali una cura psicologica non poteva trovare assolutamente luogo [2]). E questo diciamo, ove non vogliasi congetturare con Venturini [3]) e con Kaiser [4]) che infermi di questa specie si credessero non di rado guariti, purchè l'azione di Gesù avesse soltanto interrotta la crisi, e che li evangelisti li dessero per tali, per mancanza di ulteriori notizie sul conto loro e quindi per ignoranza della verosimile recidiva della malattia.

[1]) *Exeg. handbuch*, su questo passo.

[2]) Fra le indisposizioni passeggere sulle quali Gesù può avere influito in via psicologica, si potrebbe forse annoverare l'accesso di febbre della suocera di Pietro, risanata da Gesù secondo Matt. 8, 14 e seg. parall.

[3]) *Natürliche Geschichte*, ecc. 2, pag. 429.

[4]) *Bibl. Theologie*, 1, pag. 196.

Digitized by Google

Se poi quelle guarigioni possano accordarsi col rifiuto d'ogni segno da parte di Gesù (già da noi citato) o se invece, per rendere questo rifiuto concepibile debbansi contestare a Gesù anco le guarigioni, esplicabili in via psicologica, ma che dovevano pur sempre apparir come miracoli, — sia questa una domanda che noi per ora accenniamo di volo.

Se infine per concludere, noi gettiamo ancor uno sguardo sul Vangelo di Giovanni, il quale non parla menomamente nè di demoniaci nè delle loro guarigioni per opera di Gesù, noteremo che non di rado si volle porre tale silenzio come indizio di cognizioni depurate e illuminate, a vantaggio dello apostolo Giovanni, presunto autore di quel Vangelo [1]). Ma, se questo Apostolo non credeva all'esistenza di vere infermità demoniache, egli aveva, in qualità di redattore del 4.° Evangelo, e giusta la più comune opinione sul rapporto di questo coi sinottici, l'occasione più precisa di rettificare i medesimi e di impedire il divulgarsi di una opinione falsa al suo avviso collo esporre quelle guarigioni dal loro vero punto di vista. Or come mai l'apostolo Giovanni avrebb'egli potuto rigettar l'opinione che riponeva la causa di quelle malattie nelle ossessioni demoniache? Era questa, al dir di Giuseppe, l'idea in quel tempo popolare fra i Giudei e dalla quale era impossibile lo svincolarsi per un Giudeo di Palestina, che come Giovanni non avea viaggiato all'estero se non in età avanzata assai; ed era, secondo la natura delle cose e secondo la relazione dei sinottici, la idea di Gesù medesimo, il maestro adorato da Giovanni, idea quindi dalla quale il discepolo prediletto non era, fuor di dubbio, disposto ad allontanarsi per nulla. Ma se Giovanni condivideva co'suoi contemporanei e con Gesù stesso l'opinione della esistenza di vere infermità demoniache, e se la guarigione di simil sorta di infermi formava, come già si vide, una parte essenziale della facoltà del miracolo attribuita a Gesù, com'è che Giovanni non ne ha neppur fatto motto nel suo Vangelo? Ci si dice averle egli ommesse pel motivo che gli altri Evangelisti presentavano già una sufficiente raccolta di storie simili [2]); ma sarebbe tempo di finirla con questo linguaggio dacchè vediamo riprodotto in Giovanni più d'un racconto di miracoli, già

[1]) Tale è più o meno l'opinione di Eichhorn, *allg. Bibilothek*, 4, pag. 435; Herder, *von Gottes Sohn*, ecc. pag. 20; Wegscheider, *Einleit. in das Evang. Joh.* pag. 313; De Wette, *bibl. Dogm.* §. 269.

[2]) Olshausen, *Bibl. Comm.* 1, pag. 292.

Digitized by Google

narrati dagli altri; e se si risponde aver Giovanni ripetuto questi ultimi racconti perchè avevano d'uopo di rettificazione, replicheremo a nostra volta averci lo esame de' racconti dei sinottici sulle guarigioni di demoniaci, additato divergenze sensibili fra essi: nulla quindi di più opportuno d'una rettificazione che li riconducesse al puro e semplice fondamento storico. Altro dunque non rimarrebbe a supporre se non che Giovanni, per adattarsi alla coltura greca degli abitanti dell'Asia minore, — fra i quali narrasi ch'egli scrivesse, — abbia ommesso nel suo Vangelo le storie di demoniaci, incredibili o ripugnanti per quelli. Ma un apostolo, noi domanderemo, poteva egli e doveva, per un semplice accomodamento alle orecchie delicate dei suoi uditori, tacere una particolarità così essenziale dell'azione di Gesù? Questo silenzio accenna piuttosto, ammessa la autenticità dei tre primi Evangeli, ad un redattore che non conosceva i fatti di Gesù per propria oculare testimonianza; ma, secondo la opinione nostra, esso accenna per lo meno ad un redattore ispirantesi non già alla tradizione primitiva ebraica, ma ad una tradizione modificata ed all'influsso elleno, e nella quale perciò le espulsioni di demoni, meno rispondenti allo spirito della più elevata coltura greca, o erano del tutto scomparse o si erano scolorite per modo, che l'autore del quarto Evangelo potè lasciarle da banda.

§ 94.

Guarigioni di lebbrosi.

Fra gli infermi risanati da Gesù, i lebbrosi rappresentano una parte principale, come doveva essere nel clima della Palestina che genera facilmente le malattie della pelle. Quando Gesù, giusta il racconto dei sinottici richiama i messi di Giovanni Battista ai fatti comprovanti il suo carattere messiaco (Matt. 11, 5), egli cita nel novero di questi *la purificazione dei lebbrosi*, λεπροὶ καθαρίζονται. Quando in occasione della prima missione de' suoi apostoli, egli dà loro pieno potere di fare ogni sorta di miracoli, ei pone in prima fila la guarigione dei lebbrosi (Matt. 10, 8) e i particolari di due casi di guarigione di simil genere ci vengono riferiti.

Digitized by Google

L'uno di questi casi è comune a tutti i sinottici, sebbene essi lo pongano in connessioni diverse. Gesù, secondo Matteo, nel discendere dal monte ove teneva il discorso noto sotto questo nome (8, 1 e seg.) secondo gli altri, in una posizione che non è determinata, sui primordj del suo ministero in Galilea (Marc. 1, 40 e seg.; Luc. 5, 12 e seg.) incontra un lebbroso che ginocchioni lo prega di risanarlo e che ottiene la sua guarigione con un semplice contatto. Gesù tosto lo invita a presentarsi ai sacerdoti, conformemente alla legge (3 Mos. 14, 2 e seg.) per essere dichiarato puro. Matteo e Marco designano semplicemente lo stato di quest' uomo colla parola lebbroso, λεπρός, Luca si serve d'una espressione più forte, *pieno di lebbra*, πλήρης λέπρας. Veramente, secondo Paulus, questa abbondanza dell'eruzione è un sintomo della sua curabilità, perocchè l'uscita e la desquamazione della lebbra su tutta la pelle indichino la crisi di purificazione. Laonde questo commentatore si raffigurò l'andamento della cosa nel modo che segue: il lebbroso sollecita da Gesù, nella sua qualità di Messia, un avviso sul proprio stato, e lo prega, dietro il risultato dell'esame di accordargli una dichiarazione di purezza *(se vuoi, puoi nettarmi*, εἰ θέλεις, δύνασαί με καθαρίσαι), dichiarazione che o gli risparmierà la pena di recarsi dal sacerdote o gli ispirerà, nel recarvisi, una speranza consolatrice. Gesù, dichiaratosi a ciò pronto, (θέλω) stende la mano per toccarlo, senza però che il malato, il quale aveva forse ancora proprietà contagiosa, se gli avvicinasse di troppo; e dopo un esame esatto si dichiara convinto che la malattia non è più contagiosa (καθαρίσθητι). Difatti indi a poco e senza difficoltà (εὐθέως) la lebbra disparve completamente [1]).

Anzitutto, troviamo qui una asserzione estranea al testo, — che cioè il lebbroso si trovasse precisamente nell'epoca della crisi della sua malattia; perocchè nei due primi Evangeli si parla di lebbra in generale, mentre l'espressione del terzo, *pieno di lebbra*, πλήρης λέπρας, non può significare altro che la espressione dell'Ant. Test. *perfusus lepra*, (2 Mos. 4, 6; 4 Mos. 12, 10; 2 Reg. 5, 27) indicante, a tenor del contesto, in ciascuno di questi casi, il più alto grado dell'eruzione. Che il verbo *purificare*, καθαρίζειν, possa significare, giusta l'uso della lingua ebraica ed ellenica, anche semplicemente *dichiarar puro*, non può negarsi; ma bisognerebbe che questo verbo conservasse tale significato in tutto il paragrafo. Ora, dopo aver detto che Gesù

[1]) *Exeg. handbuch*, 1, 6, pag. 698 e seg.

Digitized by Google

pronunciò la parola *sii purificato*, καθαρίσθητι, Matteo aggiunge: *ed egli fu tosto purificato*, ecc. καὶ εὐθέως ἐκαθαρίσθη κτλ.; lo intendere questa addizione di Matteo nel senso che l'infermo fu realmente dichiarato puro da Gesù, torna per l'assurda tautologia che ne risulterebbe inconcepibile per modo, che forza è prendere il verbo καθαρισθῆναι nel senso d'una purificazione reale, ovverosia guarigione. Ma se il verbo ha qui tale significato, lo deve avere in tutto il rimanente del paragrafo. Basti ricordar l'espressione: *i lebbrosi sono purificati*, λεπροὶ καθαρίζονται (Matt., 11, 5) e, *purificati i lebbrosi*, λεπροὺς καθαρίζετε (Matt. 10, 8), dove questo verbo non può significare nè una semplice dichiarazione di purità nè altro da ciò che significa nel racconto attuale. Ma il punto in cui la spiegazione naturale dell'aneddoto viene ad urtare definitivamente, è nella separazione del θέλω, *voglio* dal *sii purificato*, καθαρίσθητι. Chi potrà persuadersi che queste due parole, riunite immediatamente in tutti e tre i racconti, siano state separate da una pausa notevole, — che la parola, *voglio*, venisse proferita, durante, o, a parlar propriamente, avanti l'atto del toccare, — che invece la parola *sii purificato*, venisse proferita soltanto dopo quell'atto, — mentre i tre evangelisti fanno pronunciare quelle due parole a Gesù, durante il contatto e senza separazione veruna? Certo, se il senso presupposto fosse il vero senso primitivo, uno degli Evangelisti per lo meno, invece di scrivere: *Gesù lo toccò dicendo: lo voglio, sii purificato*, ἥψατο αὐτοῦ ὁ Ἰησοῦς λέγων · θέλω, καθαρίσθητι, avrebbe scritto: *Gesù rispose: lo voglio, e, avendolo toccato, disse: sii purificato*, — ὁ Ἰησοῦς ἀπεκρίνατο · θέλω, καὶ ἁψάμενος αὐτοῦ εἶπε · καθαρίσθητι. Ma la parola, *sii purificato*, καθαρίσθητι è pronunciata d'un sol tratto insieme col *voglio*, θέλω, dimodochè Gesù per il semplice effetto di sua volontà e senza infraporre esame, produce la *purificazione*, καθαρίζεσθαι È quindi impossibile che questa parola significhi una dichiarazione di purità, la quale esigeva un preventivo esame, bensì essa dee significare una reale purificazione. Anche secondo il contesto, la parola *toccare*, ἅπτεσθαι, deve intendersi, non già d'un contatto esploratore, ma come altrove in racconti simili, d'un contatto che risana.

In appoggio della sua spiegazione naturale, Paulus invoca la regola, doversi in qualsiasi racconto presupporre il corso ordinario ed abituale delle cose, sempre che il contrario non venga espressamente enunciato; regola affetta dall'equivoco inerente ad ogni spiegazione razionalista, poichè non distingue ciò che è ordinario e regolare per noi da ciò che era tale per gli scrittori presi a commentare. Certa-

Digitized by Google

mente, quand'io ho sott'occhio uno storico come Gibbone, io devo, ne'suoi racconti, a meno che egli non accenni espressamente il contrario, supporre sempre cause e procedimenti naturali, — perciocchè nella scuola in cui crebbe questo scrittore, il sopranaturale è concepito tutt'al più come una eccezione rarissima. Già diversamente vuolsi dir d'un Erodoto, per il quale lo intervento di potenze superiori non era nè straordinario nè irregolare; quando poi si tratta di una serie d'aneddoti nati sul suolo ebraico, e aventi per iscopo di rappresentare un individuo quale profeta supremo, quale uomo intimamente unito a Dio, — il sovranaturale viene a supporsi da sè stesso per modo, che la regola dei razionalisti trovasi forzatamente invertita: là dove un interesse collegasi ad avvenimenti i quali, considerati in sè, non avrebbero importanza veruna, ivi le cause sovranaturali dovrebbero essere espressamente escluse perchè non si possa supporre nel narratore l'opinione ch'esse abbiano realmente agito. Del resto, nel racconto che ora abbiamo dinanzi, il carattere straordinario di tutto l'avvenimento è abbastanza indicato là dove leggesi, che alla parola di Gesù la lebbra abbandonò immediatamente l'infermo. Vero è che Paulus, come già si disse, destramente trasforma codesta dichiarazione in una guarigione successiva e naturale, fondandosi su ciò che la parola εὐθέως, con cui gli Evangelisti ne determinano la durata, significa, a seconda della differenza del contesto, ora *immediatamente*, ora soltanto *ben presto e senza ostacolo*. Ma anche ciò ammesso, le espressioni che in Marco seguono immediatamente, *ei lo cacciò tosto*, εὐθέως ἐξέβαλεν αὐτόν (v. 43) significheranno esse pure che Gesù cacciò *ben presto e senza ostacolo* l'infermo risanato, ovvero bisognerà dare alla parola εὐθέως un senso differente nei due versetti che si seguono?

Resta dunque accettato che, nell'intenzione dei narratori Evangelici, si tratta della disparizione istantanea della lebbra, alla parola ed al contatto di Gesù. Ma, a compire una cosa simile, incontrasi ben altra difficoltà che a concepire la guarigione istantanea d'un uomo in preda a una idea fissa, ovvero l'effetto durevole e fortificante di una impressione sopra un infermo colpito da affezione nervosa. La lebbra, a motivo della profonda alterazione degli umori, è la più ostinata e più maligna delle eruzioni. Ora il credere che la pelle consunta dal morbo possa, ad una sola parola e ad un contatto, riprendere istantaneamente la sua integrità e la sua nettezza, gli è supporre, come effetto immediato, ciò che non può essere se non il risultato d'una lunga serie di operazioni intermediarie; cosa questa inconce-

Digitized by Google

pibile per modo [1]), che chiunque sia scevro di certi pregiudizj (come sempre dev'esserlo il critico) sentesi involontariamente tratto, nel leggere questo racconto, sul terreno della favola. E infatti, nella sfera favolosa della leggenda orientale, e più precisamente della leggenda ebraica, noi troviamo apparizioni e disparizioni istantanee della lebbra. Quando Jehova diede a Mosè, per qualificazione della di lui missione in Egitto il potere di fare ogni sorta di segni, gli ordinò, fra l'altre cose, di porre la mano nel seno, e, quando Mosè la ritrasse, ell'era coperta di lebbra. Mosè la ripose anco una volta nel seno e la ritirò pura di bel nuovo (2 Mos. v, 6, 7). Più tardi, a cagione di un tentativo di rivolta contro Mosè, la di lui sorella Miriam fu improvvisamente colpita di lebbra, ma la intercessione di Mosè le procurò la guarigione (4 Mos. 12, 10 e seg.). Ma segnatamente tra i miracoli del profeta Eliseo rappresenta una parte principale la guarigione di un lebbroso, di cui lo stesso Gesù fa menzione (Luc. 4, 27). Il generale siriaco Naaman, affetto dalla lebbra, chiese soccorso al profeta Israelita; questi gli ordinò di bagnarsi sette volte nel Giordano. Ciò fece infatti sparire la lebbra cui del resto il profeta ebbe più tardi occasione di trasportare sopra Gohasi suo servo infedele (2 Reg. 5). In non saprei, dopo questi precedenti dell'Antico Testamento, che cosa ci abbisogni ancora per chiarire la origine e la formazione degli aneddoti evangelici. Ciò che il primo Goele aveva potuto fare in nome di Jehova, doveva poter fare, come già si disse, anche il secondo; e d'altronde il maggior dei profeti non poteva rimanersi addietro d'un altro profeta. Se pertanto simili guarigioni erano senza dubbio comprese nel tipo ebraico del Messia i Cristiani, i quali credevano forse il Messia realmente apparso in Gesù, avevano ragioni ancor più positive per abbellire la sua storia di que' fatti attinti alla leggenda di Mosè e de' profeti. Solo essi lasciarono da banda, conformemente allo spirito più dolce della nuova alleanza (Luc. 9, 55 e seg.) la parte di vendetta e di punizione racchiusa in quegli antichi miracoli.

Alquanto più speciosa è la spiegazione razionalista quando pretende che nel racconto dei 10 lebbrosi, speciale a Luca (17, 12 e seg.) non è detto espressamente trattarsi di una guarigione miracolosa della lebbra. Qui infatti i malati non sollecitano positivamente la guarigione, gridano soltanto: *abbi pietà di noi*, ἐλέησον ἡμᾶς; Gesù neppure proferisce una parola onnipossente che si riferisca alla loro guarigione e si limita a prescriver loro di presentarsi ai sacerdoti. E

[1]) Confr. Hase, *L. J.*, pag. 86.

Digitized by Google

però i razionalisti non esitano a dire che Gesù, dopo essersi informato del loro stato, li incoraggiò a sottoporsi alla visita sacerdotale, che in seguito a tal visita essi furono infatto dichiarati puri e che il Samaritano ritornò per ringraziare Gesù dell' avuto incoraggiamento [1]). Ma nella effusione della sua riconoscenza, il Samaritano *si getta colla faccia contro terra*, ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον e non è così che si ringrazia per un semplice consiglio; meno ancor Gesù poteva esigere che, a motivo del buon esito di quel consiglio, tutti e dieci dovessero ritornare — e ritornare per ringraziar Iddio, di che? di aver posto Gesù in grado di dar loro un così buon consiglio? No, senza dubbio; infatti qui si tratta di un servigio più reale, e la narrazione lo accenna benissimo quando attribuisce il ritorno del Samaritano al *vedersi egli guarito*, ἰδὼν ὅτι ἰάθη, e quando, per ispiegare il perchè Gesù si attendesse un ringraziamento da tutti, pone in sua bocca la domanda: *i dieci non furono essi purificati*, οὐχὶ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν; si interpretano queste due particolarità col dire che, avendo veduto che Gesù a ragione li aveva dichiarati puri, l' uno ritornò realmente per ringraziarlo, gli altri avrebbero dovuto ritornare; ma si fa troppa violenza al testo. La frase però con cui la spiegazione naturale si trova in opposizione diretta, è quella: *nello andarsene furono purificati*, ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν. Se giusta la spiegazione razionalista il redattore voleva dire soltanto che gli infermi, giunti dal sacerdote e mostratisi a lui furono dichiarati puri, egli doveva mettere per lo meno: *avendo fatto il cammino furono purificati*, πορευθέντες ἐκαθαρίσθησαν. Ma la scelta appositamente fatta dell' espressione: *nell' andarsene*, ἐν τῷ ὑπάγειν mostra incontrastabilmente trattarsi qui di una purificazione operatasi durante il cammino. Qui eziandio abbiam dunque una guarigione miracolosa della lebbra, guarigione che è sottoposta alle stesse difficoltà della precedente, ma la cui origine sembra potersi spiegare nell' egual modo.

Tuttavia questo racconto ha in sè alcun che lo distingue dall' altro. Non la è qui una semplice guarigione, la guarigione anzi non è la cosa principale; l' oggetto essenziale sta nella diversa condotta degli individui risanati; e la domanda di Gesù: *i dieci non furono essi purificati ecc.?* οὐχὶ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν κτλ.; (v. 17 e seg.), forma l' interesse della narrazione, la quale perciò ha una conclusione puramente morale e non sembra narrata che per servire d' insegnamento [1]). Gli è un Samaritano colui che ritorna, colui che è posto

[1]) Paulus, *L. J.* 1, 6, pag. 168.

Digitized by Google

a modello di riconoscenza; circostanza questa che deve colpire in un Evangelista il quale ha di proprio eziandio il discorso dottrinale sul Samaritano misericordioso. In quella guisa che in quest'ultimo racconto, due Giudei, un prete ed un levita si mostrano inumani, mentre un Samaritano manifesta una misericordia esemplare, così qui nove giudei ingrati sono posti a confronto d'un Samaritano che solo si mostra riconoscente. Giacchè dunque la guarigione istantanea di quelli infermi non può essere storica, perchè non avremmo noi, qui e là parimenti una parabola destinata a rappresentare, coll'esempio di un Samaritano, questa la risonoscenza, quella la misericordia: con questo solo che nel caso attuale essa sarebbe stata presa in senso storico? Il racconto riceverebbe per tal modo una spiegazione simile a quella già data da taluni alla storia della tentazione. Ma riguardo a quest'ultima noi abbiamo veduto che Gesù non poteva mai, in una parabola, far figurare immediatamente sè stesso e il perchè non lo poteva; e pure questo avrebbe egli fatto ponendo in una parabola la guarigione di dieci lebbrosi operata da lui. Se dunque non vogliamo rinunciare all'idea che si abbiano qui alcune traccie di una parabola primitiva, bisogna raffigurarsi la cosa nel modo che segue: da un lato, mercè la leggenda di guarigioni effettuate da Gesù sulla persona di lebbrosi, da un lato, mercè parabole nelle quali Gesù poneva, come in quella del Samaritano misericordioso, individui di questo popolo odiato ad esempio di diverse virtù, la leggenda cristiana primitiva formò la tela di questo racconto, che, in conseguenza, è per metà racconto di miracoli, per metà parabola.

§ 95.

Guarigioni di ciechi.

Fra gli infermi guariti da Gesù occupano, sempre conformemente alla natura del paese [1]), uno de' primi posti i ciechi: della guarigione de' quali eziandio, non trattasi solamente nelle descrizioni generali

[1]) V. Winer, *Realwörterb* d. A. Blinde.

Digitized by Google

fatte dagli Evangelisti (Matt. 15, 30 e seg.; Luc. 17, 21) o da Gesù medesimo (Matt. 11, 5) sulla sua potenza messiaca, ma si narrano ancora minutamente alcuni casi speciali. Ve n'ha anzi più di questi che non di guarigioni della malattia precedente; a motivo forse che la cecità, essendo una affezione dell'organo più delicato e più complicato ammetteva una maggiore varietà nei modi di trattamento. Una di queste guarigioni di ciechi è comune a tutti i sinottici; le altre (senza più annoverare il demoniaco cieco-muto di Matteo) appartengono al primo, al secondo ed al quarto Evangelo, che ne hanno una per ciascuno.

I tre evangelici sinottici riferiscono concordemente che Gesù, all'epoca dell'ultimo suo viaggio a Gerusalemme, operò una guarigione di cieco in Gerico (Matt. 20, 29, e parall.); ma considerevoli divergenze si riscontrano, così riguardo al soggetto della guarigione (avendo Matteo due ciechi, gli altri dice uno solo), che riguardo alla località (posta da Luca all'ingresso in Gerico, da Matteo e da Marco all'uscire da questa città): oltrechè, il secondo ed il terzo Evangelista non fanno cenno del contatto mediante il quale, secondo il primo, Gesù operò la guarigione. Di tali divergenze si potrà forse conciliare quest'ultima, osservando che Marco e Luca, se tacciono del contatto, non però lo negano; ma la divergenza relativa al numero degli infermi offre difficoltà maggiori. Si volle prendere per base del racconto talora Matteo e talora gli altri due. Nel primo caso si disse che forse l'uno dei due ciechi erasi particolarmente distinto, per modo che nella prima tradizione non si parlò che di lui; ma che Matteo, il quale era stato testimonio oculare, completò il racconto aggiungendovi il secondo cieco; che Luca e Marco non contraddicono Matteo, poichè in verun luogo essi negano che sianvi stati altri ciechi oltre a quello di cui parlano, che infine Matteo non contraddice neppur egli gli altri due evangelisti, poichè laddove ci son due, c'è anche uno [1]). Ma se il semplice narratore parla d'un solo individuo (Marco ne dà persino il nome) al quale è accaduta cosa straordinaria, egli contraddice tacitamente ma evidentemente al racconto ov'è detto che quel fatto straordinario ebbe luogo sopra due individui: contradizione ch'egli non aveva alcun motivo di enunciare espressamente. Se invece, nell'altro caso, adottando per punto di partenza il numero dato da Marco e da Luca, si sospetta che Matteo (il quale senza dubbio cesserebbe

[1]) Gratz, *Comm. z. Matth.* 2, pag. 323.

Digitized by Google

in questa ipotesi di essere testimonio oculare) venisse indotto in errore da colui che gli riferì i fatti e forse prendesse il conduttore del cieco per un secondo cieco [1]) — si viene già ad ammettere una vera contraddizione; solo si attribuisce a questa, senza necessità, una causa estremamente inverosimile. La terza divergenza è relativa, come si disse, al luogo; Matteo e Marco hanno: *nell'uscire da Gerico* ἐκπορευομένων ἀπό, e Luca: *nello avvicinarsi a Gerico* , ἐν τῷ ἐγγίζειν εἰς Ἰερικώ Questa divergenza è insolubile: chi vuol convincersene non ha che a leggere i tentativi violenti di conciliazione che si fecero da Grotius sino a Paulus.

A miglior partito pertanto si attennero gli antichi armonisti [2]) (e insiem con loro moderni critici [3]), quando, prendendo in considerazione l'ultima divergenza essi distrussero due avvenimenti ed ammisero che Gesù aveva dapprima guarito un cieco nello entrare in Gerico, secondo Luca, poi ne aveva guarito un secondo all'uscir di questa città, secondo Marco e Matteo. Quanto alla seconda divergenza relativa al numero, codesti armonisti credono sbarazzarsene supponendo avere Matteo confuso assieme i due ciechi guariti, l'uno all'ingresso, l'altro all'uscita di Gerico, e posta in quest'ultima località la guarigione d'ambo i ciechi. Ma se si ammette tanta importanza alla notizia di Matteo relativa alla località, da ammettere, in base a tale notizia e a quella di Marco, due guarigioni operate l'una avanti, l'altra dietro la città, — io non vedo perchè la divergenza, a lui speciale, circa il numero, non debba avere egual peso; e sembrami che Storr proceda più conseguentemente, lorchè ammettendo lo stesso peso alle due divergenze, ammette aver Gesù guarito, dapprima, nello entrare in Gerico un cieco, (Luca) poi, nell'uscire, due ciechi (Matteo) [4]). Se di tal guisa, i diritti di Matteo son pienamente riconosciuti, quelli di Marco al contrario son sagrificati; poichè, col riunire quest'ultimo a atteo, a motivo della località da lui indicata, si fa violenza al nu-a, Mmero ch'egli determina e che dovrebbe piuttosto ravvicinarlo a Luc di modo che, se non si vuole (come anche non devesi in questa mai niera di procedere) recar pregiudizio ad alcuna delle notizie da ludate, forza è separarlo egualmente dagli altri due. Così, noi avremmo

[1]) Paulus, *Exeg. handb.* 3, a, pag. 44.
[2]) Schultz, *Anmerkungen zu Michaelis*, 2, pag. 105.
[3]) Sieffert, l. c., pag. 104.
[4]) *Uber den Zweck des evang. Geschichte und des Briefe Joh.* pag. 345.

Digitized by Google

tre diverse guarigioni di ciechi vicino a Gerico: 1. La guarigione di un cieco, al momento dell'ingresso, 2. la guarigione d'un cieco all'uscita, 3. la guarigione di due altri ciechi all'uscita: in tutto quattro ciechi. Ora, gli è senza dubio difficile lo scindere il secondo e il terzo caso. Poichè, come Gesù non può essere uscito ad un tempo per due porte diverse, così non si può neppure imaginare che egli, che traversava semplicemente la città, vi rientrasse dopo esserne uscito e poi ne uscisse di bel nuovo. Ma sopratutto difficile torna il far coincidere qui tre avvenimenti che così completamente si somigliano. Se la sola accumulazione di queste guarigioni di ciechi dee già sorprendere per se, la condotta dei compagni di Gesù riesce poi specialmente inconcepibile; essi avevano già veduto, allo entrare in città, che, *il comandare al cieco di tacersi*, ἐπιτιμᾶν τῷ τυφλῷ ἵνα σιωπήσῃ non era conforme alle intenzioni di Gesù, il quale, al contrario, chiamò quell'uomo presso di sè. Or come mai all'uscire, essi avrebbero ripetuto, e ripetuto due volte, al cieco codesta ingiunzione? Vero è che questa ripetizione non impedisce a Storr di ammettere per lo meno due casi differenti; perocchè egli dice, nessuno può asserire che coloro che imposero silenzio al cieco di là di Gerico, fossero i medesimi che avevano ciò fatto prima d'entrare in città: e quando pure fossero stati gli stessi — egli aggiunge — una simil ripetizione condannata dall' azione di Gesù sarebbe stata sconveniente senza dubio, ma non impossibile; giacchè i discepoli che avevano assistito alla prima moltiplicazione dei pani, non perciò si ristettero dal domandare avanti la seconda, dove prendere il pane per tanta gente. Ma questo gli è un argomentare da una cosa impossibile alla realtà d'un' altra cosa impossibile — come noi vedremo ben tosto, esaminando la doppia moltiplicazione miracolosa dei pani. Nè solamente la condotta dei compagni di Gesù, ma eziandio quasi tutti i particolari dell'avventura, si sarebbero ripetuti nel modo più incomprensibile. Nell'un caso come nell'altro, i ciechi gridano: *Abbi pietà di noi* o *di me, figlio di David!* ἐλέησον ἡμᾶς (με) υἱὲ Δαυιδ! I compagni di Gesù impongono loro silenzio; questi ordina che a lui vengano addotti; domanda che cosa essi vogliano, ed essi rispondano: voler vedere. Egli accorda loro il compimento de' loro voti e quelli lo seguono ringraziandolo. Che tutto ciò siasi ripetuto tre volte, ed anche solo due volte, è cosa inverosimile, tanto che va sino all'impossibile; e bisognerebbe, giusta l'ipotesi adottata da Sieffert in simili casi, ammettere una assimilazione operata dalla leggenda sopra fatti diversi ovvero una variazione tra-

Digitized by Google

dizionale di nn fatto unico. A decidere su questo punto vuolsi domandare: Una volta annesso l'intervento della leggenda, quale è più facile a concepirsi delle due alternative: che cioè la medesima storia sia stata narrata ora con uno, ora con più ciechi, ora all'ingresso, ora all'uscita di Gerico, — oppure che vi siano realmente state più guarigioni di ciechi? Non è nemmen d'uopo discutere la seconda alternativa, poichè la prima la vince in verosimiglianza per modo da non potersi esitare un istante ad accettarla come la vera. Ma dal momento che si riducono i fatti apparentemente moltiplicati ad un numero minore, non bisogna limitarsi, con Sieffert, a ridurli a due: poichè con questo mezzo termine, non solo sussistono le difficoltà sulla ripetizione degli stessi particolari dell'avvenimento, ma per essere conseguenti bisogna, dacchè si abbandona come poco essenziale una divergenza (quella del numero) trattare egualmente l'altra (di luogo). Supposto ora che qui non si tratti che d'una sola storia, si chiederà quale dei diversi racconti sia il racconto originale. La designazione del luogo non servirà a decidere le questione, poichè un cieco poteva benissimo avvicinarsi a Gesù, così innanzi che dietro di Gerico. Il numero piuttosto ci fornirà un argomento, e questo a favore di Luca e di Marco, i quali non parlano che di un solo cieco: non già pel motivo addotto da Schleiermacher, che cioè Marco, dando il nome del cieco, dimostri una cognizione più esatta delle particolarità della storia [1]) — perocchè egli si compiace troppo spesso nel particolareggiare a proprio arbitro i fatti da non doversi fidare dei nomi speciali a lui solo, — ma per un'altra circostanza la quale rende sospetto il racconto di Matteo.

Questo Evangelista infatti sembra abbia duplicato la persona del cieco, per una reminiscenza della guarigione anteriore di due ciechi (9, 27[1]) il cui racconto è a lui speciale. Qui pure gli è in una traversata di Gesù, mentr'egli cioè ritornava dal luogo ove aveva risuscitata la figlia del *capo*, ἄρχων, che due ciechi si pongono a seguirlo (quelli di Gerico sono seduti); essi supplicano egualmente il figlio di Davide ad aver pietà di loro, ed egli li guarisce tosto colla imposizione delle mani, nello stesso modo che fece, secondo Matteo, con quelli di Gerico. A lato a queste somiglianze, trovansi, gli è vero, divergenze non piccole; qui manca la ingiunzione di tacersi fatta ai ciechi dai compagni di Gesù; e, mentre, a Gerico, Gesù chiama a sè

[1]) L. c. pag. 237.

Digitized by Google

immediatamente i ciechi, nell'altro racconto essi non se gli accostano se non quand'è ritornato in casa sua. Inoltre, a Gerico, egli domanda loro che cosa vogliono; qui invece domanda se abbiano fiducia che egli possa guarirli; infine, qui solamente egli raccomanda loro di non dir nulla a chicchessia. Fra queste discordanze e somiglianze dei due racconti, potrebbe darsi siavi stata una assimilazione, per modo che Matteo avesse trasportato i due ciechi e la imposizione delle mani dal primo aneddoto nel secondo, e la forma della invocazione dei malati dal secondo nel primo.

Queste due storie quali ci son riferite sembrano offrire ben poco appiglio ad una spiegazione naturale. Tuttavia i razionalisti seppero edificarne una. Gesù, essi dicono, domandò nel primo caso ai ciechi s'essi avessero in lui fiducia, perchè voleva convincersi ch'essi si fiderebbero in lui, quanto all'operazione eseguirebbero puntualmente le sue prescrizioni ulteriori [1]). Aggiungesi che egli esaminò il loro male solo dopo che fu rientrato in casa, per non essere disturbato; e che avendoli riconosciuti per curabili (secondo Venturini [2]) (la era una oftalmia cagionata dalla polvere fina di quelle contrade), egli assicurò loro che l'effetto corrisponderebbe alla misura della loro fiducia. Qui giunto, Paulus s'accontenta di dir brevemente che Gesù tolse l'ostacolo che a quelli impediva la vista; non pertanto bisogna pure imaginarsi alcunchè di simile a ciò che si legge in Venturini, al dire del quale, Gesù stropicciò gli occhi degli infermi con un'acqua da lui anticipatamente preparata, li sbarazzò dalla polvere irritante e rese così loro in breve tempo la vista. Ma codesta spiegazion naturale non ha la menoma radice nel testo; perciocchè da un lato, *la fede*, πίστις, richiesta dagli infermi non può significare altro da ciò che significa nei casi simili, vale a dir la fiducia nella potenza miracolosa di Gesù; e d'altro lato, la parola, *toccò*, ἥψατο, indica non già una operazione chirurgica, ma sibbene semplicemente quel contatto che riscontrasi in tante guarigioni miracolose riferite dagli Evangeli, sia come segno, sia come conduttore della forza risanatrice di Gesù. Quanto poi alle prescrizioni da seguirsi ulteriormente per il compimento della cura, non se ne ha traccia di sorta. Nè diversamente è a dirsi della guarigione dei ciechi di Gerico, riguardo ai quali, d'altronde, i due Evangelisti intermediarj non parlano neppure di un contatto.

[1]) Paulus, *L. J.* 1, a, pag. 249.

[2]) *Natürliche Geschichte des Propheten von Nazareth*, 2. pag. 316

Digitized by Google

Fu dunque intenzione de' narratori il dire, che, ad una semplice parola, ad un semplice contatto di Gesù, i ciechi ricuperarono immediatamente la vista: e qui, eccoci contro di bel nuovo le stesse difficoltà suscitate dal caso dei lebbrosi. Un male d' occhi, per quanto leggero lo si supponga, come non può nascere senza una serie di fasi molteplici intermediarie, così ancor meno può disparire immediatamente per una parola o per un contatto: esso esige un trattamento complicatissimo, sia chirurgico, sia medico, e segnatamente lo esige la cecità, quando pure questa sia di natura curabile. In qual modo dunque dovremmo noi raffigurarci la istantanea potenza risanatrice d' una parola e d' una mano sopra un occhio colpito di cecità? In un modo puramente miracoloso e magico? ma e' sarebbe un rinunciare all'uso del pensiero su questo soggetto; in un modo magnetico? ma è senza esempio che il magnetismo abbia esercitato influenza sopra affezioni simili; o infine in un modo psicologico? ma la cecità è alcunchè di così indipendente dalla vita dell' anima, di così organico, da rendere inconcepibile una guarigione e una guarigione istantanea, per l' azione del principio spirituale. Noi dobbiamo in conseguenza riconoscere l' estrema difficoltà di concepire storicamente tali racconti: trattasi ora di vedere se si possa verosimilmente spiegare la origine di leggende di simil sorta.

Già fu citato il passo, in cui, secondo il primo ed il terzo Evangelo, Gesù, rispondendo agl'inviati di Giovanni Battista incaricati di chiedergli s' ei fosse colui che *deve venire*, ἐρχόμενος, si appella alle proprie opere, e anzi tutto *alla vista restituita ai ciechi*, τυφλοὶ ἀναβλέπουσι: il che prova manifestamente che questi miracoli operati sui ciechi, già si aspettavano dal Messia. Infatti quelle parole sono tolte ad una profezia di Isaia (35, 5) che era interpretata in senso messiaco; e in un passo rabbinico citato più sopra fra miracoli che Jehova avrebbe operati nel tempo messiaco, è detto che *egli aprirà gli occhi dei ciechi, come già fece per mezzo di Eliseo* [1]). Ora Eliseo non ha guarito, propriamente parlando, una cecità, ma ha solo una volta aperti al suo servitore gli occhi ad una percezione che veniva dal mondo sovrasensibile; ed altrove ha fatto cessare un acciecamento inflitto, per effetto di sua preghiera, a' suoi nemici (2 Reg. 17, 20). Riferendosi, senza alcun dubio, al passo di Isaia, si concepirono queste azioni di Eliseo, come se egli avesse realmente dischiusi occhi col-

[1]) V. Tomo I, § 14, nota.

Digitized by Google

piti di cecità: prova, il citato passo rabbinico: e per tal modo si aspettarono dal Messia anco le guarigioni di ciechi [1]). Siccome poi la prima comunità cristiana, proveniente dai Giudei, riguardò Gesù qual Messia, essa dovette essere naturalmente inclinata a conferirgli tutti gli attributi messiaci e fra gli altri quello di cui qui si tratta. Il racconto, speciale a Marco, della guarigione di un cieco, vicino a Betsaida (8, 21 e seg.) forma in uno colla guarigione del sordo balbuziente, del pari narrata da lui solo (7, 82 e seg.) (e per tal ragione da noi qui compresa nel nostro esame), il racconto favorito di tutti gli interpreti razionalisti. Così fossero, essi esclamano, conservate agli altri racconti di guarigione le circostanze accessorie e dichiarative, come lo furono qui — e si potrebbe provare storicamente che Gesù non ha mai guarito colla potenza di semplici parole: anzi una ricerca più profonda rivelerebbe i mezzi naturali da lui impiegati nelle sue guarigioni [2]). Egli è a motivo di questi racconti, ai quali d'altronde si collegano alcuni tratti isolati, provenienti da altre parti del secondo Evangelo, che Marco venne raffigurato in questi ultimi tempi siccome il patrono della spiegazione naturale, anche da coloro che sono generalmente alieni da questo modo d'interpretazione [3]).

[1]) Anche altrove noi troviamo che in quell'epoca si attribuiva ad uomini, saliti in fama di favoriti della divinità, il poter di operare guarigioni miracolose, ed, in ispecie, di risanare le cecità. Così Tacito, *hist* 4, 81, e Svetonio, *Vespas.*, 7, riferiscono che in Alessandria, Vespasiano fu accostato da un cieco, il quale pretendendo averne avuto l'ingiunzione dal Dio Serapide, lo supplicò a guarirlo umettandogli gli occhi colla sua saliva: il che fattosi da Vespasiano, il cieco riebbe istantaneamente la vista. Siccome Tacito guarentisce in un modo affatto speciale la veracità di questo racconto, così Paulus potrebbe benissimo apporsi al vero riguardando questa avventura siccome cosa concertata da sacerdoti adulatori, i quali volevano, per mezzo di malati finti e subornati, dare all'imperatore la fama di facitor di miracoli, e con ciò raccomandargli il loro Iddio, il cui consiglio era stato causa dell'avvenimento (*Exeg. handb.* 2, pag. 56 e seg.). Comunque sia però, noi vediamo che cosa a quest'epoca si attendesse, anche fuori di Palestina, da un uomo il quale, (come qui Tacito si esprime intorno a Vespasiano) godeva del favore del cielo, *favore cœlis*, e della propensione della divinità, *inclinatio numinum*.

[2]) Così, a un dipresso, si esprime Paulus, *Exeg. handb.* 2, pag. 312, 391.

[3]) De Wette, *Saggio caratteristico sull' Evangelista Marco*, in Ullmauns. und Unbreit's *Studien*, 1, 4, 789 e seg. Confr. Köster, *Immanuel*, p. 72. Per l'opinione contraria, vedi De Wette, Exeg. handb. 1, 2, p. 148 e seg

Digitized by Google

Quanto alle nostre due guarigioni, gli è già un buon augurio per gli interpreti razionalisti che Gesù separi i due malati dal resto del popolo, senz' altro motivo, essi credono, che allo scopo di esaminare medicamente il loro stato e di vedere se fosse suscettibile di guarigione. Codesti interpreti ritrovano un indizio di siffatto esame nell'Evangelista stesso, al dire del quale Gesù pose le dita nell'orecchio del sordo, ove, riconosciuto che la sordità era guaribile e prodotta forse dal cerume indurito, tolse colle dita l'ostacolo che impediva l'udito. Come le parole: *pose le dita nelle orecchie*, ἔβαλε τοὺς δακτύλους εἰς τὰ ὦτα eransi intese nel senso di una operazione chirurgica, nello stesso senso s' intesero quell'altre: *toccò la lingua*, ἥψατο τῆς γλώσσης: onde si disse che Gesù aveva rotto il legame della lingua sino al punto conveniente e resa l'agilità all' organo che aveva perduta la facoltà di muoversi. Così pure, nel caso del cieco, l' espressione *avendo poste le mani su lui*, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ, è spiegata come se Gesù avesse colla pressione sugli occhi, spostato il cristallino divenuto opaco.

Un' altra circostanza viene in soccorso di questo modo di spiegazione ed è che Gesù adoperò la saliva due volte; l'una sulla lingua del balbuziente, l'altra sugli occhi del cieco. La saliva, in sè (tale era almeno l' opinione di antichi medici) [1]) ha una virtù favorevole agli occhi; ma siccome in nessun caso essa agisce abbastanza rapidamente per togliere d' un tratto una cecità ed un vizio degli organi della parola, così si congetturò, per l'uno e per l' altro caso, che Gesù avesse adoperato la saliva solo per umettare un medicamento e verosimilmente una polvere caustica; che il cieco intese bensì lo sputo, ma non vide la mistione dei medicamenti; che il sordo, giusta lo spirito del tempo, prestò poca attenzione ai mezzi naturali e che la leggenda non ne serbò memoria. Mentre nel racconto relativo al sordo la guarigione è raccontata semplicemente, quella del cieco si distingue per ciò che la restaurazione della vista viene descritta nei suoi particolari siccome successiva. Gesù, dopo aver trattato gli occhi dell' infermo nel modo che si accennò più sopra, gli domandò *se vedesse*, εἴ τι βλέπει. Non è questa, osserva Paulus, la condotta d' un facitor di miracoli che è sicuro del risultato, bensì quella di un medico, che terminata l'operazione fa sperimentare al paziente se quella gli sia tornata utile. Il malato risponde che ci vede, ma in modo in-

[1]) Plin. *L. N.* 28, 7 ed altri passi del Wetstein.

Digitized by Google

distinto, di modochè gli uomini gli pajono alberi. Qui sembra che lo interprete razionalista possa vittoriosamente domandare all' ortodosso: Se Gesù disponeva della potenza divina per operar guarigioni, perchè non ha egli subito resa completamente la vista al cieco? Se la malattia gli oppose una resistenza cui non valse a vincere il primo tentativo, non appare egli chiaramente da ciò che la sua potenza finita è simile a quella di che gli uomini ordinariamente godono? Dopo quella prova, Gesù ripose la mano sugli occhi del malato per completare la prima operazione, e solo allora la guarigione fu compiuta [1]).

Basta una semplice osservazione per turbare la gioja destata negli interpreti razionalisti dai racconti di Marco; ed è, che qui pure, le circostanze che rendono possibile la spiegazione naturale, sono, non già riferite dall' Evangelista stesso, ma supposte dagli interpreti. Infatti, nelle due guarigioni Marco non fornisce che la saliva; sono Paulus e Venturini che vi mescolano la polvere efficace; sono essi che, nella introduzione delle dita nelle orecchie fanno una ricerca medica e poi una operazione; son essi infine che, contrariamente all'uso della lingua greca, traducono l'ἐπιτιθέναι τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς, non già *imporre le mani sugli occhi*, ma sibbene *praticare una operazione chirurgica* su questi organi. Anche lo aver Gesù preso in disparte i malati si spiega secondo il contesto (7, 36; 8, 26) coll' intenzione ch' egli ebbe di tener segreto il risultato miracoloso, e non già col desiderio di procedere, senz' esser sturbato, all' applicazione di mezzi naturali. Per tal modo la spiegazione de' razionalisti perde tutti i suoi appoggi e quella degli ortodossi può di nuovo misurarsi seco lei. Questi ultimi intendono il contatto e la saliva sia come una condiscendenza verso i malati che dovevano, con ciò, sentire immediatamente a quale potenza andassero debitori di loro guarigione, sia come un mezzo conduttore della forza spirituale del Cristo, il quale però non era obbligato servirsene [2]). Quanto al progresso successivo della guarigione si cerca spiegarlo sia col dire che Gesù volle prima, con la semiguarigione ravvivare la fede del cieco, e che, poichè questa si fu accresciuta, egli restituì completamente la vista all'infermo,

[1]) Paulus, l. c. p. 312 e seg.; p. 392 e seg.; *Natürliche Geschichte*, 3, pag. 31 e seg.; 216 e seg.; Köster, *Immanuel*, pag. 158 e seg.

[2]) La prima spiegazione è ammessa da Hess, *Geschichte Jesu*, 1, pag. 390 e seg.; la seconda di Olshausen, *Bibl. Comm.* 1, pag. 500 e seg.

Digitized by Google

reso da quel momento degno di tanto beneficio [1]); — sia congetturando che una guarigione istantanea sarebbe stata forse nocevole al cieco, nel quale la infermità aveva da lungo tempo preso radice [2]).

Ma con questi tentativi per ispiegare il racconto evangelico e in ispecie l'ultima particolarità di esso, i teologi razionalisti che vi si lasciarono indurre, si trovano sul medesimo terreno dei razionalisti; poichè, al paro di quelli, essi introducono nel testo circostanze alle quali non è fatta allusione, neppur da lontano. E infatti, dov'è, nel processo curativo di Gesù una traccia qualunque che additi aver egli dapprima solamente inteso a scrutare e fortificare la fede del malato? Se così fosse, invece della domanda (relativa soltanto al suo stato esterno) *s'ei ci vedesse*, ἐπηρώτα αὐτὸν εἴ τι βλέπει, noi dovremmo leggere come leggiamo in Matteo, 9, 28: *Credi tu ch'ei possa far questo?* πιστεύεις ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι; Ma che dire della congettura che una guarigione istantanea sarebbe stata nocevole? L'atto curativo di un facitor di miracoli è (appunto secondo la opinione dell'Olshausen) non già un atto puramente negativo che consiste nel togliere un male, ma in pari tempo un atto positivo che comunica nuova vita e nuova forza all'organo paziente: e l'istantaneità della sua azione non può mai riuscir perniciosa. Non trovandosi pertanto un motivo che abbia determinato Gesù a sospendere volontariamente il subito effetto della sua potenza miracolosa, bisognerebbe ammettere che codesta sospensione fosse, suo malgrado, prodotta dalla forza d'un male inveterato. Ma ciò contraddice a tutte le idee degli Evangeli, che rappresentano la potenza miracolosa di Gesù come superiore persino alla morte: tale dunque non potè essere la opinione del nostro Evangelista. Bensì, se prendiamo ad esame quanto havvi di caratteristico nella maniera di scrivere di Marco, vedremo ch'egli non potè avere altra intenzione se non di rendere drammatica la scena. Tutto ciò che è improvviso, riesce difficilmente oggetto di rappresentazione. Colui che vuol rendere manifesto ad un altro un movimento rapido, lo eseguisce dapprima lentamente innanzi a lui e un pronto risultato non può essere afferrato giustamente dalla immaginazione se prima il narratore non lo ha fatto passare per tutti i principali suoi gradi. In conseguenza uno scrittore al quale importi di venire, col proprio racconto, possibilmente in ajuto ai lettori, tenderà a creare, dovunque sia possibile,

[1]) Kuinöl, *in Marc.*, pag. 110.
[2]) Olshausen, l. c.

Digitized by Google

dei gradi intermediarj fra la loro imaginazione e l' effetto immediato ch' ei suol descrivere, e a procurare, anco in un risultato improvviso, una certa qual successione che ne faccia meglio sentir la grandezza [1]). E però Marco, o quegli da cui egli ricevette le notizie, credette giovare assai alla parte drammatica del quadro, intercalando fra la cecità del malato e la completa restaurazione dell' organo visivo, una semiguarigione nella quale egli vedeva gli uomini come alberi; e il sentimento individuale di ciascuno dirà che questo scopo è completamente raggiunto. Ma in questo, come già fu osservato da altri [2]), non vuolsi già scorgere una inclinazione di Marco a spiegare naturalmente miracoli simili; chè anzi, non di rado egli si sforza di ingrandire i miracoli, come abbiam già veduto nella storia del geraseno e come vedremo ancora in altre circostanze.

Un' altra particolarità di Marco merita più ampio esame. Questo Evangelista pone di preferenza in luce l' uso di mezzi esterni e di manipolazioni in quei racconti che gli sono speciali, ed anche altrove, per es. 6, 13, dove osserva che gli apostoli praticarono unzioni di olio sopra gli infermi. Che questi mezzi, ed in ispecie la saliva, non fossero riguardati, nella opinione popolare, siccome agenti naturali di guarigione, lo si scorge dal racconto riferito più sopra intorno a Vespasiano; e lo si scorge ancora da altri passi di autori ebraici e latini, al dire dei quali la saliva ritenevasi quale un mezzo magico, specialmente contro le affezioni degli occhi [3]). Olshausen quindi serbasi completamente fedele a quella opinione antica; quando dichiara che il contatto, la saliva, ecc. sono i conduttori della forza superiore che risiede nell' operator di miracoli. A far nostra codesta opinione, ci bisognerebbe, come Olshausen, prender le mosse da un parallelo tra la potenza miracolosa di Gesù e l'azione del magnetismo animale; confronto, che per la spiegazione dei miracoli di Gesù, di questi in ispecie che abbiam dinnanzi, riesce insufficiente e quindi superfluo. Noi poniamo perciò quei mezzi interamente a carico dell' Evangelista. E fra essi annoveriamo, senz' altro, anche la segregazione dei due malati dalla folla, la esagerata descrizione dello stupore del popolo (ὑπερπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο ἅπαντες, 7, 37), e il severo divieto di non dir

[1]) Confr. De Wette, *Kritich der mosaischen Geschichte*, pag. 36 e seg.

[2]) Fritzsche, *Comm. in Marc.*, pag. XLIII.

[3]) Wettstein, su questo passo, Rightfort. *zu Joh.*, 9, 6.

Digitized by Google

nulla a chicchessia di quelle guarigioni. Quest' obbligo segreto dava alla cosa una certa qual apparenza di mistero che, come risulta da altri passi, sembra andasse a versi di Marco. A questo far misterioso collegasi, nel racconto della guarigione del sordo, la frase: *riguardando il cielo, sospirò*, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξε (7, 34). Infatti, perchè sospirare? sopra la miseria del genere umano [1]) che doveva esser nota a Gesù per molti e molti altri casi ben di questo più tristi? oppure si vuol evitare la difficoltà, interpretando quella espressione come una tacita preghiera od un parlare a voce alta [2])? Chi conosce Marco vi scorgerà piuttosto la esagerazione del narratore, il quale attribuisce a Gesù una profonda commozione d' animo in una circostanza che non poteva menomamente giustificarla, che però accompagnata da quella, assumeva un carattere viemmaggiormente misterioso.

Ma questo far misterioso spicca in modo speciale là dove Marco riferisce la parola onnipotente con cui Gesù aperse le orecchie del sordo nella sua forma primitiva, vale a dire in lingua siriaca, ἐφφαθά: in quella guisa che, nella risurrezione della figlia di Jario, il nostro Evangelista è il solo che dica in lingua siriaca (5, 41): *levati, fanciulla*, ταλιθὰ κοῦμι. Si dice, egli è vero, che queste parole sono nientemeno che formle magiche [3]); ma se Marco si compiace a riferire queste parole potenti nella lingua originale, estranea a' suoi lettori, ai quali è anzi costretto a spiegarle, — ciò prova ch' egli ha voluto annettere a quella formola originale uno speciale significato: e questo, secondo il contesto, non può essere stato che un significato magico [4]). Se ora volgiamo in addietro lo sguardo noi potremo riconoscere questa tendenza al misterioso, anco nell' applicazione di que' mezzi esterni che non hanno verun rapporto col risultato; perocchè il misterioso consista appunto nell' unione d'una forma inadeguata, finita con una potenza infinita, di un mezzo in apparenza inefficace coll' effetto più energico.

Se il racconto di tutti i sinottici sopra una guarigione di ciechi vicino a Gerico fu da noi trovato storicamente dubio, questo dubio è autorizzato viemaggiormente dalla descrizione misteriosa che abbiam

[1]) Cosi, dietro Eutimio, Fritzsche *in Marc*, pag. 304.
[2]) Come nel primo caso Kuinöl, nel secondo Schott.
[3]) Hess, *Geschichte Jesu*, 1. pag. 391. Aum. I.
[4]) Confr. De Wette, *Exeg. handb.* 1. 2. pag. 148 e seg. e 156.

Digitized by Google

solo in Marco — della guarigione di un cieco vicino a Betsaida. Quivi ci è impossibile lo scorgere altro che un prodotto della leggenda più o meno abbellita dal narratore Evangelico. Lo stesso dicasi della guarigione del *sordo balbuziente*, κωφὸς μογιλάλος, da lui riferita con circostanze simili: giacchè anche per quest'ultima storia non ci mancano, oltre gli argomenti negativi già addotti contro la sua credibilità storica, le ragioni positive che poterono cagionarne la formazione mitica; infatti una predizione, relativa ai tempi messiaci e intesa, secondo Matt. 11, 5, nel senso proprio, diceva: *Allora . . . le orecchie dei sordi intenderanno . . . la lingua dei muti articolerà*, τότε ὦτα κωφῶν ἀκουσονται . . . τρανὴ δὲ ἔσται γλῶσσα μογιλάλων (Isaia 35, 56).

Quanto favorevoli sembrarono a primo aspetto, alla spiegazion naturale i racconti di Marco da noi esaminati più sopra, altrettanto, sembraci, funesto e mortale dovette riuscire per lei un racconto di Giovanni (cap. 9) dove si tratta non già di un cieco in genere, il cui male accidentale poteva essere più facile a guarirsi, ma d'un cieco dalla nascita. Ma come gli interpreti di questa scuola sono sagaci e non si perdono così tosto di coraggio, così essi seppero discoprire, anco in questa circostanza, assai cose favorevoli a loro. Anzi tutto, essi dicevano, lo stato dell'infermo, per quanto precisa possa sembrar l'espressione *cieco dalla nascita*, τυφλὸς ἐκ γενετῆς, non è designato che in un modo inesatto. Paulus s'astiene, benchè a malincuore, e benchè propriamente non astengasi che a mezzo, dal distruggere la determinazione di tempo racchiusa in quella espressione: ma solo per pigliarsela con maggior forza contro la indicazione delle qualità della malattia. Τυφλὸς, egli dice, non significa una cecità totale; e se Gesù prescrive al malato di recarsi alla piscina di Siloe e non di farvisi condurre, bisogna che questi abbia conservato ancora tanto di vista da poter trovare egli stesso la via. Gli interpreti razionalisti trovano soccorsi anco più ampj nel processo curativo di Gesù: sin dal principio (v. 4) Gesù dice che bisogna operare *finchè è giorno*, ἕως ἡμέρα ἐστὶν, non potersi far nulla di notte: prova bastante che non era sua intenzione guarire il cieco con una sola parola cui la notte non gli avrebbe certo impedito di proferire; e ch'egli voleva intraprendere una operazione dell'arte medica, alla quale era necessaria la luce del giorno. Il *fango*, πηλὸς, che Gesù forma colla propria saliva ed applica agli occhi del cieco, è ancor più favorevole alla spiegazione naturale che non nel caso precedente, la semplice espressione *avendo sputato*, πτύσας: indi copiosa messe di domande e congetture.

Digitized by Google

D' onde ha saputo Giovanni — essi dicono — che Gesù, nell' ungere gli occhi non adoperò altro che saliva e terra? Eravi presente egli stesso oppure ne ha avuto notizia dal racconto del cieco guarito? Ma questi, alla debole luce che lo guidava ancora, non potè certo vedere esattamente che cosa facesse Gesù; fors' anco posto che Gesù, nel comporre un unguento con altri ingredienti, avesse sputato per caso, egli potè immaginarsi che la saliva avesse servito a formar quell'unguento. Più ancora: Gesù mentre ungeva gli occhi, o prima di ungerli, non potrebb' egli aver tolto via, per confrizione o per estrazione, qualche cosa da quegli organi, o in generale avere in essi operato qualche mutamento cui il cieco medesimo e gli astanti poterono agevolmente riguardar come accessorio? Finalmente si ingiunse al malato di bagnarsi nella piscina; forse questi bagni durarono più giorni e formarono una cura prolungata, — e la espressione: *ritornò vedendo*, ἦλθε βλέπων significa ch' egli ritornò in tale stato, non già dopo il primo bagno, bensì a suo tempo, terminata la cura [1]).

Ma, per cominciar dal principio, vediam qui attribuito alle parole *giorno* e *notte*, ἡμέρα, νύξ, un significato che Venturini stesso ha respinto [1]) e che nel contesto è in contradizione col versetto 5, in forza del quale, queste parole voglionsi riferire alla fine prossima di Gesù [2]). Quanto alle congetture sulla composizione del fango, πηλός, con ingredienti medicinali, esse sono tanto più infondate, in quanto qui non può dirsi come nel caso precedente avere l' Evangelista riferito soltanto ciò che il cieco potè percepire col favor dell' udito o di un debole raggio di luce; poichè questa volta Gesù operò sul malato, non in segreto, ma alla presenza de' suoi apostoli. Riguardo alle ipotesi d' operazioni chirurgiche antecedenti le quali, della confrizione e della lozione, sole accennate nel testo, non fanno altro più che un oggetto accessorio, non c' è nulla a ridire, tranne che da questo esempio si scorge a quale licenza spingasi la spiegazion naturale, una volta datole accesso, e come, mercè le proprie combinazioni ella tenti espellere le parole più chiare dell' originale. Dallo avere Gesù ingiunto al cieco di recarsi alla piscina si deduce che questo doveva avere ancor conservato un residuo di vista; ma vuolsi osservare che Gesù gli indicò soltanto il luogo dove doveva *recarsi*, ὑπάγειν, lasciando a

1) Paulus, Comm. 4, pag. 472.
2) *Natürliche Geschichte*, 3, pag. 215.
3) V. Tholuck e Lücke su questo passo.

Digitized by Google

lui la cura di decidere il come vi andrebbe, se solo o condotto da una guida. Infine, il voler distinguere le parole così strettamente unite della frase: *Vi andò adunque, si bagnò, e ritornò vedendo* (v. 7 confr. 11), e farne una cura di bagni prolungata per più settimane, gli è precisamente come se si volesse tradurre il celebre motto di Cesare: *Veni, vidi, vici*, nel modo che segue: *Dopo il mio arrivo, ho operato delle ricognizioni per più giorni; ho dato, a convenienti intervalli di tempo, un certo numero di combattimenti, e, alla fine, sono rimasto vincitore.*

La spiegazione naturale ci lascia dunque anche qui nello imbarazzo, e noi abbiamo dinnanzi un cieco dalla nascita guarito miracolosamente da Gesù. Gli è naturale che i nostri dubbj precedenti contro la realtà delle guarigioni di ciechi, ritornino, e con forza maggiore in questo caso in cui si tratta d' una cecità congenitale: tanto più che motivi particolari eccitano i sospetti della critica. Nessuno dei tre primi Evangelisti parla di questa guarigione. Ora, se un giudizio qualunque ha presieduto alla formazione della tradizione apostolica ed alla scelta fatta dei miracoli da raccontarsi, questa scelta deve essersi diretta dietro due punti di vista: scegliere, in primo luogo, i miracoli maggiori a preferenza di quelli che sembravano meno considerevoli, secondariamente, scegliere quelli ai quali si collegavano spiegazioni edificanti, a preferenza di quelli cui queste spiegazioni mancavanoi Quanto alla prima ragione, è evidente che la guarigione di un cieco dalla nascita, essendo infinitamente più difficile di quella di qualunque altro cieco, doveva essere preferita; e se è proprio vero che Gesù abbia restituita la vista a un cieco-nato,non si comprende il perchè questo fatto non sia passato nella tradizione evangelica, e per conseguenza negli Evangelici scrittori. La considerazione della grandezza del miracolo potè senza dubio venire più d' una volta a contatto col. l'altra considerazione del carattere edificante de'discorsi che vi s collegano, di modo che un miracolo, meno notevole, ma più fruttuoso, in ragione dei colloqui che suscitò, potè essere preferito ad un miracolo di maggior rilievo, ma privo di quest' ultima condizione. Ma la guarigione del cieco-nato in Giovanni è accompagnata da colloqui, prima di Gesù cogli apostoli, poi dell'uomo guarito coi magistrati, e infine, di Gesù coll' uomo guarito. Or, traccia alcuna di conversazioni così notevoli non riscontrasi nelle guarigioni di ciechi riferite dai sinottici; e se la forma dialogica non affacevasi troppo alla narrazione dei tre primi Evangelici, questa storia racchiude però

Digitized by Google

sempre apoftemmi preziosi (v. 4, 5, 39); ond' essi avrebbero dovuto impadronirsi. Sarebbe quindi stato loro impossibile il non raccogliere — invece delle guarigioni meno notevoli e meno edificanti da essi riferite, — la guarigione del cieco-nato, se quest' ultima avesse esistito nella tradizione evangelica cui essi attinsero. Forse ella avria potuto rimanersi ignota alla tradizion generale, se si fosse operata in un luogo ed in circostanze poco favorevoli alla sua propagazione, per es., in un angolo remoto del paese e senza testimonj; ma lungi da ciò, Gesù la opera in Gerusalemme, in mezzo a' suoi apostoli; essa desta una estrema sensazione nella città, una irritazione estrema nei magistrati; se vera e reale adunque, essa doveva esser nota; e però non trovandola nella tradizione evangelica ordinaria, sorge il sospetto che vera e reale non sia.

Ma, ci si dice, ne è mallevadore l' apostolo Giovanni. Lo è egli veramente? Oltre il carattere incredibile della narrazione, la quale in conseguenza si potrebbe difficilmente attribuire ad un testimonio oculare, evvi un' altra ragione di dubitarne. Infatti, lo scrittore spiega il nome dello stagno di Siloam, Σιλωάμ, colla parola greca ἀπεσταλμένος, *inviato* (v. 7), per allusione sia a Gesù, inviato da Dio, sia più verosimilmente al cieco, inviato da Gesù verso lo stagno. La è ad ogni modo una spiegazione erronea, perchè un *inviato* in ebreo si dice: שָׁלוּחַ, mentre invece שִׁלֹחַ, secondo la spiegazione più verosimile, significa un getto d' acqua [1]). Ma l' Evangelista prescelse il primo significato perchè cercava un rapporto significativo tra il nome dello stagno e l' ingiunzione di Gesù che vi mandò il cieco; e pare egli siasi imaginato che, per una destinazione speciale avesse lo stagno ricevuto il nome dell' *inviato*, perciocchè un giorno il Messia, a manifestare la propria gloria, doveva inviarvi un cieco [2]). Certamente poteva un apostolo, solo che non lo si supponga come ispirato, dare una spiegazione grammaticalmente erronea, ed anche un Palestino colto poteva errare in etimologie di parole ebraiche come l' A. T. ci addita: ma un giuoco di parole di questa sorta sembra piuttosto opera di un uomo lontano, che di un testimonio oculare. Per un testimonio oculare, i miracoli cui aveva assistito e i discorsi che aveva appresi, significavano abbastanza: solo ad un uomo lontano poteva entrare in capo la minuziosità di trarre significato dai più piccoli accessorii.

1) Vedi Paulus e Lücke su questo passo.
2) Così Eutimio e Paulus, su questo passo.

Digitized by Google

Tholuck e Lücke s' irritano assai contro una allegoria simile, che al dir di quest' ultimo, tocca davvicino la follia; e però rifiutansi ad ammettere ch' essa sia di Giovanni e la considerano come una glossa altrui. Ma siccome tutti i documenti critici, tranne uno solo di importanza secondaria ci offrono questo passo, l' opinion di Lücke riducesi ad una allegazione arbitraria: e più non resta che, o edificarci con Olshausen, su questo punto, come proveniente da un apostolo [1]), o annoverarlo, coll'autore dei *Probabilia*, fra i caratteri che dimostrano non avere il quarto Evangelo una origine apostolica [2]).

Da qual motivo poi il redattore del quarto Evangelo (o la tradizione a cui egli attinse), non contento delle guarigioni di ciechi, riferite nei sinottici, potesse essere indotto a formare il racconto in questione, — risulta da quanto fu detto fin qui. Altri già osservarono che il quarto Evangelo racconta di Gesù miracoli in minor numero, ma tanto più rilevanti [3]). Così, mentre gli altri Evangelisti hanno dei semplici paralitici cui Gesù risana, il quarto Evangelo ne ha uno che era paralizzato da trentott' anni. Mentre nei primi Gesù risuscita individui morti immediatamente prima, nell' ultimo si richiama alla vita un uomo che giaceva da quattro giorni nella tomba e nel quale potevasi già supporre cominciata la putrefazione; e qui parimenti invece di semplici guarigioni di ciechi abbiamo la guarigione di un cieconato — ingrandimento del miracolo pienamente conforme alla tendenza apologetica e dogmatica di questo Evangelo. Nulla di più facile che il mostrar per qual via il redattore dell' Evangelo o la tradizione specialissima da lui seguita potesse giungere ai singoli particolari della narrazione. L' atto dello *sputare* πτύειν, era abituale nelle guarigioni magiche del mal d' occhi; il *loto*, μηλός, veniva da sè, come surrogato d'un unguento oftalmico ed era adoperato anco nei sortilegi [4]); l' ordine di bagnarsi nella piscina di Siloe, può essere stato suggerito dall' ingiunzione di Eliseo a Naaman, divenuto lebbroso, di bagnarsi sette volte nel Giordano. I colloquii riferentisi alla guarigione, per una parte derivano dalla tendenza del quarto Evangelo (già da Stow osservata) ad attestare ed autenticare per quanto è possibile la

[1]) *Bibl. Comm.*, 2, pag. 230, dove però egli riferisce l'ἀπισταλμένος al torrente spirituale che emana da Dio.

[2]) Pag. 93.

[3]) Köster, *Immanuel*, pag. 79; Bretschneider, *Probab.* pag. 122.

[4]) Wetstein, su questo passo.

Digitized by Google

cecità nativa e la guarigione dell' individuo — d' onde i ripetuti interrogatorj del cieco guarito e degli stessi suoi parenti; per altra parte quei colloquii si aggirano sulla interpretazione simbolica delle espressioni *cieco* e *veggente giorno* e *notte*, τυφλός, βλεπων, ἡμ'ρα; νὺξ, interpretazione che, senza essere estranea ai sinottici, appartiene più specialmente al circolo delle metafore famigliari a Giovanni.

§ 96.

Guarigione di paralitici.
Se Gesù abbia considerato certe malattie come una punizione.

Un particolare importante del racconto di Giovanni sulla guarigione del cieco-nato fu da noi omesso; non lo si potrebbe apprezzare giustamente se non a raffronto di un passo analogo della narrazione sinottica sulla guarigione di un paralitico, (Nat. 9, 1 e seg.: Marc. 2, 1 e seg.; Luc. 5, 17 e seg.), che ora prenderemo ad esaminare. Quivi infatti Gesù dichiara dapprima al malato: *ti siano rimessi i tuoi peccati*, ἀφέωνται σοι αἱ ἁμαρτίαι σου; poi, in prova ch' egli ha la facoltà di perdonare di tal guisa i peccati, lo guarisce. Non si può disconoscere in questo racconto il rapporto colla opinione degli Ebrei i quali opinavano che le sventure, ed in ispecie le malattie degli individui, fossero prove dei loro peccati: opinione che depositata co' suoi tratti principali nell' Antico Testamento (3 Mos. 26, 14 e seg.; 5 Mos. 28, 15 e seg.; 2 Paralip. 21, 15, 17 e seg.) fu enunciata nel modo più preciso dai Giudei posteriori [1]). Se dunque non ci restasse che questo racconto dei sinottici, noi saremmo costretti a credere aver Gesù condivisa su questo punto la opinione de' suoi contemporanei e compatrioti, perciocchè egli dimostra la sua facoltà di perdonare i peccati (causa della malattia) donde una prova del suo potere di guarir malattie (conseguenza del peccato). Ma, ci si dice, vi hanno altri passi in cui Gesù contradice direttamente questa idea ebraica, d' onde risulta che s' egli tenne al paralitico un tale linguaggio, fu solo per adattarsi alle opinioni dell'infermo e procurar di tal guisa la sua guarigione [2]).

[1]) Nedarim f. 41, 1 (in Schöttgen, 1, pag. 93), *Dixit R. Chija fil. Abba: nullus ægrotus a morbo suo sanatur donec ipsi omnia peccata remissa sint.*

[2]) Hase, L. J., p. 73. Fritzsche in Matt. p. 335.

Digitized by Google

Il passo principale che suolsi allegare in proposito è la introduzione della storia del cieco-nato già da noi esaminata (Joh. 9, 1-3). Quivi infatti gli apostoli, scorgendo per via quest'uomo, ad essi noto siccome cieco dalla nascita, interrogano Gesù s' egli sia cieco per effetto de' suoi peccati o dei peccati de' suoi genitori. Questo caso era particolarmente difficile per l' opinione ebraica sulla inflizione delle pene. Quando si tratta di mali che colpiscono un uomo soltanto nel corso di sua carriera, l' osservatore, inchinevole a considerare le cose da un certo punto di vista, troverà facilmente o per lo meno supporrà colpe qualsisiansi proprie di quell' uomo, siccome causa del male. Non così dei mali di nascita. Vero è che per l'antica opinione ebraica (2 Mos., 20, 5; 5 Mos., 5, 9; 2 Sam., 3, 29) forniva ad essi una spiegazione — essere cioè i peccati degli avi puniti nei discendenti. — Ma, siccome, per il diritto umano, la stessa legge mosaica voleva che ciascuno fosse responsabile soltanto delle proprie infrazioni (5 Mos., 24, 19: 2 Reg., 14, 6), e siccome, anche riguardo alla giustizia distributiva di Dio, i profeti presentivano una eguale norma (Jerem. 31, 30; Ezech. 18, 19 e seg.) la sagacità rabbinica imaginò per i mali di nascita un sotterfugio e disse che quegli uomini avevano già peccato nell'utero della madre loro [1]). La è questa senza dubio l'opinione che i discepoli avevan di mira quando fecero la loro domanda (v. 2). Gesù risponde loro essere quell' uomo venuto cieco al mondo non già per i peccati suoi nè per quelli dei suoi genitori, ma acciocchè la guarigione che egli, Gesù, stava per compiere nella sua qualità di Messia, manifestasse la potenza miracolosa di Dio. Questa risposta viene generalmente interpretata nel senso che Gesù abbia respinta interamente l'opinione essere in sostanza le malattie e gli altri mali pene inflitte per i peccati; — ma qui Gesù parla espressamente soltanto del caso che aveva sott'occhi, dicendo che quella infermità particolare aveva sua ragione non già in una trasgressione dello individuo, ma in viste superiori della Divinità: — e però non si sarebbe autorizzato a trovare in quelle espressioni un senso più generale e il rigetto completo della opinione ebraica, se non ravvicinandole ad altre

[1]) Sanhedr. f. 91, 2 e Berescit Rabba, f. 38, 1 (in Lightfoot, pag. 1050): *Antoninus interrogavit Rabbi* (*Judam*) *a quonam tempore incipit malus affectus prævalere in homine? an a tempore formationis ejus* (*in utero*), *an a tempore processionis ejus* (*ex utero*)? *Dixit ei Rabbi*: *a tempore formationis ejus.*

Digitized by Google

dichiarazioni aventi un senso più preciso. Ora siccome, giusta quanto si vide più sopra, abbiamo negli Evangelii sinottici un racconto che inteso semplicemente, racchiude una adesione di Gesù alla idea dominante, — sorge qui la questione se sia facile considerare la dichiarazione di Gesù nei sinottici come un adattamento alla credenza popolare, e la sua dichiarazione in Giovanni, come relativa al caso che gli stava dinanzi. Tale questione sarà decisa in favore dell' ultima alternativa da chiunque conosce le difficoltà dell' ipotesi dell' *adattamento* nella sua applicazione alle espressioni evangeliche di Gesù, e da chiunque vegga come nel passo in questione del quarto Evangelo, nulla dia alla risposta di Gesù un significato più generico del testuale.

Senza dubbio, secondo giusti principj di esegesi, un Evangelista non dev' essere spiegato immediatamente da un altro Evangelista: anzi nel nostro caso potrebbe benissimo darsi che mentre i sinottici attribuiscono a Gesù quella opinione contemporanea, l' autore, più illuminato, del quarto Evangelo gliela facesse rigettare. Ma che anche il quarto Evangelista abbia inteso restringere a questo solo caso speciale la repulsa di quella idea contemporanea da parte di Gesù, — risulta dal modo con cui egli altrove fa parlar Gesù stesso. Infatti le parole che Gesù rivolge sotto forma d' ammonizione all' uomo paralitico da 38 anni (Joh., 5), dopo averlo guarito: *Non peccar più, acciocchè più nulla non ti accada*, μηκέτι ἁμάρτανε, ἵνα μὴ χεῖρόν τί σοι γένηται (v. 14) significano nè più nè meno di quell' altre dette ad un malato che attende la guarigione: *Ti siano rimessi i tuoi peccati*, ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου. In ambo i casi la malattia è considerata come la punizione del peccato, e guarita nell' uno presentata come minaccia nell' altro. Tuttavia, qui pure gli interpreti che non amano trovare in Gesù una opinione da essi rigettata, sanno sottrarsi al senso naturale. Secondo essi, Gesù riconobbe essere il male particolare di quell' uomo una natural conseguenza di certi eccessi, e lo avvertì di non ricadervi, perchè ne poteva nascere una recidiva pericolosa [1]). Ma per la maniera di pensare del secolo di Gesù, l' idea di un naturale rapporto tra certi eccessi e certe malattie come conseguenze di quelli, era assai meno ovvia dell' idea di un rapporto positivo tra il peccato in generale e la malattia, come punizion del peccato. Bisognerebbe quindi, volendo attribuire alle parole di Gesù il primo significato, che questo vi fosse enunciato nel modo più preciso: ma invece non havvi

[1]) Paulus, *Comm.*, 4, pag. 264: Lücke, 2, pag. 22.

Digitized by Google

in tutto il racconto traccia alcuna di un qualche eccesso commesso da quell'uomo. Giacchè le parole di Gesù: *Più non peccare*, μηκέτι ἁμάρτανε, designano solamente il peccato in generale; e il supporre tra Gesù e l'infermo un colloquio in cui il primo avrebbe istrutto il secondo sulla connessione del suo male con un peccato particolare [1]), la è una finzione arbitraria affatto. Che interpretazione la è questa mai, che per isfuggire ad un risultato dommaticamente spiacevole, dà ad un passo (Joh. 9.) una generalità che quello non comporta: elude l'altro (Matt. 9) coll'ipotesi dell'adattamento, impone violentemente al terzo (Joh. 5) una idea moderna: — quando, purchè non si faccia dire al primo passo più che realmente non dica, non evvi alcun bisogno di toccare menomamente gli altri due nel loro significato immediato!

Ma ci si adduce ancora un altro passo, e questo dei sinottici, a dimostrar che Gesù levavasi, su questo punto, al disopra della opinione popolare. Gli si narrò un giorno, di certi Galilei, cui Pilato aveva fatto massacrare durante il sagrificio e d'altri che erano periti per la caduta di una torre (Luc. 13, 1 e seg.). Coloro che gli narrarono questo fatto, diedero (vuolsi credere) a divedere ch'essi riguardavano simili casi siccome punizioni divine della perversità speciale di quegli individui. Gesù rispose non doversi credere che quegli individui fossero stati di altri peggiori; che essi stessi che narravano il fatto, non valevano meglio e che, se non si convertissero, eguale rovina li attendeva. Noi però non riusciamo a scorgere in che modo codesta espressione di Gesù possa racchiudere una riprovazione dell'opinion popolare. Se Gesù voleva condannarla, dovea dire di queste due cosa l'una: Voi pure siete grandi peccatori, benchè quanto al corpo, non siate in egual guisa periti; oppure: Credete voi che quella gente sia perita a motivo della sua perversità? no! e ne avete in voi la prova, in voi, che malgrado la vostra perversità, non siete colpiti di morte. Ma, per contrario, la dichiarazione di Gesù quale è riferita in Luca non può significare altro che questo: La sventura che ha colpito quelle persone non prova punto la loro perversità speciale, a quel modo che l'immunità da simili casi, di cui voi avete goduto sinora, non prova punto che voi siate migliori di loro; lungi da ciò, punizioni eguali vi colpiranno tardi o tosto e manifesteranno la vostra eguale perversità: — ciò che confermerebbe invece di rovesciare, la

[1]) Così Tholuck, su questo passo.

Digitized by Google

legge di connessione tra il peccato ed i mali di ciascun individuo. Questa opinione sulle infermità e sui mali volgare fra gli Ebrei, è certamente in contradizione colla dottrina esoterica, mezzo essenica e mezzo ebionita, da noi riscontrata e nell'esordio del discorso del monte, e nella parabola dell' uomo ricco e altrove ancora — dottrina secondo la quale gli afflitti, i poveri, gli infermi sono piuttosto i giusti in questo secolo. Ma per una esegesi senza pregiudizii, ambedue le opinioni si manifestano positivamente nelle espressioni di Gesù, e la contradizione che troviamo fra l' una e l'altra, non ci autorizza nè a violentare il senso dell' una delle due categorie di espressioni, nè a contestarne l'autenticità; perchè ci è tolto di sapere in che modo Gesù possa aver conciliato nella propria mente qnelle due diverse opinioni sulle cose mondane, che a lui provenivano da due parti diverse della coltura ebraica di allora.

Venendo alla guarigione accennata in principio di questo capitolo, troviam nei sinottici avere Gesù addotto, ai messi di Giovan Battista in prova della propria potenza miracolosa, che gli *zoppi camminavano,* χωλοὶ περιπατοῦσιν (Matt. 11, 5); e altrove il popolo maravigliarsi allo scorgere fra gli altri infermi guariti, *camminare gli zoppi,* χωλοὺς περιπατοῦντας e *resi a sanità i monchi,* κυλλοὺς ὑγιεῖς (Matt. 15, 31). In luogo degli zoppi, si parla, più addietro di *paralitici,* παραλυτικοὶ (Matt. 4, 24): e il fatto sta nelle storie particolareggiate che noi abbiamo intorno a questa specie di infermi (p. es. in Matt. 9, 1 e seg.; e passi paralleli 8, 5 e seg. e passi paralleli), si parla non già di zoppi, ma di *paralitici.* L' infermo indicato in Giov. 5, 5, apparteneva senza dubbio agli *zoppi* di cui erasi fatta parola al v. 3. Nello stesso luogo è menzione d' infermi *le cui membra sono disseccate,* ξηραί, e Matteo (12, 9 e seg. e passi parall.) racconta egli pure la guarigione d' un uomo che aveva la mano secca, χεὶρ ξηρά. Ma siccome queste tre ultime guarigioni d' individui colpiti da infermità nelle membra ci ricorreranno in altri capitoli, qui ci rimane ad esaminare soltanto la guarigione del paralitico (Matt. 9, 1 e seg. e passi paralleli).

Siccome le definizioni che gli antichi medici danno della paralisia, παράλυσις, accennano bensì tutte ad una perdita della facoltà dei movimenti, ma senza dire se totale o parziale [1]), e siccome d' altra parte non può pretendersi dagli Evangelisti una rigorosa fedeltà al lin-

[1]) Vedasi in Wetstein, N. T., 1, pag. 284, e in Wahl, *Clavis,* a questo articolo.

Digitized by Google

guaggio medico, bisogna indagare, coll'aiuto delle descrizioni ch'essi stessi ci danno di simili infermi, che cosa essi intendano colla parola *paralitici*. Ora nel nostro passo vediamo che il paralitico dovette farsi portare sopra un *letto* κλίνη, e che lo averlo posto in grado di alzarsi e portare egli stesso il suo letto, fu riguardato come una meraviglia senza esempio; dal che possiamo concludere che vi era per lo meno impotenza dei piedi. Qui non si parla nè di dolori, nè di un carattere acuto della malattia; ma in un'altra storia (Matt. 8, 6) questo carattere acuto viene evidentemente supposto, giacchè il centurione dice del proprio famiglio: *Il mio famiglio giace in casa paralitico, fortemente tormentato*, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος. Quindi noi dovremmo intendere la parola *paralisia*, παράλυσις, negli Evangeli per una affezione dei membri che li colpisce d'impotenza, ma che è talvolta indolente, e talvolta gottosa e dolorosa [1]).

Nella descrizione del modo con cui il paralitico venne condotto a Gesù (Matt. 9, 1 e seg. a passi parall.) riscontrasi una gradazione sensibile fra i tre racconti. Matteo dice semplicemente che, ritornato Gesù a Cafarnao dopo una escursione sulla riva opposta del lago, gli fu condotto un paralitico disteso sul suo letto; Luca descrive per minuto come Gesù circondato da gran folla, e specialmente da farisei e dottori della legge, stesse insegnando ed operando guarigioni in una casa, e come i portatori del paralitico non potendo giungere sino a lui a motivo della moltitudine che ostruiva la porta, calassero l'infermo per il tetto. Se si pon mente alla struttura delle case orientali i cui tetti sono piatti e comunicano, per una apertura, col piano superiore [2]) e se si ricorda la frase rabbinica secondo cui *il cammino del tetto* è opposto al *cammino della porta* quale un cammino non meno ordinario per giungere al *piano superiore*, ὑπερῷον [3]) — non si potrà nella espressione, *calar per le tegole*, καθιέναι διὰ τῶν κεράμων, intendere altro se non che i portatori giunti sul tetto piatto della casa in cui trovavasi Gesù, sia per una scala che vi conducesse direttamente dalla via, sia per il tetto della casa vicina, calarono sino a Gesù, traverso l'apertura già esistente nella piattaforma, e a quanto sembra, coll'aiuto di corde, il malato col suo letto. Marco il quale concorda

[1]) Confr. Winer, *Realw.* a questo articolo, e Fritzsche, *in Matth.*, pag. 194.

[2]) Winer, l. c. all'art. *Dach* (tetto).

[3]) Lightfoot, pag. 601.

Digitized by Google

con Matteo nel trasportare la scena a Cafarnao e con Luca nel descrivere la grande moltitudine onde i portatori furono costretti a salir per il tetto, determinò il numero di questi a quattro, anzi, spingendosi più avanti di Luca e senza darsi pensiero della porta che già esisteva, narra che quelli scoperchiarono il tetto e calarono l'infermo per una apertura da essi stessi praticata.

Per qual verso ha potuto formarsi questa progressione? è dessa crescente o decrescente? Il racconto di Marco che occupa il gradino più alto della scala presenta tante difficoltà che ben difficilmente lo si potrà considerare come il più vicino al vero; e infatti non solo alcuni avversari domandarono in che modo si fosse potuto traforare il tetto senza offendere quelli che eran di sotto [1]), ma lo stesso Olshausen confessa che la distruzione della piattaforma, coperta di tegole, ha qualche cosa di stravagante [2]). Per isfuggire a tali difficoltà, vari interpreti suppongono che Gesù insegnasse all'aperto, sia nel cortile interno [3]) sia dinnanzi la casa [4]), e che i portatori rompessero solo una porzione del parapetto del tetto per calare più comodamente l'infermo. Ma, la dichiarazione di Luca *traverso le tegole*, δια τῶν κεράμων, non meno che le espressioni di Marco rendono questa interpretazione impossibile; poichè in quest'ultimo, nè στέγη può significare il parapetto del tetto, nè ἀποστεγάζω la rottura di tal parapetto, e ἐξορύττω non può significare altro che l'atto del praticare un foro. Se dunque il traforamento della piattaforma sussiste, esso diviene inverosimile, dal momento ch'era completamente inutile, essendovi in ogni tetto una porta. Si cercò evitar l'objezione col dire che i portatori si valsero, è vero, della porta che era nel tetto, ma che, trovata questa troppo augusta per il letto del malato, la ingrandirono rompendo le tegole in giro [5]). Ma ciò non toglie nulla ai pericoli di tale operazione, se le parole di Marco accennano ad una apertura praticata espressamente dai portatori, e non già semplicemente ingrandita.

Ma per quanto pericolosa e superflua fosse in realtà una simile operazione, si scorgerà facilmente il come Marco, occupato a svolgere il racconto di Luca, potesse immaginarla. Luca aveva detto essersi

[1]) Woolston, *Disc.* 4.

[2]) I, pag. 310 e seg.

[3]) Köster, *Immanuel*, pag. 166, Ann. 66.

[4]) Tale sembra l'opinione di Paulus, *L. J*, 1, a, pag. 238. Diversamente egli s'esprime nell'*Exeg. handb.* 1, 6. pag. 505.

[5]) Così Lightfoot, Kuinöt. Olshausen, su questo passo.

Digitized by Google

fatto discendere il malato in modo che fu deposto *dinnanzi a Gesù*, ἔμπροσθεν τοῦ Ἰησοῦ. Or come mai, domandò Marco fra sè, poterono i portatori, se Gesù non si trovava per caso sotto la porta del tetto, incontrare precisamente quel luogo, altrimenti che collo sfondare il tetto nel sito in cui essi sapevano trovarsi Gesù (ἀπιστέγασαν τὴν στέγην ὅπου ἦν)? [1]). Questo particolare poi fu tanto meglio accolto da Marco, in quanto esso poneva sotto una luce più viva quello zelo cui nessuna fatica sgomentava, zelo ispirato ai portatori dalla loro fiducia in Gesù. Ora gli è appunto da quest'ultimo interesse che sembra trarre origine la divergenza fra Luca e Matteo. In Matteo difatti, che racconta avere i portatori condotto a Gesù il paralitico per il cammino ordinario — sebbene senza dubio il trasporto del malato sul proprio tetto fosse a' suoi occhi sufficiente prova di loro fede — i caratteri tuttavia dai quali supponsi avere Gesù riconosciuto questa loro fede πίστις, sono posti in minor rilievo. Posto ora che il racconto venisse originariamente riferito quale trovasi nel primo Evangelo, potè sorgere facilmente il desiderio d'imaginare, per i portatori, qualche segno più notevole di loro fede; e siccome la scena aveva luogo fra un gran concorso di popolo, il segno a ciò più conveniente potè sembrare quel cammino insolito da essi preso per far giungere il malato sino a Gesù.

Tuttavia, neppure il racconto di Matteo si può ritenere come la relazione fedele di un fatto. Vero è che si cercò spiegare quel successo come naturale, e si disse che l'affezion del malato altro non era se non una debolezza di nervi, derivata per la maggior parte dalla imaginazion dell'infermo, il quale pensava che il suo male dovesse durare come punizione de' suoi peccati [2]): vero è che si addussero casi analoghi di pronta guarigione fisica di malattie paralitiche [3]), e si suppose una cura continuata [4]); ma la prima e l'ultima ipotesi sono assolutamente arbitrarie; e s'anco vi potesse essere alcun che di vero nelle pretese analogie, gli è però sempre, senza confronto, più probabile che simili storie di guarigioni di *zoppi*, χωλοῖς, e *paralitici*, παραλυτικοῖς, si venissero formando nella leggenda, come se fossero realmente accadute, in base alle aspettazioni messiache. Difatti nel passo già citato di Isaia (33, 6) promettevasi riguardo al tempo mes-

[1]) V. Fritzsche, in Marc. pag. 52.

[2]) Paulus, *Exeg. handb.* 1, b, pag. 498, 501.

[3]) Bengel, *Gnomon*. 1, pag. 245 ed. 2. — Paulus, anche qui, prende di nuovo una favola evidente di Livio, 2, 36 come storia esplicabile in via naturale.

[4]) Paulus. l. c., p. 501.

Digitized by Google

siaco, che *lo zoppo salterebbe come un cervo*, τότε ἁλεῖται ὡς ἔλαφος ὁ χωλός, — e nello stesso contesto, al vers. 3, il profeta gridava alle *ginocchia paralizzate*, γόνατα παραλελυμένα: *Fortificatevi*, ἰσχύσατε: — il che, insieme colle altre particolarità che vi si riferiscono, dovette più tardi interpretarsi in senso proprio ed aspettarsi dal Messia siccome opera miracolosa: perocchè Gesù, come già si vide, a dimostrare essere egli *colui che doveva venire*, ὁ ἐρχόμενος addusse fra l'altre prove, che gli *zoppi camminavano*, χωλοὶ περιπατοῦσιν.

§ 97.

Guarigioni involontarie.

Talfiata nelle loro informazioni generali sulla potenza risanatrice di Gesù, i sinottici riferiscono che malati d'ogni sorta cercarono solo di toccare Gesù o di afferrare il lembo della sua veste, per essere guariti, — guarigione che, difatti, risultò dal contatto (Matt. 14, 36; Marc. 3, 10; 6, 56; Luc. 6, 19). In questi casi adunque, Gesù avrebbe operato, non già come vedemmo sinora, dirigendo positivamente la sua azione sopra singoli infermi, ma bensì sopra masse intere, e senza poter prendere una cognizione particolare di ciascuno. La sua facoltà di guarire sembra qui inerente, non come altrove, alla sua volontà, ma al suo corpo e alle sue vesti; egli non distribuisce le forze per azione propria, ma involontariamente se le lascia strappare.

Di queste sorta di guarigioni miracolose ci fu conservato un esempio particolareggiato nella storia della donna che aveva un flusso di sangue; tutti e tre i sinottici la riproducono, e interpolandola in modo singolare nella storia della resurrezione della figlia di Jairo, narrano avesse Gesù guarita la donna mentre recavasi alla casa di quest'ultimo (Matt. 9, 20 e seg.; Marc. 5, 25 e seg.; Luc. 8, 43 e seg.). Se confrontiamo la narrazione nei diversi Evangelisti, potremmo questa volta essere tentati a riguardare quella di Luca siccome la primitiva, atteso che questa ci spiega forse il come le due storie suindicate venissero poste assieme. In quella guisa che i tre Evangelisti fissano a dodici anni la durata della malattia di questa donna, così Luca, in ciò seguito da Marco, fissa a dodici anni l'età della figlia di Jairo: analogia di numero che potrebbe benissimo aver ravvicinate, nella tradizione evangelica, le due storie. Questo motivo però è troppo isolato per produrre da solo una decisione, la quale non può risultare

Digitized by Google

che da un confronto completo dei tre racconti nei loro particolari. Matteo designa semplicemente l'inferma, come *donna che produce sangue da dodici anni*, γυνη αἱμορροοῦσα δώδεκα ἔτη, ed è probabile che una perdita così prolungata si manifestasse sotto forma di una eccessiva mestruazione. Luca, il preteso medico, non si mostra qui favorevole a'suoi confratelli, poichè aggiunge che questa donna aveva speso tutto il suo avere nei medici, senza che questi le avessero recato sollievo. Marco, più sfavorevole ancora, dice che i numerosi medici che l'avevano curata, l'avevano fatta patire assai, peggiorando il suo stato invece di migliorarlo. Nel momento che la donna se gli avvicina, Gesù ha intorno a sè, secondo Matteo, i suoi discepoli; secondo Marco e Luca una massa di popolo che si urta. Dopo avere i tre narratori riferito concordemente come la donna, non meno timida che fiduciosa, si avanzasse per di dietro e toccasse il lembo della veste di Gesù, Marco e Luca dicono ch'ella fu istantaneamente guarita, ma che Gesù, sentendo una forza uscire da sè, domandò chi lo avesse toccato. Gli apostoli meravigliati, gli chiedono in che modo, di mezzo alla folla che da tutte parti lo stringeva, egli abbia potuto distinguere un contatto isolato. Secondo Luca egli persiste nel suo dire; secondo Marco, gira dintorno lo sguardo per iscoprire chi l'abbia toccato. Allora, al dire di questi due Evangelisti, la donna s'avvicina tutta tremante, si getta alle ginocchia di Gesù e confessa ogni cosa: dietro che, egli le porge la tranquillante assicurazione esserle stata giovevole la fede avuta in lui. Matteo non ha questa lunga serie di circostanze: egli riferisce soltanto, che dopo il contatto, Gesù si guardò d'attorno, scorse la donna e le annunciò la guarigione che la sua fede le aveva meritata.

Questa divergenza è considerevole per modo, che non è meraviglia se Storr voglia ammettere due guarigioni diverse di donne affette di emorragia [1]). Ma se questo teologo fu a ciò viemaggiormente determinato dalle differenze ancora più considerevoli che si trovano nel racconto della risurrezione della figlia di Jairo, — racconto connesso alla storia della guarigione in discorso — tale connessione medesima impedisce assolutamente di concepire che Gesù abbia guarita due volte una donna inferma da dodici anni per flusso di sangue, ed ambedue le volte nel recarsi a risuscitare la figlia d'un capo giudaico,

[1]) *Uber den Zweck der evang. Geschichte und der Briefe Joh.*, pag. 551 e seg.

Digitized by Google

ἄρχων. Perciò la critica si è da lungo tempo decisa per l'unità del fatto che serve di base ai nostri due racconti, e in pari tempo ha data la preferenza a quello di Marco e di Luca, in ragione del carattere più drammatico che essi presentano [1]). Ma intanto per partir dal principio, l'aggiunta di Marco: *andando anzi di male in peggio*, ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα, non fa che rincarir la misura di Luca il quale dice: *nessuno aveva potuto guarirla*, οὐκ ἴσχυσεν ὑπ' οὐδενὸς θεραπευθῆναι e Luca, a sua volta, sembra aver completata, con una conclusione a lui propria, la frase da Matteo riprodotta senza addizione veruna, nella quale è detto che l'*emorragia durava da dodici anni*, αἱμορροοῦσα δώδεκα ἔτη. Se la donna, si pensò, era malata da tanto tempo, ella avrà consultato molti medici, e siccome, a confronto di questi che non le avevano recato verun sollievo, la potenza miracolosa di Gesù, di cui fu istantaneo l'effetto, appariva sotto una luce più brillante, queste addizioni andarono formandosi nella propagazione orale del racconto. Or non potrebbe darsi che delle altre divergenze fosse lo stesso? Se la donna, come narra Matteo, toccò Gesù per di dietro, segno è ch'ella desiderava, sperava rimanersi nascosta; e se Gesù la cercò subito cogli occhi, segno è ch'egli aveva sentito il di lei contatto. Questa speranza della donna era tanto più concepibile, e questa sensazione di Gesù tanto più meravigliosa quanto più egli era circondato e stretto dalla folla; e però il suo corteggio, che in Matteo è formato solamente da'suoi *discepoli*, μαθηταί, diviene, negli altri due, *una folla*, ὄχλοι, che lo *soffocava*, συνθλίβουσιν αὐτόν. Avendo detto Matteo che Gesù volse gli occhi intorno a sè, dopo il contatto, si potè credere in ciò racchiusa implicitamente la ipotesi ch'egli avesse sentito quel contatto in modo particolare; indi, la descrizione della scena in cui Gesù, sebbene stretto da ogni lato, pur s'accorse di quel contatto isolato, alla forza che gli sfuggiva: e le semplici espressioni di Matteo, *essendosi rivolto ed avendola veduta*, ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν αὐτήν, divennero un movimento interrogatorio di Gesù che cercò tra la folla colei che lo aveva toccato, movimento seguito dalla confessione della donna. Infine, si giudicò dal confronto con Matt. 14, 36 che la specialità di questa storia, anche secondo la forma datale dal primo Evangelista, sta in ciò che il solo contatto dell'abito di Gesù era bastato a guarire. Si cercò adunque più e più, a misura che la storia divulgavasi, di far seguire il risultato immediatamente dopo il contatto, e di lasciare Gesù, anche per qual-

[1]) Schulz, l. c., pag. 317; Olshausen, 1, pag. 315 e seg.

Digitized by Google

che tempo dopo la guarigione, nella incertezza intorno a colei che lo aveva toccato (circostanza questa che contraddice alla ordinaria supposizione d'una cognizione superiore in Gesù). Così, per ogni lato, il racconto del primo Evangelo appare siccome anteriore e più semplice, quello degli altri due, siccome una formazione nella leggenda posteriore e più adorna.

Quanto al fondo comune di questa narrazione, i teologi, così ortodossi che razionalisti, rifiutaronsi ultimamente ad ammettere che l'azione di Gesù sia stata involontaria. Egli è un far discendere di troppo, dicono concordemente Pacches ed Olshausen [1]), un far discendere di troppo l'azione di Gesù nel terreno della natura fisica: Gesù rassomiglia ad un magnetizzatore che per il contatto curativo di persone nervose, subisce una perdita della propria forza, come una batteria elettrica carica, cui un contatto basta a scaricare. Una simile idea del Cristo, dice Olshausen, ripugna alla coscienza cristiana, la quale sentesi invece costretta a raffigurarsi la pienezza di forze residenti in Gesù come assolutamente dominata dalla volontà di lui, e questa volontà diretta a sua volta dalla conoscenza dello stato morale delle persone da guarirsi. In conseguenza supponesi che Gesù avesse ben riconosciuta la donna, anche senza vederla e che, considerando potersi quella guadagnare anche spiritualmente a lui, con quel soccorso corporale, egli avesse scientemente diretto sovra di lei una corrente della sua forza risanatrice; ma che, per vincere la sua falsa vergogna e costringerla ad una confessione potente, egli avesse finto di non sapere da chi fosse stato toccato. La coscienza cristiana non essendo in simili casi null'altro che la progredita coltura religiosa dell'età nostra, la quale non vuol più accettare le idee antiche della Bibbia, la coscienza cristiana, io dico, deve tacere là dove si tratta non già di appropriarsi dogmaticamente idee bibliche, ma di discoprirle per via puramente esegetica. Il fatto è che dall'intervento di questa pretesa coscienza cristiana provengono per la maggior parte gli errori dell'esegesi; e, qui pure, per essa l'interprete di cui è parola, fu sviato dal senso evidente del testo. Infatti nei due racconti più particolareggiati di Luca e di Marco, la domanda di Gesù: *Chi mi ha toccato?* τίς ὁ ἁψάμενός μου; — domanda ripetuta in Luca, e avvalorata in Marco da uno sguardo inquisitore gittato intorno — ha un significato

[1]) *Exeg. handb.* 1, b, pag. 524 e seg.; *bibl. comm.* 1, pag. 318 e seg.; confr. Köster, *Immanuel*, pag. 201 e seg.

Digitized by Google

affatto serio, tanto più che scopo principale dei due Evangelisti è di porre in rilievo il carattere meraviglioso della potenza curativa di Gesù, dal quale potevasi ottenere una guarigione toccando solo con fede le sue vesti, senza essere conosciuto da lui e senza ch'egli avesse d'uopo di proferire una sola parola. D'altro lato poi, il racconto più breve di Matteo colle espressioni, *essendosi accostata di dietro lo toccò*, προσελθοῦσα ὀπισθεν ἥψατο, *e rivoltosi e vedutala*, ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν αὐτὴν indica non meno chiaramente che fu solo dopo essere stato toccato dalla donna che Gesù la riconobbe. — Se, pertanto, torna impossibile il dimostrare in Gesù una conoscenza della donna antecedente alla guarigione e una determinata volontà di recarle sollievo, più non rimarrebbe, per coloro che non vogliono ammettere una manifestazione involontaria della sua forza curativa, se non il supporre in lui una volontà di guarire costante e generale, alla quale bastava concorresse la fede del malato perchè ne venisse una guarigione reale. Ma non è certamente idea degli Evangelisti che, malgrado l'assenza di una direzione particolare della volontà di Gesù verso la guarigione di quella donna, ella avesse potuto ricuperare la sanità colla sola fede in lui e senza punto toccar la sua veste; lungi da ciò, nel loro modo di vedere, il contatto operato dalla inferma tien luogo di un atto particolare della volontà di Gesù; è questo contatto che invece della volontà produce una manifestazione della forza residente in Gesù; sicchè per questa via è impossibile evitare la materialità della idea degli Evangelisti.

Un passo di più deve fare la spiegazione razionalista, essa, che, trovando incredibile, non solo — come il naturalismo moderno — una emissione di forza sanatrice ad insaputa di Gesù, ma in generale ogni emissione di forza simile, pretende tuttavia che il racconto degli Evangelisti sia storicamente vero. Secondo essi, Gesù fu indotto a chiedere chi lo avesse toccato, unicamente per ciò che nello avanzarsi erasi sentito arrestare; lo attribuire poi quella sua domanda alla sensazione di *forza che usciva*; δύναμις ἐξελθοῦσα, la è una semplice conclusione dei due Evangelisti, l'uno dei quali, Marco, la pone come osservazione propria, e l'altro, Luca, è il solo che la incorpori nella domanda di Gesù. La guarigione della donna fu prodotta dalla sua fiducia esaltata per la quale il semplice contatto della veste di Gesù provocò un brivido in tutti i suoi nervi, e forse, conseguenza di questo, un subito restringimento dei vasi sanguigni dilatati; del resto in quel momento ella potè solo credersi guarita, ma non esserne certa; il male non

Digitized by Google

sarà scomparso completamente che a poco a poco e forse per effetto di medicamenti prescritti da Gesù [1]: fin qui i razionalisti: ma chi potrà imaginarsi che il contatto timido di una donna inferma, desiosa di rimanersi nascosta e cui la fede rendeva sicura della guarigione per il tocco più lieve, che tale contatto, diciamo, fosse valevole ad arrestare nel suo cammino Gesù, stretto d'ogni parte, al dire di Marco e di Luca, da una moltitudine di popolo? D'altronde quale veramente strana potenza della fiducia doveva esser questa, che, senza il concorso d'una forza reale partita da Gesù valse ad arrestare o solamente diminuire un flusso di sangue che durava da dodici anni? Finalmente se vuolsi che gli Evangelisti abbiano posta in bocca di Gesù una conclusione propria (l'emanazione cioè di una forza da lui) e abbiano descritta come subitanea una guarigion successiva, si perde insiem con queste particolarità la garanzia della verità storica di tutto il racconto; e allora perchè darsi la pena di cercarne una spiegazion naturale?

Di fatto, solo che si esamini più dappresso il racconto in questione e lo si confronti con aneddoti analoghi, non si potrebbe più rimanere in dubbio sul vero carattere di esso. Come in questo ed in altri luoghi citati più sopra si narra d'inferini risanati pel semplice contatto della veste di Gesù, così gli Atti degli Apostoli riferiscono che l'applicazione dei *fazzoletti*, σουδάρια e delle *lingerie* σιμικίνθια, di Paolo (19, 11 e seg.) e l'ombra stessa di Pietro projettata sur un individuo (5, 15) resero la sanità ad infermi d'ogni sorta; ed Evangelii apocrifici raccontano una quantità di guarigioni procurate dalle fascie del fanciullo Gesù e dall'acqua che serviva a lavarlo [2]. Quanto a quest'ultime storie ciascuno sa nel leggerle di trovarsi sul terreno della leggenda e della finzione; ma in che cosa mai queste guarigioni operate dalle fascie di Gesù si distinguono dalle guarigioni dovute ai fazzoletti di Paolo, se non che quelle provengono da un fanciullo, queste da un adulto? Certo, sè quest'ultima notizia non si trovasse in un libro canonico, ciascuno la riterrebbe per favolosa: eppure non deve già la credibilità dei racconti risultare dalla presupposta origine del libro che li contiene, bensì deve la opinione sul libro dipendere dalla qualità dei racconti. Ma nemmeno fra codeste guarigioni prodotte dai fazzoletti e quelle prodotte dal contatto del lembo dell'abito si trova alcuna dif-

1) Paulus, *Exeg. handb.* 1, b, pag. 524 e seg., 530; *L. J.* 1, a, pag. 244 e seg.; Venturini, 2, pag. 204 e seg., Köster, l. c.

2) Vedi l'*Evangelium infantiae arabicum* in Fabricius e Thilo.

Digitized by Google

ferenza essenziale. In ambo i casi si ha un contatto di oggetti i quali sono in rapporto puramente esterno coll'autore di miracoli; solo che questo rapporto è interrotto per i fazzoletti che vengono deposti, durevole per la veste indossata; ma e nell' uno e nell' altro caso sono pur sempre successi cui la stessa opinione ortodossa non può far derivare che dalla essenza spirituale di quegli uomini, e non può riguardare altrimenti che come atti della loro volontà formante una sola colla volontà divina, e manifestantesi per effetti ed emanazioni fisiche. A questo punto la questione sale dal punto di vista religioso e teologico a quello naturale e fisico, però che un uomo con tale virtù sanativa che risiede nel suo corpo e come atmosfera lo circonda, appartiene non più alla religione, bensì alla scienza naturale; ma la scienza naturale non è in grado di determinare con sicure analogie e con idee chiare guarigioni siffatte, le quali perciò, spinte dal terreno subjettivo, cadono sotto l'esame della psicologia. Or questa, fuor di dubio, tenendo calcolo della potenza, della immaginazione e della fede, troverà possibile che, anche senza una forza sanativa reale nel preteso autor di miracoli, sia bastata una eccessiva fiducia in questi da parte dell' infermo, a guarire malattie corporee intimamente connesse col sistema nervoso; ma se la psicologia vorrà cercare le prove storiche del suo asserto, la critica alla quale le è quivi forza il ricorrere, troverà ben presto che il maggior numero di simili guarigioni furono piuttosto inventate dalla fede altrui che non realmente operate dalla fede supposta di quelli che v'ebbero parte. Con tutto ciò, gli è vero, non sarebbe in sè stesso impossibile che, per la ferma fiducia in una virtù sanativa inerente persino agli abiti e ai fazzoletti di Gesù e degli apostoli, alcuni infermi risentissero al contatto di quelli un reale miglioramento; ma gli è, per lo meno, ugualmente probabile che simili fatti venissero narrati e creduti solamente più tardi, quando cioè, dopo la morte di quegli uomini, crebbe viemaggiormente la fama loro presso la comunità dei fedeli: — resta dunque a sapere quale delle due ipotesi sia da preferirsi riguardo al carattere di que' racconti. Nelle notizie generali degli Evangelii e degli Atti degli Apostoli, ove si narra di intere moltitudini guarite in quella guisa, un tale accumulamento di guarigioni è senza dubio tradizionale; ma la storia particolareggiata da noi, esaminata testè, ci rappresenta, nella donna che soffre per dodici anni interi una malattia ostinatissima e, per lo meno, risanabile solo con mezzi psicologici, nonchè nella guarigione procurata, anzichè dalla imaginazione del malato, da una forza rapita

Digitized by Google

fisicamente a Gesù, — un carattere mitico così spiccato, che dobbiamo negarle ogni base storica e riguardarla siccome leggenda in tutto il suo assieme.

D'onde questo ramo della leggenda miracolosa evangelica tragga, a differenza degli altri, le sue radici, non è difficile il riconoscere. La fede sensuale del popolo, incapace a concepire col pensiero le cose divine si sforza a trarle più e più nella sfera delle cose materiali. E perciò, secondo la opinione posteriormente surta, dovettero le stesse reliquie dell'ossa del sant' uomo operare miracoli, e dovette il corpo di Cristo rimaner presente nell'ostia trasmutata; e perciò ancora, giusta una credenza già per tempo formatasi, la virtù sanatrice degli uomini del Nuovo Testamento dovette trasfondersi nel loro corpo e nelle vesti loro. Quanto meno le menti comprendevano il significato delle parole di Gesù, e più tenacemente appigliavansi al significato e alle virtù del suo mantello; quanto più si allontanavano dalla libera potenza dello spirito di Paolo e più sicure confidavano nella virtù risanatrice dei suoi fazzoletti da naso!

§ 98.

Guarigioni in distanza.

Le guarigioni operate a distanza sono a parlar propriamente l'opposto di quelle guarigioni involontarie. Se quest' ultime si effettuano per un semplice contatto corporeo e senza un atto particolare della volontà, le prime invece si effettuano per questo semplice atto, senza contatto corporeo e perfino senza vicinanza nello spazio. Ma in pari tempo bisogna dire: Se la virtù sanativa era materiale così da scaricarsi involontariamente per il semplice contatto corporeo, ella non poteva essere così spirituale da venir trasportata, per effetto della sola volontà, a distanze considerevoli; o viceversa, se ella era così spirituale da esercitarsi anche senza la presenza corporea, non può essere stata così materiale da scaricarsi senza volontà. Ora, avendo revocato in dubio quest'attività puramente fisica di Gesù, ci resta libero il campo per quella spirituale, e la nostra opinione intorno alla medesima dipenderà puramente dallo esame dei racconti e delle cose in sè.

Qual prova di una simile virtù sanativa di Gesù operante a distanza, Matteo e Luca ci riferiscono la guarigione del servidore infermo di un capitano a Cafarnao; Giovanni quella del figliuolo malato

Digitized by Google

di un *Signore della Corte*, βασιλικός, risiedente egli pure in quella città (Matt. 8, 5 e seg.; Luc. 7, 1 e seg.; Joh. 4, 46 e seg.); oltre la guarigione narrata da Matteo (15, 22 e seg.) e da Marco (7, 25 e seg.) della figlia della donna cananea: quest' ultima però non presentando nella sua relazione sommaria alcun che di speciale, il nostro esame si limiterà soltanto alle prime due. È opinione ordinaria su questi due racconti che Matteo e Luca narrino un solo e medesimo fatto, Giovanni un fatto diverso. Il suo racconto infatti si distacca da quello degli altri due per le circostanze che seguono: 1.° Il luogo d'onde Gesù opera la guarigione è, secondo i sinottici, quello della residenza del malato, Cafarnao; secondo Giovanni, un luogo diverso, Cana. 2.° Il tempo in cui i sinottici pongono quest'aneddoto, cioè, immediatamente dopo il ritorno di Gesù dal monte ove aveva pronunciato il discorso è diverso da quello supposto in Giovanni, al ritorno, cioè, di Gesù dalla prima festa di Pasqua e dalla predicazione in Samaria. 3.° Il malato è, secondo i due sinottici, il servo; secondo Giovanni, il figlio del supplicante. 4.° Il supplicante stesso è, nel primo e nel terzo Evangelo, un *militare* (centurione ἑκατόνταρχος) nel quarto un *signore della corte*, βασιλικός; nel primo e nel terzo, un pagano, (Vedi v. 10 e seg. in Matt.) nell' ultimo, senza alcun dubio un giudeo. Secondo i sinottici egli viene lodato da Gesù quale modello della fede più umile e più profonda, giacchè persuaso che Gesù potesse guarire anche a distanza, lo impedì di recarsi sino a casa sua; secondo Giovanni invece, egli riguardava come necessaria alla guarigione la presenza di Gesù nella sua casa, motivo per cui Gesù biasimollo della sua debole fede, che aveva bisogno di *segni*, σημεῖα, e di *prodigi*, τέρατα [1])

Queste divergenze sono, fuori dubio, considerevoli abbastanza perchè, ad un certo punto di vista, si possa insistere sulla differenza del fatto che serve di base al racconto dei sinottici e a quello di Giovanni; solo, non si dovrebbe — se vuolsi da questo lato esaminare così da presso la cosa — chiudere gli occhi sulle divergenze che esistono eziandio fra i due sinottici. Già non concordano interamente nel designare la persona dell'infermo: Luca lo chiama un *servo prediletto* del centurione, δοῦλος ἔντιμος, Matteo, ὁπαῖς μου, che può significare egualmente un figlio e un servidore; e, siccome il centurione, nel vers. 9 dove parla del suo servo, impiega l'espressione δοῦλος, mentre la per-

[1]) Vedi le spiegazioni di Paulus, di Lücke, di Tholuck e d'Olshausen su questo passo.

Digitized by Google

sona guarita vien designata di nuovo, al vers. 13, come ὁ παις αὐτοῦ, è probabile che la parola παῖς debba qui prendersi nel significato di figlio. Quanto alla malattia, Matteo dice che quest' uomo era un *paralitico crudelmente tormentato*, παραλυτικὸς δεινῶς βασανιζόμενος: Luca non solamente tace di questa specie di malattia, ma dopo aver detto in modo affatto vago; *Era in cattivo stato*, κακῶς ἔχων, aggiunge: *Era sul punto di soccombere*, ἤμελλε τελευτᾶν: il che parve a molti indicare una infermità diversa dalla paralisia, la quale, di solito, non cagiona rapidamente la morte [1]).

Ma una differenza più considerevole ancora domina in tutto il racconto: tutto ciò che in Matteo viene fatto dal Centurione in persona si compie in Luca per l'intermediario di messaggeri. Così, da principio, invece di chiedere personalmente, come in Matteo la guarigione a Gesù, ei la domanda per mezzo degli *Anziani dei Giudei*, πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων; in secondo luogo, non è lui che impedisce a Gesù di entrare in casa sua, bensì egli incarica alcuni amici di distornarnelo.

A conciliare codesta divergenza, suòlsi invocare la regola: *Quod quis per alium facit* etc. [2]): colla quale, altro non vorrebbesi dire se non che, Matteo sapeva benissimo essere stata ogni cosa trattata fra il capitano e Gesù per mezzo d'intermediarj, ma che, per abbreviare, li aveva fatti parlare dirittamente l'uno con l'altro, valendosi della figura retorica più sopra allegata. Ma a questo punto, Storr objetta a ragione, che ben difficilmente uno storico farebbe un uso così costante di tale metonimia per tutto il corso d'un racconto: tanto più in questo caso, in cui la figura non traspare menomamente da sè stessa (come avverrebbe per esempio quando si attribuisce a un generale ciò che fanno i suoi soldati) e in cui il sapere se la persona abbia agito da sè o per intermediarj, non è circostanza indifferente per la cognizione del carattere di quella [3]). Vuolsi dunque lodare lo spirito di conseguenza per cui Storr, pure ammettendo, a motivo delle divergenze notevoli, che il racconto del 4.° Evangelo si riferisca ad un altro fatto da quello del 1.° e del 3.°, ammette del pari, per le divergenze ch'egli trova fra questi ultimi due, avere essi per base due fatti differenti. Se reca meraviglia che, in tre diverse

[1]) Schleiermacher, *Uber den Lukas*, pag. 92.

[2]) Augustin, *de consens. evang.* 1, 20; Paulus, *exeg. handb.*, 1, 6, pag. 709: Köster. Immanuel, pag. 13.

[3]) Uber den Zweck etc., pag. 351.

Digitized by Google

riprese, un caso di guarigions così completamente somigliante siasi ripetuto nello stesso luogo (giacchè anche secondo Giovanni il malato risiede e guarisce a Cafarnao), Storr dal suo canto si meraviglia come possa sembrare menomamente inverosimile il supporre che, nella città di Cafarnao a tre epoche diverse, due capitani e un signore della corte abbiano avuto quelli un servidore infermo, questo un figlio parimente infermo; che il secondo capitano (quello di Luca) avendo udito parlare della storia del primo, siasi egli pure diretto da Gesù e abbia cercato sorpassare in umiltà l'esempio dato dal suo collega; che parimente, il primo capitano (Matteo), avendo conosciuta la storia anteriore del signor della Corte (Giovanni) abbia voluto superare la debole fiducia mostrata da quest'ultimo, e che infine Gesù abbia guarito tutti e tre gli infermi nella medesima guisa. Ma esaminiamo in sè il fatto. Un impiegato superiore di Cafarnao sollecita da Gesù la guarigione di una persona a lui stretta per vincoli di sangue: Gesù, a distanza, esercita su questa persona un'azione tale che nel momento in cui egli pronuncia la parola risanatrice, il malato trovasi guarito nella propria casa: tutto ciò forma un assieme di circostanze così unico nella sua specie che riesce impossibile lo ammettere una triplice ripetizione, anzi presenterebbe difficoltà una ripetizione, puramente doppia: vuolsi quindi cercare se i tre racconti possano venir ricondotti ad un solo fatto primitivo.

Ora, non solo il racconto del 4.° Evangelo, nel quale si credono trovare le più generali differenze, è analogo, ne' suoi punti essenziali al racconto de' sinottici; ma in molte particolarità notevoli, l'uno e l'altro dei due narratori sinottici concorda con Giovanni più esattamente che coll'altro sinottico. Così, se la designazioue di παῖς data all'infermo in Matteo, può per lo meno conciliarsi con quella di Giovanni, υἱός, del pari che con quella di Luca, δοῦλος, Matteo e Giovanni concordano però definitivamente nel riferire entrambi che il funzionario di Cafarnao si diresse a Gesù in persona, e non, come dice Luca, per intermediarj. Al contrario il racconto di Giovanni accordasi con quello di Luca, contro Matteo, nella descrizione dello stato in cui trovavasi il paziente; nè l'uno nè l'altro parlano della paralisia, παραλυσις, di cui in Matteo è menzione, ma entrambi presentano il malato come vicino a morire: ἤμελλε τελευτᾶν (Luca): ἤμελλε ἀποθνησκειν (Giovanni): al che quest'ultimo aggiunge (V. 52) che la malattia era accompagnata da una febbre πυρετός. Nella descrizione del come Gesù operasse la cura al malato e del come si effettuasse la guarigione, Giovanni ci si pre-

Digitized by Google

senta di nuovo a lato di Matteo contro Luca: poichè mentre quest'ultimo non riferisce una dichiarazione espressa di Gesù sulla guarigione del servo gli altri due invece narrano, con assai concordanza, aver egli detto al funzionario: — secondo Matteo — *Va e ti sia fatto come hai creduto* ὑπαγε, καὶ ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι: — secondo Giovanni — *Va, tuo figlio vive*, πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ. Matteo termina il racconto colle parole: *e il suo servo fu guarito in quell'ora stessa;* καὶ ἰάθη ὁ παῖς αὐτοῦ ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ: Giovanni finisce il suo dicendo che il padre, informatosi in appresso, trovò difatti suo figlio aver ricuperata la sanità *in quell'ora medesima*, ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, in cui Gesù aveva pronunciate le parole riferite più sopra: e qui, ad ogni modo, il dire di Matteo concorda con quel di Giovanni più che con quello di Luca — il quale narra come i messaggeri ritornati, ritrovassero restituito in sanità il servidore infermo. In un altro punto di questa conclusione l'accordo di Giovanni con Matteo cessa per rivolgersi dalla parte di Luca. Giovanni e Luca, difatti, accennano ad una specie di messaggio che, parte sull'ultimo dalla casa del funzionario: secondo Luca, la è una quantità di amici del capitano che distornano Gesù dal darsi la pena di entrare; secondo Giovanni, sono servi, che trasportati dalla gioia, corrono incontro al loro padrone e gli recano la notizia della guarigione di suo figlio. Certo che quando tre racconti si legano l'un l'altro in tal modo, non basta il dichiararne due identici e differente il terzo; ma bisogna, o dichiararli tutti e tre separati, o confonderli in un solo, — come, dopo altri, venne fatto da Semler [1]) e come fu dichiarato, per lo meno, da Tholuk. Solo, questi commentatori cercano spiegare le divergenze dei tre racconti per modo che nessuno degli Evangelisti appaia aver detto il falso. Così: nel *signore della corte*, βασιλικὸς (Giovanni) si suppone un funzionario militare, del quale gli altri due Evangelisti designano più precisamente la posizione, chiamandolo *centurione* ἑκατόνταρχος. Quanto al punto essenziale — la condotta del supplicante — supponesi che i diversi narratori possano aver messo in rilievo fasi diverse dell'aneddoto: Giovanni soltanto, il principio, vale a dire i rimproveri di Gesù per la poca fede mostrata in sulle prime dal supplicante, e i sinottici soltanto la fine, vale a dire gli elogi dati da Gesù alla sua fede prontamente accresciutasi. Come poi siasi creduto conciliare, con viemaggiore facilità, la differenza essenziale fra i due racconti de'sinottici, — circa la domanda fatta per via immediata

[1]) V. in Lücke, 1, pag. 552.

Digitized by Google

o mediata — già si indicò più sopra. Ma tutti questi sforzi per conciliare all'amichevole le contradizioni de' tre racconti, son vani: resta sempre che i sinottici hanno fatto del supplicante un centurione, e il quarto evangelista, un signore della corte; che i primi gli hanno attribuito una fede vigorosa, il secondo una fede debole ancora; che secondo Giovanni e Matteo egli sarebbesi diretto immediatamente a Gesù, e secondo Luca, sarebbesi per modestia valso di intermediari.

Ora, chi è che narra la cosa in modo giusto, chi in modo erroneo? Se prendiamo a parte i due sinottici, vediamo che, ad eccezione di Dewette, i commentatori riconoscono ad una voce la superiorità del racconto di Luca. Già sulle prime si trova inverosimile che l'infermo sia stato, come dice Matteo, un paralitico; poichè, non essendo questa malattia pericolosa, ben difficilmente il modesto capitano avrebbe acclamata l'assistenza di Gesù al primo entrare di questi in città; quasi che una affezione dolorosissima, quale essa è descritta in Matteo, non rendesse desiderabile un soccorso il più pronto possibile, e quasichè fosse troppa esigenza il pregare Gesù di proferire la parola risanatrice prima ancor di recarsi alla sua dimora. Per lo contrario, si sarà tentati a rovesciare il rapporto da quei commentatori stabilito fra Matteo e Luca, ove si noti che il miracolo, e per conseguenza anche la malattia della persona miracolosamente guarita, lungi dallo scemare nella tradizione, dovette andar sempre crescendo, di modo che è più probabile che il paralitico tormentato crudelmente venisse trasformato, per progressione crescente in un infermo vicino a morire, μέλλων τελευτᾶν, che non questo in quello. Nel doppio messaggio in ispecie, di cui è parola in Luca, scorge Schleiermacher una circostanza che nessun narratore avrebbe potuto imaginare. Ma che diremo noi se questa circostanza appunto ci apparisse, per segni evidentissimi, dovuta alla imaginazione dello scrittore? Mentre in Matteo, offerendosi Gesù ad andare col capitano, questi cerca fermarlo col dire: *Signore, io non son degno che tu entri sotto il mio tetto,* Κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς, egli fa soggiungere, secondo Luca, da' suoi amici spediti in messaggio, queste parole: *ed è perciò che' io stesso non ho creduto conveniente di venirne a te,* διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σε ἐλθεῖν: parole che indicano assai chiaro da quale argomento sia stato suggerito quel messaggio. Se quest'uomo — si disse — si è da sè medesimo dichiarato indegno di accogliere Gesù sotto il suo tetto, non si sarà certamente riguardato degno neppure di venirsene a Gesù: progressione di umiltà che indica essere il racconto di Luca un rac-

Digitized by Google

conto di seconda mano. La prima suggestione di questo messaggio sembra, d'altronde, sia provenuta da un altro interesse: perocchè bisognava motivare con una raccomandazione preventiva di quel pagano, la buona volontà da Gesù dimostrata di entrare in sua casa. E infatti *gli anziani dei Giudei*, πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων, dopo aver narrato a Gesù il caso di malattia, soggiungono per prima cosa: *egli merita gli si renda questo servigio, perchè ama il nostro popolo* ecc., ὅτι ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξει τοῦτο· ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν κ.τ.λ. In simil guisa, negli *Atti degli Apostoli* (10, 22) i messaggeri di Cornelio per decidere Pietro a recarsi da lui, gli espongono esser quegli *un uomo giusto e temente Iddio e del quale tutti i Giudei rendono buona testimonianza*, ἀνὴρ δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν Θεὸν, μαρτυρούμενός τε ὑπὸ ὅλου τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων. Ma ciò che più chiaramente dimostra non poter il doppio messaggio appartenere al fatto primitivo si è ch'esso rende il racconto completamente scucito. In Matteo, tutto si concatena per bene; il capitano limitasi dapprima ad indicare a Gesù lo stato dell' infermo; poi, sia che egli lasci libero a Gesù di fare quello che vorrà, sia che Gesù lo prevenga coll'offrirsi a venir secolui, egli ricusa, nei termini già noti, l'onore che Gesù vuol fargli. Al contrario, chi mai può comprendere in Luca la condotta del capitano, il quale dopo aver fatto pregare Gesù dagli anziani a venire (ἐλθών) e guarire il suo servo, al giungere di Gesù si pente e si contenta a domandargli una parola che operi il miracolo? Si pretese che la prima domanda venisse dagli anziani e non dal capitano [1]). Ma questo spediente contradice ai termini precisi dell' Evangelista, il quale col dire: *inviò.... gli anziani.... per domandargli*, ἀπέστειλε.... πρεσβυτέρους,... ἐρωτῶν αὐτόν, esprime come la domanda provenisse dal capitano medesimo. D' altro lato si disse che colla parola *venendo* ἐλθών, il capitano intendesse semplicemente pregar Gesù a recarsi in prossimità della sua casa, e che, quando lo vide disposto ad entrare nella casa stessa, egli ricusasse questo onore. Ma tale idea è troppo assurda, perchè la si possa attribuire ad un uomo d'altronde giudizioso; e ancor meno si può, per la medesima ragione, supporre quest' uomo così mobile nelle sue determinazioni come lo rappresenta il testo di Luca. Tutte le difficoltà sarebbero state evitate se Luca avesse dapprima attribuito alla prima ambasciata — come Matteo al capitano in persona — soltanto la preghiera diretta ed indiretta della guarigione, e poi, sempre alla stessa prima ambasciata, il rifiuto mo-

1) Kuinöl, *in Matth.*, pag. 221 e seg.

Digitized by Google

desto dell'offerta di Gesù di recarsi alla casa del malato. Ma l'Evangelista credette dover motivare questa risoluzione da Gesù manifestata con una parola che gliela suggerisse; e siccome la tradizione gli aveva trasmesso un rifiuto di accettare quell'incomodo personale di Gesù, egli non si sentì in grado di attribuire alle stesse persone la domanda ed il rifiuto e fu costretto ad imaginare una seconda ambasciata: la contradizione era con ciò evitata soltanto in apparenza, perchè le due ambasciate provenivano da un solo e medesimo centurione. Forsanco, il capitano che non volle incomodare Gesù ad entrare in casa sua, fece risovvenire Luca del messo che dissuase Jairo dal dare a Gesù eguale incomodo. Poichè in quella guisa che il messaggiero dice a Jairo: *non importunare il maestro*: μὴ σκύλλε τὸν διδάσκαλον, (Luc. 8, 49), così qui dove eravi stato ugualmente un invito preventivo ad entrar nella casa, egli fa dire alla seconda ambasciata: *Signore, non darti disturbo*, κύριε, μὴ σκύλλου. Ma il motivo d'un simile contrordine esisteva solo per Jairo, nella casa del quale, dopo il primo invito, la situazion delle cose erasi mutato per la morte della figlia; non esisteva invece pel centurione il cui servo trovavasi ancora nel medesimo stato.

Ciò che precipuamente distolse gli interpreti moderni dallo identificare i tre racconti fu la tema di far comparire Giovanni come uno scrittore che non avesse ben compresa la scena, e che anzi ne avesse omesso il punto essenziale [1]); bisognerebbe loro, adunque, volendo tentare ad ogni costo una conciliazione, poter dimostrare che il racconto dell'Evangelo s'accosta più di tutti al fatto primitivo: supposizione che prenderemo tosto ad esame, considerando i racconti per sè stessi. Che nel quarto Evangelo il supplicante sia un *signore della corte*, βασιλικός, e non un *centurione*, ἑκατόνταρχος, come negli altri Evangeli, la è una circostanza indifferente e d'onde nulla si può concludere sia in favore dell'una che dell'altra parte. Lo stesso dicasi della divergenza concernente la posizione dell'infermo rispetto all'autore della domanda. Se però, circa quest'ultimo punto si chiedesse quale delle tre designazioni possa con maggiore probabilità aver dato origine alle altre, difficilmente si ammetterà che l'υἱός (*filius*) di Giovanni sia divenuto, per progressione decrescente, dapprima, in modo indeciso, un παῖς (*puer*), poi un δοῦλος (*servus*); ed anco la progressione inversa e crescente è qui meno verosimile che non il termine medio, che cioè, la parola indeterminata, παῖς del primo Evangelo, si convertisse, per due diverse

[1]) Tholuck, su questo passo; Hase, § 68, anno 2.

Digitized by Google

direzioni, in uno schiavo in Luca, in un figlio in Giovanni. La designazione dello stato dell'infermo, è, come venne da noi già notato, così in Giovanni che in Luca, una addizione di rinforzo a quella di Matteo, ed è per conseguenza posteriore. La differenza relativa alla località, dall'attuale punto di vista della critica comparativa è giudicata fuor di dubio in questo modo: che nella tradizione a cui attinsero i sinottici il luogo in cui Gesù operò il miracolo si confuse con quello in cui giaceva l'infermo; che il nome di Cana men noto fu assorbito da quello più celebre di Cafarnao; ma che Giovanni, il quale era stato il testimonio oculare, conservò una nozione più esatta dei luoghi. Ma ciò non può sussistere se non per la supposizione anticipata che il quarto Evangelista sia stato testimonio oculare: se invece, come devesi, si ricerca unicamente nella natura dei racconti un motivo di decisione, si giunge a tutt'altro risultato. Trattasi qui di una guarigione a distanza, nella quale la grandezza del miracolo sta in ragione diretta del maggiore intervallo fra il guarito e l'autore della guarigione. Ora, la tradizione orale, nel propagare il racconto, avrà essa inclinato a diminuir la distanza e per conseguenza il miracolo? si avrà a ritenere per racconto originale quello di Giovanni, giusta il quale la guarigione fu operata da un luogo d'onde l'ufficiale della corte impiegò un giorno a ritornarsene presso il malato? e per racconto trasformato dalla tradizione quello de'sinottici, che riferiscono come Gesù si trovasse nella città medesima ov'era il servidore infermo? Solo la proposizione inversa è conforme allo spirito della leggenda, e qui ancora il racconto di Giovanni reca le traccie di un racconto di seconda mano. Dove in ispecie appare il carattere della finzione è nella puntualità colla quale, nel quarto Evangelo, l'ora della guarigione vien determinata. Le semplici parole di Matteo che si trovano di solito alla fine dei racconti di guarigioni, *ei fu guarito all'ora stessa*, ἰάθη ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ, sono diventate in una domanda del padre che s'informa dell'ora in *cui avvenne miglioramento*, ὥρα, ἐν ᾗ κομψότερον ἔσχε, risposta dei servi che dicono *averlo la febbre abbandonato la vigilia, all'ora settima.* ὅτι χθὲς, ὥραν ἑβδόμην, ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός, e infine una constatazione che il malato fu realmente guarito *nell'ora in cui Gesù aveva detto: Tuo figlio vive*, ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐν ᾗ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὁ υἱός σου ζῇ: — esattezza inquieta, lavoro di calcolo, che anzichè additare il vero e primitivo andamento della cosa, tradiscono lo sforzo del narratore che vuol certificare il miracolo. Ponendo l'*ufficiale della corte*, βασιλικός, a immediato e personale contatto con Gesù l'autore del 4.° Evangelo ha conservato,

Digitized by Google

più di quello del terzo, la semplicità originale del racconto, — quantunque, come già si ebbe a notare, egli ci presenti ne'servi che muovono incontro a Gesù alcun che di analogo alla seconda ambasciata di Luca. Ma quanto alla differenza principale che riguarda il carattere del supplicante si potrebbe, usando della nostra regola, dare la preferenza a Giovanni sui due altri narratori: poichè se è carattere della leggenda la tendenza ad ingrandire, ad abbellire, ben potria dirsi che il supplicante, il quale, secondo Giovanni, è debole di fede anzichè no, sia divenuto un modello di fede nei sinottici. Ma la leggenda, ovvero un narratore il quale lavorò di poesia, non tende ad abbellire i racconti se non in quanto si riferiscano allo scopo principale che negli Evangeli è la glorificazione a Gesù; e sotto questo riguardo l'abbellimento ci apparirà per due rapporti dal lato del quarto Evangelo. In primo luogo importando sopratutto di porre in luce la superiorità di Gesù col contrasto di coloro che avevano che fare con lui, potè l'evangelista aver l'interesse a rappresentare il supplicante piuttosto debole che forte di fede: la risposta però ch'egli pone in bocca a Gesù: *Se voi non vedete seguire prodigi, non crederete dunque!* ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε, ha preso un carattere troppo aspro onde gli interpreti si trovarono per la maggior parte imbarazzati. In secondo luogo poteva sembrare disdicevole che Gesù, dopo aver risoluto d'entrare nella casa dell'infermo se ne lasciasse distorre in seguito, e sembrasse così obbedire ad una estranea influenza; poteva parer più conveniente il presentare in Gesù la guarigione a distanza come per il suo primitivo disegno, e non già come effetto della suggestione altrui; che se, come riferiva la tradizione, il supplicante aveva soggiunto altre parole, dovevano esse prendere una direzione opposta a quella che hanno nei sinottici, vale a dire, invitar Gesù ad entrare nella casa.

Se ora si muove domanda intorno alla possibilità di questo avvenimento ed alla sua esecuzione, la spiegazione naturale crede potersi più facilmente appoggiare sovra il racconto del quarto Evangelo. Qui, si osserva, Gesù non dice nulla che indichi voler egli procurare la guarigione dell'infermo, egli assicura soltanto al padre che la vita di suo figlio è fuor di pericolo (ὁ υἱός σου ζῇ) e il padre, pur trovando che il miglioramento dello stato di suo figlio ha coinciso coll'ora in cui egli aveva parlato a Gesù, non conclude però neppur egli che Gesù abbia operato a distanza la guarigione. Questa storia altro non prova se non che Gesù coll'aiuto di cognizioni profonde nella semiotica, era capace, venendogli descritto lo stato d'un infermo, di dare un giusto

Digitized by Google

pronostico sullo stato della malattia. Se l'evangelista non ha riferita questa descrizione, non ne segue però che Gesù non se la sia fatta dare; questa prova di sapere è chiamata un segno, σημεῖον (v. 54), essendo essa indizio di una abilità di Gesù non peranco accennata da Giovanni — il talento cioè di predire la guarigione di un uomo pericolosamente infermo [1]). Ma, astrazion fatta da questa falsa interpretazione della parola *segno*, σημεῖον, e da quella introduzione di contrabbando d'un dialogo di cui non è nel testo menzione, questo modo di considerare la cosa pone il carattere e persino il discernimento di Gesù sotto la luce più dubia. Giacchè, se noi riguarderemmo come imprudente il medico che dopo avere in persona esaminato un febbricitante che poco prima credevasi moribondo ne guarentisse la guarigione e avventurasse con ciò la propria fama, con quanta maggior ragione non dovrebbesi dire avere Gesù agito temerariamente se, dietro una semplice descrizione fattagli da uno che non era medico, egli avesse assicurato che il malato non correva pericolo alcuno! Noi non possiamo ammettere in lui una simile condotta, non già perchè contraria alle idee ortodosse, ma perchè in contradizione aperta col suo modo di procedere altrove e colla impressione che il suo carattere lasciò poi nei contemporanei. Se dunque Gesù non fece che predire la guarigione del febbricitante senza effettuarla, egli dovette venirne assicurato in modo più positivo che per via di semplici congetture naturali, dovette averne cognizione per via sopranaturale. E in questo senso appunto cercò spiegare il racconto uno de' più recenti interpreti di Giovanni. Egli pone la questione — se trattisi qui di un miracolo della scienza o della potenza — e siccome da un lato non si fa cenno alcuno dell'azione immediata della parola di Gesù, dall'altro, il quarto Evangelo compiacesi particolarmente a porre in luce la sapienza superiore di Gesù — egli opina aver Gesù semplicemente saputo per mezzo della propria essenza superiore, che, in quel momento la natura trionfava della malattia [2]). Ma la importanza annessa nel quarto Evangelo all'alta sapienza di Gesù, non prova nulla costì, perocchè Giovanni chiami di sovente l'attenzione sulla potenza superiore di lui. Inoltre quando si tratta della sapienza sopranaturale di Gesù, la cosa vien di solito indicata chiaramente (vedi, 1, 49; 2, 25; 6, 64); e Gio-

[1]) Paulus, *Comm.*, 1. pag. 253 e seg; Venturini, 2, pag. 140 e seg.; Confr. Hase, § 68.

[2]) Lücke, 1, pag. 550 e seg.

Digitized by Google

vanni, se avesse inteso parlare d' una conoscenza sopranaturale della guarigione del malato di già effettuatasi, avrebbe fatto tenere a Gesù un linguaggio simile a quello che tenne a Natanaele: per esempio, Gesù avrebbe detto al padre ch'egli vedeva suo figlio nel suo letto e in uno stato migliore di già. Nè solamente non si fa quí cenno di sapienza superiore, ma viene anco indicata con bastante chiarezza una azione miracolosa. Infatti, quando si narra la guarigione istantanea d' un uomo *vicino a morire*, μέλλων ἀποθνήσκειν, è naturale si voglia anzitutto sapere la causa che produsse quel mutamento inatteso; e quando in un racconto che altrove fa menzione di miracoli operati dalla parola del proprio eroe, si narra aver questi assicurato che il malato viveva, — solo un desiderio erroneo di scemare il meraviglioso potrebbe far disconoscere che fu intenzione del narratore attribuire la causa del mutamento favorevole alla presente parola.

Nel racconto de' sinottici, non si può cavarsela con un semplice pronostico, perchè il padre vi domanda espressamente una azione risanatrice (Matt. v. 8) e Gesù accede alla preghiera di lui (v. 13). La qual cosa, in un coll'allontanamento che rendeva impossibile ogni azione fisica e psicologica di Gesù sul malato, sembrava troncare ogni via alla spiegazion naturale, se una particolarità del racconto non avesse presentato una inattesa risorsa: ed è questo il confronto stabilito dal centurione fra sè medesimo e Gesù. Egli, non ha che a proferire una parola per veder gli ordini eseguiti da suoi soldati e da suoi servi, in quella guisa che a Gesù basterebbe una parola per restituire la salute al suo servo infermo. Si torturò questo confronto in modo da trovarvi sia dal lato del centurione che dal lato di Luca l'inframmission di persone: laonde il centurione avrebbe solo inteso far presente a Gesù ch' egli non aveva che a dire una parola ad uno de'suoi apostoli perchè questi lo accompagnasse e risanasse il suo servo: come infatti sarebbe avvenuto [1]). Ma, essendo questa la prima volta che Gesù avrebbe fatto operar guarigioni da'suoi apostoli e la sola volta ch' ei li avrebbe direttamente incaricati di una guarigione determinata, come mai questa circostanza speciale poteva tacitamente supporsi nel racconto di Luca, di solito così particolareggiato? Perchè mai questo scrittore, che non è punto avaro di amplificazioni nel resto del discorso dei messaggieri, risparmia qui un pajo di parole che

[1]) Paulus, *Exeg. handb.* 1, b, pag. 710 e seg.; *Natürliche Geschicte*, 2, pag. 285 e seg.

Digitized by Google

avrebbero spiegato tutto, ed alla frase: *di' una parola*, εἰπὲ λόγῳ non ha aggiunto *a uno de' tuoi discepoli*, o qualche cosa di simile? Ma sopratutto, alla fine della narrazione, ove si enuncia il risultato, la spiegazione naturale cade nel peggior imbarazzo così per il silenzio dei narratori che per una particolarità positiva di cui in Luca è menzione. Luca infatti termina dicendo che gli amici del centurione, ritornati a casa sua, trovarono il servo già guarito; ora, se vuolsi che Gesù lo guarisse coll'inviare insieme co' messi uno o più de' suoi apostoli, il malato non poteva cominciare a ristabilirsi che dal momento in cui e messi ed apostoli entrarono: ma non potevano già questi trovarlo ristabilito al loro arrivo. Veramente Paulus suppone che i messi siansi fermati ancor qualche tempo ad ascoltare i discorsi di Gesù, onde gli apostoli sarebbero giunti prima di loro; ma egli s' astiene dallo spiegare il come siansi i messi senza bisogno fermati e come l'Evangelista abbia taciuto non solo della mission degli Apostoli ma anco del ritardo dei messi. Ora, se abbandonata quest' ipotesi, si cerca, dal lato di Gesù il corrispondente ai soldati del centurione, sia ne' demoni autori della malattia [1]), sia negli angioli ministranti a Gesù [2]), sia semplicemente nella parola e nella virtù risanatrice di Gesù medesimo [3]), ci resterà in tutti i casi una azione miracolosa a distanza.

Siffatto modo di operare di Gesù offre per confessione degli stessi interpreti, che di solito non temono il maraviglioso, questa difficoltà speciale, che, mancando la personale presenza di Gesù e la influenza salutare di essa sull' infermo, è tolta ogni possibilità di concepire questa guarigione per mezzo di una analogia desunta dalla natura [4]). Vero è che, secondo Olshausen, questa azione a distanza ha pur essa le sue analogie nel magnetismo animale [5]): nè io voglio contestare assolutamente questo asserto: ma solo richiamerò l' attenzione sui limiti che, per quanto io mi sappia, circoscrivono sempre questo fenomeno nel campo del magnetismo. Giusta le esperienze conosciute finora l'azione a distanza non può esercitarsi sulla persona in istato di sonnambulismo se non dal magnetizzatore o da un altro individuo che sia

[1]) Così già si disse nelle *Omelie Clementine*. 9, 21, e così ripete Fritzsche, *in Matth.*, 313.

[2]) Wetstein, *N. T.* 1, pag. 349. Confr. Olshausen, 1, pag. 249.

[3]) Köster, *Immanuel*, pag. 195 Anm.

[4]) Lücke, 1, pag. 550.

[5]) *Bibl. Comm.*, 1, pag. 264.

Digitized by Google

in rapporto magnetico col sonnambulo; laonde, l'azione a distanza ha dovuto sempre essere preceduta da un contatto immediato — e dai nostri racconti nulla di questo risulta aver avuto luogo tra Gesù e l'infermo; ovvero, una simile facoltà non è posseduta che dai sonnambuli stessi, o da altre persone, dal sistema nervoso sconvolto, — cosa questa che non può in verun modo applicarsi a Gesù. Una simile guarigione di persone lontane, quale è attribuita a Gesù nei racconti Evangelici, oltrepassa adunque d'assai i limiti estremi dell'azione naturale del magnetismo e d'altri fenomeni analoghi; ond'è che quei racconti, in quanto pretendono ad un valore storico, fanno di Gesù un essere sopranaturale. Ma prima di raffigurarmi un tal essere siccome reale, ben merita la pena, dal punto di vista critico a cui ci siam posti, di indagare se il racconto in questione non abbia potuto formarsi da sè anche senza fondamento storico di sorta: tanto più che le diverse forme da esso ricevute nei tre Evangeli già indubiamente accennano trovarsi in esso elementi di leggenda. E qui anzi tutto non si dura fatica a comprendere come la guarigione meravigliosa che Gesù operava toccando l'infermo, di cui abbiamo esempio nel lebbroso (Matt. 8, 3) e nei ciechi (Matt. 9, 29) potesse, per una progressione crescente che presentavasi spontanea, tramutarsi in una guarigione di persone presenti per effetto della semplice parola, — esempio il lebbroso (Luc. 16, 14) ed altri infermi —; e da questa infine tramutarsi in una guarigione, operata sempre per solo mezzo della parola, anche sovra persone lontane. L'antico Testamento presentava già esempio di questo genere di miracolo. Il generale sirio Naaman (2 Reg. 5, 9 e seg.) si presenta innanzi la dimora del profeta Eliseo per essere guarito dalla lebbra; questi non esce a trovarlo, ma si limita a mandargli un messaggiero prescrivendogli di bagnarsi sette volte nel Giordano. Tale condotta scontenta il sirio per modo, che, senza por mente alla ingiunzione del Profeta, vuol ritornarsene; e dichiara aver egli sperato che il profeta se gli accostasse e imponesse, invocando il nome di Dio, la mano sulla parte inferma; ma or, che il profeta, senza nulla operar su di lui, lo manda al Giordano, si perde d'animo e ci cruccia; perocchè se non bisognava che acqua, egli poteva averne, più comodamente che qui, a casa sua. Come si scorge da questo passo dell'antico Testamento, la guarigione ordinaria che attendevasi da un profeta era quella da lui personalmente operata per un contatto corporeo; ma non egualmente si supponeva ch'egli potesse guarire a distanza e senza contatto. E pure fu in quest'ulti-

Digitized by Google

ma guisa che Eliseo operò la guarigione del generale lebbroso; perocchè l'abluzione non avesse qui importanza per il malato, più che non l'ebbe in Giov. cap. 9. La guarigione fu solo il risultato della potenza miracolosa del profeta, che stimò bene unirne l'efficacia a quell'atto esterno, e che col guarire a distanza, volle mostrarsi dotato di doni particolari. Ora, poteva egli darsi che su questo punto, come sugli altri, il Messia si rimanesse in addietro di lui? Scorgesi adunque che il racconto del Nuovo Testamento da noi esaminato è il necessario contrapposto di quel racconto dell'Antico. In quella guisa che nell'antico Testamento, il malato non vuol credere alla possibilità della propria guarigione se il profeta non esce dalla sua casa per accostarsi a lui; così qui, secondo una delle versioni, colui che prega per il malato, dubita della possibilità della cura, se Gesù non entra nella casa; secondo l'altra versione invece, egli è, anche senza di questo, persuaso della forza risanatrice di Gesù; e in ambedue le versioni Gesù — del pari che il profeta nell'antico Testamento — riesce a compiere quel miracolo di singolare difficoltà.

§ 99.

Guarigioni ne' giorni di Sabbato.

Gesù, al dire degli Evangeli, suscitò grave scandalo operando non di rado i suoi miracoli di guarigione in giorno di Sabbato. Un esempio di simile fatto è comune ai tre sinottici, due sono propri di Luca e due di Giovanni.

Nel racconto comune ai tre primi Evangelisti sono riuniti due casi di pretesa profanazione del Sabbato: la raccolta di spiche, fatta dagli apostoli (Matt. 12, 1 e parall.) e la guarigione dell'uomo che avea la man secca, operata da Gesù (v. 9 e seg. e passi parall.). Dopo aver narrato ciò ch'era avvenuto nell'aperta campagna riguardo alla raccolta delle spiche, i due primi Evangelisti continuavano come se Gesù, immediatamente dopo quella scena si fosse recato nella sinagoga dello stesso luogo che non è indicato precisamente, e quivi, per la guarigione dell'uomo dalla mano secca, avesse avuto una nuova controversia sulla santificazione del Sabbato. Ma evidentemente queste due storie non furono in origine ravvicinate se non per la somiglianza dell'oggetto a cui si riferiscono, onde vuolsi dar lode a Luca d'aver

Digitized by Google

rotto espressamente ogni nesso cronologico fra i due, aggiungendo la parola: *in un altro Sabbato:* ἐν ἑτέρᾳ σαββάτῳ [1]). Non è qui d'uopo diffondersi ad esaminare quale degli Evangelisti abbia più fedelmente conservato il racconto primitivo: basti una sola osservazione: se la domanda che Matteo pone in bocca de' Farisei — se cioè sia permesso guarire in giorno di Sabbato — è sembrata a teologi come un brano di dialogo artificiato [2]), questo rimprovero cade per egual titolo sulla eguale domanda che i due Evangelisti intermediarj attribuiscono a Gesù, nonchè sui particolari drammatici della loro tanto lodata descrizione [3]) in cui rappresentano Gesù che fa inoltrare il malato nel mezzo del recinto e poi gira uno sguardo minaccioso intorno a sè.

Il male dell'infermo — dicono d'accordo i sinottici — era una *mano secca,* χεὶρ ξηρὰ *od essiccata,* ἐξηραμμένη. Per quanto vaga sia tale designazione, la spiegazione naturale va però troppo in fretta nello intendere per quelle parole sia — con Paulus — una mano semplicemente offesa dall'arsura [4]) — sia, con Venturini una mano slogata [5]). Se per precisare il significato del termine adoperato nel Nuovo Testamento, noi ci riferiamo all'antico, troviamo (1 Reg. 13, 4) una mano *disseccatasi,* ἐξηράνθη nell'atto dell' estensione, resa incapace ad essere ritirata, — dimodochè vuolsi qui intendere una paralisia, una rigidezza della mano e insieme una essiccazione e un dimagramento del membro, come si scorge dal confronto della espressione *essiccarsi* ξηραίνεσθαι, applicata ad un epilettico (Marc. 9, 18) [6]). Quelli che pretendono aver Gesù guarito questa ed altre affezioni con mezzi naturali trovano un argomento specioso assai nel racconto che qui esaminiamo. Nel giorno di sabbato, essi dicono, erano proibite soltanto quelle cure che esigessero una occupazione qualunque: laonde, se i farisei opinavano, che Gesù avesse trasgredito con una cura le leggi del sabbato, segno è ch'essi sapevano ch'egli soleva guarire non già con semplici parole, ma con medicamenti ed operazioni chirurgiche [7]). Vuolsi però notare, come soggiunge altrove lo stesso Paulus, che in

1) Schleiermacher, *Uber den Lukas,* pag. 80.
2) Schneckenburger, *Uber den Ursprung,* u. s. f., pag. 50.
3) Schleiermacher, l. c.
4) *Exeg. handb.,* 2, pag. 45 e seg.
5) *Natürliche Geschichte,* 2, pag. 421.
6) Winer, *Bibl. Realwoerterbuch,* 1, pag. 796.
7) Paulus, l. c., pag. 50, 54, Koster, *Immanuel,* pag. 185 e seg.

Digitized by Google

giorno di sabbato era proibito persino il guarire per mezzo di scongiuri d'altronde leciti [1]); vuolsi notare che fra le scuole di Lillel e di Schammai si dibatteva la questione se fosse lecito anche il solo consolare i malati in giorno di sabbato [2]); vuolsi notare infine che, secondo l'osservazione stessa di Paulus, gli antichi rabbini erano, in punto al sabbato, più rigorosi di quelli d'onde provengono gli scritti che noi possediamo su questo oggetto [3]). Tutto ciò induce a credere che le guarigioni di Gesù, anco procurate senza intervento di mezzi naturali, potessero venir poste da farisei minuziosi e pedanti nella categoria delle infrazioni del Sabbato. Quanto alla principale objezione mossa contro la interpretazione razionalista — che cioè gli Evangeli non parlano di mezzi naturali — Paulus crede potervi rispondere in questo caso particolare col dire che, veramente, nessuno di quei mezzi fu impiegato nella sinagoga; che Gesù si fece mostrare la mano per vedere come avessero agito i rimedj prescritti finallora da lui (i razionalisti ne imaginano dunque); ch'egli trovò dietro l'esame, la mano già restituita allo stato di sanità; e che la parola di cui si servono tutti gli Evangeli, ἀποκατεστάθη significa una guarigione operata anteriormente e non già una guarigione prodottasi all'istante. Così certamente sembra richiedere il contesto, in quanto che il distendersi della mano senza precedente guarigione sarebbe stato non meno impossibile che, nell'altro caso citato (1 Reg. 13, 4), il ritirarla: ma la guarigione fu appunto operata dalla parola di Gesù che gli Evangelisti ci comunicano e non da mezzi naturali che sono soltanto nella imaginazion degli interpreti [4]).

Di valore ugualmente grandissimo, quanto alla necessità di qui ammettere una guarigione miracolosa e quanto alla possibilità di spiegare l'origine dell'aneddoto, — è il confronto di esso col testè citato racconto dell'Antico Testamento, 1 Reg. 13, 1 e seg. Quando un profeta di Giuda minacciò Geroboamo che sagrificava agli idoli, di abbattere il suo altare ed il suo culto, e il re, distendendo la mano, ordinò fosse preso il profeta di sventura, quella mano si seccò improvvisamente, onde il principe empio non potè più ritirarla e l'altare crollò. Ma, dietro domanda del re, il profeta pregò Jehova che resti-

[1]) L. c., pag. 83, dal *tract. Schabbath.*
[2]) Schabbath, f. 12, in Schöttgen, 1, pag. 123.
[3]) Nel passo ultimamente citato.
[4]) Fritzsche, in *Matth.*, pag. 427; in *Marc.* pag. 79,

Digitized by Google

tuisse la mano al suo stato primitivo; il re allora potè ritirarla a sè, ed essa ritornò qual era prima [1]). Paulus anch' egli tien calcolo di questo racconto, ma solo per applicarvi il suo modo di spiegazione naturale, osservando che la collera di Geroboamo aveva potuto facilmente produrre nella mano distesa con vivacità una impotenza spasmodica e momentanea dei muscoli. Ma chi non vede che noi abbiamo qui una leggenda destinata a glorificare i profeti predicatori del monoteismo ed a stimmatizzare il culto giudaico degli idoli nella persona del suo autore Geroboamo? L' uomo di Dio predice all'altare dell' idolo una rovina pronta e miracolosa: il re idolatra, distende una mano colpevole contro l' uomo di Dio; la mano si paralizza; l'altare crolla nella polvere, e per la sola intercessione del profeta il re viene restituito in sanità. E chi vorrà starsi a discutere, qui dove si ha sott'occhio un mito evidente, sul processo miracoloso o naturale delle cose? A questo punto, nessuno potrà disconoscere nel nostro racconto evangelico una imitazione del racconto dell'Antico Testamento, con questa differenza però che, giusta lo spirito del cristianesimo, il disseccarsi della mano non vi appare come un miracolo vendicativo ma bensì una malattia naturale di cui a Gesù si attribuisce solo la guarigione — la produzione non già. In simil guisa, mentre l'estensione della mano figura nell'Antico Testamento come la causa criminosa della malattia e come una punizione permanente, dimodochè l'adduzione di essa è presentata quale indizio della guarigione, — nell' Evangelo invece la mano che fino allora erasi trovata in uno stato di adduzione morbosa, può, dopo la guarigione venir nuovamente distesa. Che poi a quell'epoca si attribuisse in oriente ai favoriti degli Dei il poter di operare simili guarigioni, — n' è prova un racconto da noi

[1]) 1 Reg. 13, 4, LXX.

Ed ecco che la mano si disseccò. . . . καὶ ἰδοὺ ἐξηράνθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ . . .

Ibid., v. 6.

E ritirò la mano del re verso di lui ed essa divenne come prima. Καὶ ἐπέστρεψε τὴν χεῖρα τοῦ βασιλέως πρὸς αὐτόν, καὶ ἐγένετο καθὼς τὸ πρότερον.

Matt., 12, 10.

Ed ecco vi stava un uomo che aveva la mano secca. Καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος ἦν τὴν χεῖρα ἔχων ξηράν (Marco, ἐξηραμμένην

Ibid., v. 13.

Allora disse a quell' uomo: « Distendi la tua mano ». Egli la distese, ed essa divenne tosto sana come l' altra. Τότε λέγει τῷ ἀνθρώπῳ ἔκτεινόν σου τὴν χεῖρα· καὶ ἐξέτεινε· καὶ ἀπεκατεστάθη ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη.

Digitized by Google

già citato, in cui si narra come Vespasiano, oltre la guarigione di un cieco, operasse eziandio quella di una mano inferma [1]).

Del resto non è per il miracolo in sè stesso che gli Evangelisti riferiscono questa storia: l'oggetto essenziale si è ch'essa venne fatta in giorno di sabbato e il punto culminante dell'aneddoto sta nelle parole colle quali Gesù giustifica contro i farisei l'esercizio della sua virtù risanatrice nel giorno di sabbato. In Luca ed in Matteo egli domanda che cosa meglio convenga in giorno di sabbato, se fare il bene o il male, conservare o distruggere una vita. In Matteo, oltre una parte di questo discorso, egli allega il detto della pecora che cade in un fossato e che ne vien tratta in giorno di sabbato. Luca, il quale non ha qui questo apoftemma, lo pone in bocca a Gesù in occasione della guarigione d'un *idropico*, ὑδρωπικός, (14, 5) con questa differenza però che, invece di una pecora, πρόβατον, si tratta d'*un asino o d'un bue*, ὄνος ἢ βοῦς, e d'un pozzo invece di un fossato: racconto il quale d'altronde colpisce per la sua somiglianza con quello che esaminiamo. Gesù pranza presso un capo de'farisei, dove lo si osserva, come lo si osservava nella sinagoga, secondo i due Evangelisti intermediarj (qui: ἦσαν παρατηρούμενοι, là: παρετήρουν) quivi è presente un idropico, come là un uomo dalla mano secca; e come nella sinagoga, i farisei secondo Matteo domandano a Gesù *se sia permesso guarire in giorno di sabbato* εἰ ἔξεστι τοῖς σάββασι θεραπεύειν, e Gesù, secondo Marco e Luca, domanda loro se sia permesso salvare una vita in giorno di sabbato ecc., così nella storia dell'idropico, Gesù propone loro il quesito *se sia permesso guarire in giorno di sabbato*, εἰ ἔξεστι τῷ σαββάτῳ θεραπεύειν; su di che, così nell'una che nell'altra storia i farisei interrogati conservano il silenzio (nella storia della mano, Marco: οἱ δὲ ἐσιώπων; nella storia dell'idropico, Luca: οἱ δὲ ἡσυχασαν). Infine il detto sull'animale caduto nel pozzo, come in Matteo aveva servito di prologo, serve qui di epilogo alla guarigione. Una spiegazione naturale quale si volle dare anche di quest'ultimo miracolo [2]) è fatica gettata al vento, giacchè qui noi non abbiamo dinanzi una storia speciale che riposi sopra proprio fondamento storico, bensì una semplice variante del tema delle guarigioni di sabbato coll'apoftemma dell'animale sfortunato, il quale poteva saviamente connettersi, secondo che meglio credevasi, in Matteo alla guarigion della mano secca, in Luca alla guarigion dell'idropico,

[1]) Tacit., hist., 4, 81.

[2]) Paulus, *exeg. handb.*, 2, pag. 241 e seg.

Digitized by Google

in un terzo in altro modo ancora: perocchè abbiamo una terza storia di guarigione a cui va accompagnato un motto somigliante. Luca infatti racconta — 13, 10 e seg. — la guarigione, da Gesù compiuta in giorno di sabbato, d' una donna ricurva per influsso demoniaco: dove, all' ingiunzione del presidente della sinagoga, Gesù replica chiedendo se ciascuno, in giorno di sabbato, non istacchi forse dalla greppia il suo bove od il suo asino e lo conduca all'abbeveratojo. Questa storia sembra così completamente identica a quella ultimamente accennata che dal non essere della seconda fatto alcun richiamo alla prima, Schleiermacher conclude che i due racconti Luc. 15, 10 — 14. 5 non ponno essere stati scritti di seguito dal medesimo redattore [1]).

Anche qui pertanto noi abbiamo non già tre diversi avvenimenti, ma solo tre diverse cerchie nelle quali la leggenda ha compreso il detto indimenticabile e veramente popolare sull'animale domestico da salvarsi e da pascersi anco in giorno di sabbato. Se però noi non vogliamo contestare a Gesù una frase così originale e così acconcia, forza è, ci sembra, l'ammettere a fondamento di essa una guarigione qualsiasi, compiuta in sabbato. Non certo una guarigione miracolosa. Bensì, siccome in Luca nel passo ultimamente citato quella frase è connessa alla guarigione di una donna demoniaca, potrebbe Gesù averla benissimo proferita in occasione di una di quelle guarigioni di demoniaci, delle quali noi abbiamo ammessa, entro certi limiti, la possibilità; ovvero anche Gesù, se, nei casi di malattia fra quelli del suo seguito non facevasi riguardo di adoperare, anche in giorno di sabbato, i medicamenti usuali, potè aver bisogno, a giustificazione propria, di quell'appello all' intelletto pratico, degli uomini; o infine, se evvi alcunchè di vero, nella ipotesi di interpreti razionalisti, che Gesù, alla maniera orientale e specialmente essenica, si occupasse oltre alla guarigione dell' anima anche di quella del corpo, può darsi che, dietro invito a far questo anche in giorno di sabbato, egli s'inducesse ad una simile apologia. Comunque sia però, noi non dovremmo cercare, come fanno quegli interpreti, nelle singole guarigioni sopranaturali narrate dagli Evangelii, le guarigioni naturali che ponno realmente aver dato origine al motto; bensì confessar dovremmo che queste andarono interamente perdute per noi e che quelle subentrarono in loro vece [2]).

[1]) L. c., pag. 196.

[2]) Benissimo osserva Winer, nel *Bibl. Realw.* 1, pag. 796: bisogne-

Digitized by Google

Del resto poi non è necessario il supporre solo guarigioni in generale come occasione di quella frase di Gesù: qualunque servigio reso sia da Gesù, sia da suoi discepoli che si potesse riguardare come salvamento o conservazione della vita e fosse connesso ad attività esterna, poteva offrire a Gesù occasione di una simile difesa contro il partito farisaico.

Delle due guarigioni operate il giorno di Sabbato e riferite dal quarto Evangelo, l'una fu già da noi esaminata insieme colle guarigioni di ciechi: la seconda (5, 1 e seg.) ammissibile fra le guarigioni dei paralitici, — non essendovi l'infermo qualificato come tale — ha potuto essere riservata per il capitolo presente. Sotto i portici della piscina di Betesda, a Gerusalemme, Gesù trovò un uomo infermo di trentotto anni: era un paralitico, come si scorge dal seguito del racconto. Con una sola parola Gesù lo pose in grado di alzarsi e di portare seco il proprio letto; ma essendo quello un giorno di Sabbato ei si attirò la inimicizia dei capi Giudei.

Da Woolston in poi [1]) credettero varj cavarsi d'impaccio da questa storia dicendo aver quivi Gesù non già guarito un vero infermo, ma smascherato un ammalato finto [2]). L'unico motivo che si possa allegare con qualche apparenza in favore di tali spiegazioni, stà nello aver l'uomo guarito designato Gesù ai suoi nemici come colui che avevagli imposto di portare il proprio letto in giorno di Sabbato (V. 15 confr. V. 11 e seg.), circostanza esplicabile solo in quanto Gesù lo avesse offeso in qualche cosa. Ma l'uomo guarito fece codesta dichiarazione o con buon fine, al paro del cieco-nato (Giov. 9, 11, 25) o per lo meno nella intenzione innocente di declinare da sè la colpa della trasgressione del Sabbato e di rigettarne il biasimo sopra uno più forte di lui. Che la malattia poi fosse reale [3]) e di così lunga durata, fu certo il pensiero dell'Evangelista, quando designò quell'uomo *come infermo da trentotto anni* (V. 5): e Paulus, che dapprima avea proposto una spiegazione forzata, riferendo i trentotto anni all'età dell'individuo e non alla durata della

rebbe pur desistere (quanto alle guarigioni di Gesù) dal voler dare una spiegazione naturale *dei singoli casi*, e aver sempre presente che *fino a quando gli Evangeli si riguarderan come storici*, non si riuscirà mai ad espellere il meraviglioso dalle opere di Gesù.

[1]) *Disc.* 3.

[2]) Paulus, *Comm.* 4, pag. 263 e seg. *L. J.* a, pag. 298 e seg.

[3]) V. Lücke e Tholuck su questo passo.

Digitized by Google

sua malattia, dovette rinunciare a difenderla [1]). L'ipotesi della malattia simulata renderebbe inintelligibili eziandio le parole che Gesù, nello incontrare più tardi quell'uomo, gli diresse: *ecco che fosti guarito*; *non peccar più*, *acciò non ti accada qualche cosa di peggio*, ἴδε ὑγιὴς γέγονας· μηκέτι ἁμάρτανε, ἵνα μὴ χεῖρόν τί σοι γένηται (V. 14). Paulus medesimo scorgesi costretto da queste parole a supporre in quell'uomo un'infermità reale, ma di poco rilievo, in altri termini a confessare l'insufficienza della ipotesi da lui formatasi su questo aneddoto. Qui dunque ci resta un miracolo e certo non uno degli ultimi.

Quanto alla fede storica che merita il racconto si può anzitutto trovar singolare che uno stabilimento di beneficenza così ragguardevole come sarebbe Betesda, giusta la descrizione di Giovanni, non sia descritto nè da Giuseppe, nè dai rabbini; tanto più che la opinion popolare ammetteva a quella piscina una virtù guaritiva miracolosa [2]). Ma ciò non decide ancor la questione. La descrizione dello Staguf racchiude, gli è vero, una popolare credenza ad una favola, e questa credenza sembra adottata dal narratore; poichè quand'anche il verso 4 fosse interpolato la supposizione di quella credenza trovasi già implicitamente nella espressione: *quando l' acqaa è intorbidata*, ὅταν ταραχθῇ τὸ ὕδωρ (V. 7). Ma questa credenza favolosa accennata dallo Evangelista non prova nulla contro la verità del racconto, poichè un testimonio oculare, un apostolo di Gesù, può benissimo averla anch'egli condivisa, non così quanto al resto: che un uomo paralitico da trentotto anni — sì che, inetto a camminare, era obbligato a giacersi sur un letto, — ricuperi istantaneamente la sanità per mezzo d'una semplice parola la è cosa cui, nè la ipotesi d'una azione psicologica (l'infermo non conosceva punto Gesù, V. 13), nè qualsiasi analogia (come il magnetismo e simili) non bastano punto a render concepibile, neppur da lontano. Che se essa fosse realmente accaduta, dovremmo riconoscere oltrepassati tutti i limiti del naturale e dell'umano. Per lo contrario non vediamo come mai potesse sollevare difficoltà [3]) lo avere Gesù trascelto questo solo tra la moltitudine d'infermi che trovavansi sotto i portici di Betesda; perocchè la guarigione di colui che era da maggior tempo infermo, non solo prestavasi singolarmente a glorificare la potenza miracolosa di Gesù, ma bastava sola a raggiungere lo

[1]) Confr. la sua *Vita di Gesù*, 1, a, pag. 298, col *Comm.* 4, pag. 290.
[2]) Bretschneider, *Probabil.* pag. 69.
[3]) Per es. da parte di Hase, *L. J.* § 92.

Digitized by Google

scopo. D'altro lato però, sorge appunto da questo particolare la congettura del carattere mitico del racconto. Sovra un grande teatro ove sono esposte tutte le miserie umane, si avanza Gesù, medico sublime che opera per miracoli e trasceglie colui ch' era in preda alla infermità più ostinata per dare colla guarigione di esso, la prova più splendida della sua potenza risanatrice. Noi già sappiamo essere costume del quarto Evangelista il dare poche storie miracolose, in confronto della quantità che ne hanno i sinottici, ma d' altrettanto maggior rilievo; e anche qui il racconto della guarigione di un individuo paralitico da trentotto anni compensa di gran lunga tutti i racconti dei sinottici sopra guarigioni di persone offese negli arti, e fra le quali quella che da maggior tempo soffriva era *una donna avente uno spirito d' infermità d'anni diciotto*, γυνὴ πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δέκα καὶ ὀκτώ. Senza dubbio all' evangelista dovette essere pervenuta notizia, quantunque piuttosto vaga, come abbiamo scorto anche altrove, di somiglianti guarigioni di Gesù ed in ispecie di quella del paralitico (Matt. 9, 20 e seg. e passi parall.); giacchè la parola che opera le guarigioni e l' effetto di questa sono riferiti da Giovanni quasi negli stessi termini di cui Marco si vale nell'altra storia [1]). Oltrecchè nei sinottici, la guarigione è considerata in pari tempo come atto di remissione dei peccati, e questa guarigione ha lasciato traccia anche nel racconto di Giovanni; poichè, in quella guisa che, nei sinottici, Gesù tranquillizza il malato prima della guarigione, col dirgli: *Ti siano rimessi i tuoi peccati*, ἀφίωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι, così in Giovanni ei lo ammonisce dopo la guarigione dicendogli: *Non peccar più ecc.*

[1]) Marc., 2, 9.

« (Quale è più agevole dire...) Levati, prendi il tuo letto e cammina? (Τί ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν...) ἔγειρε, ἆρόν σου τὸν κράββατον, καὶ περιπάτει.

10: — Levati, togli il tue letto e vattene nella tua casa. Ἔγειρε, ἆρόν τὸν κράββαωον, σου, καὶ ὕπαγε εἰς σόν οἶκόνσον.

12: — Si alzò ali'istante, tolse il letto e uscì in presenza di tutti. Καὶ ἠγέρθη εὐθέως, καὶ ἆραι τὸν κράββατον ἐξῆλθεν ἐναντίον πάντων.

Giov. 5, 8:

« Levati prendi il tuo letto e vattene Ἔγειραι, ἆρον τὸν κράββατόν σου, καὶ περιπάτει.

9: — Allo stesso istante, quell' uomo fu guarito, e prendendo il suo letto, se ne andò. Καὶ εὐθέως ἐγένετο ὑγιὴς ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἦρε τὸν κράββατον αὐτοῦ, καὶ περιεπάτει.

Digitized by Google

μηκέτι ἁμάρτανε κ. τ. λ. Questa storia di guarigione cotanto riabbellita venne però trasportata in pari tempo in giorno di Sabbato, perciocchè l'ingiunzione di trasportare il letto che in esso ricorre, potè sembrare l'occasion più acconcia a suscitare il rimprovero della profanazione del Sabbato.

§ 100.

Risurrezioni di morti.

Gli Evangelisti raccontano tre risurrezioni di morti: l'una è comune ai tre sinottici, un'altra è speciale a Luca, e la terza a Giovanni.

La risurrezione comune ai tre sinottici è quella che fu operata da Gesù sopra una giovanetta, e che trovasi in tutti e tre i racconti riunita alla storia delle donne inferme di flusso di sangue (Matt. 9, 18 e seg. 25-26; Marco 5, 22 e seg.; Luc. 8, 41 e seg.). Nel designare più precisamente la giovinetta e il padre di essa, differiscono tra loro i sinottici; Matteo, senza dire il nome del padre, lo designa in modo indeciso quale *uno dei capi*, ἀρχων εἷς; gli altri due quale capo della sinagoga, e lo chiamano Jaïro Ἰάειρος; aggiungono questi ultimi che la fanciulla avea dodici anni — Luca dice anzi ch'ella era l'unica figlia del padre — doppia circostanza onde non è menzione in Matteo. Evvi altra divergenza più considerevole ancora; secondo Matteo, il padre annuncia a bella prima che sua figlia è morta e ne sollecita la risurrezione; secondo gli altri due, invece, ei l'aveva lasciata viva ancora ma agonizzante, per venire in traccia di Gesù ed impedir col suo ajuto la morte della fanciulla; e solo nel mentre Gesù trovasi in viaggio con lui, gli viene incontro gente di casa ad annunziargli che sua figlia è morta nel frattempo, e che oramai ogni sforzo di Gesù è vano. Anche le circostanze della risurrezione sono diversamente descritte. Matteo non fa cenno che Gesù abbia presi seco per testimonj (come narrano gli altri due) soltanto i suoi discepoli più intimi, Pietro e i due figli di Zebedeo. Alcuni teologi, per esempio Storr, trovarono queste divergenze considerevoli tanto da ammettere due casi diversi, ne' quali Gesù avrebbe risuscitato con circostanze analoghe, la prima

Digitized by Google

volta la figlia d'un capo temporale (Matteo), la seconda volta la figlia d'un capo di Sinagoga, Jaïro (Marco e Luca) [1]).

Storr ammette inoltre (come dal suo punto di vista, è necessario) che Gesù abbia non solo risuscitato due volte una fanciulla, ma, ambedue le volte guarita immediatamente prima una donna inferma di flusso di sangue: coincidenza cui non rende punto verosimile la vaga osservazione di Storr, — poter cose somigliantissime avvenire in tempi diversi. Vuolsi dunque ammettere che gli evangelisti narrano un solo e medesimo fatto; ma dovrebbesi in pari tempo cessare dalla debolezza di voler conciliare pienamente tra loro i racconti; poichè, nè la espressione di Matteo ἄρτι ἐτελεύτησε, può significare, come pretende Kuinöl [2]) *è vicina a morire*, — nè le espressioni di Marco e di Luca ἐσχάτως ἔχει e ἀπέθνησκε ponno intendersi di una morte già avvenuta: tanto più che in questi ultimi due evangelisti, la notizia della morte è recata posteriormente al padre, siccome cosa nuova [3]).

La critica moderna pertanto ha con ragione ammessa una discordanza fra i tre racconti: essa trova però in pari tempo, a voce unanime, che la narrazione più esatta è quella degli Evangelisti intermediarj: sia, che, risparmiando Matteo, si voglia trovare nella sua relazione un accorciamento che ben potrebbe esser opera anche d'un testimonio oculare [4]): sia che si consideri questa inferiorità nella esattezza quale indizio della origine non apostolica del primo Evangelo [5]). Ma l'essere in Marco ed in Luca riferito il nome del supplicante, — cosa che non fa Matteo — e designata più esattamente che in quest'ultimo la di lui posizione sociale, è circostanza la quale può bene interpretarsi a svantaggio di quei due Evangelisti, non meno che — come suolsi — a favore: perocchè come fu da noi già notato, queste indicazioni di persona siano, non di rado, una addizione della leg-

[1]) *Uber den Zuveck aes Evang. und des Briesac. Zoh.*, pag. 351 e seg.

[2]) *Comm. in Matth.*, pag. 263. Vedasi quale argomentazione: Verba (*nota-bene*: Matthaei): ἄρτι ἐτελεύτησεν non possunt latine reddi: Jam mortua est: nam, auctore (*nota-bene*) Luca, patri adhuc cum Christo colloquenti nuntiabat servus filiam jam expirasse; ergo (auctore Matohaet?) nondum mortua erat, cum pater ad Jesum accederet.

[3]) Confr. su questi falsi tentativi di conciliazione Schleiermacher, *Uber den Lukas*, pag. 132, e Fritzsche, *in Matth.* pag. 347 e seg.

[4]) Olshausen, 1, pag. 316.

[5]) Schleiermacher, *l. c.* pag. 131 e seg.; Schulz, *Uber das Abendm.* pag. 316 e seg.

Digitized by Google

genda posteriore: così è che la donna inferma per flusso di sangue ricevette solo nella tradizione di un Giovanni Malala il nome di Veronica [1]), che la donna Cananea ebbe solo dai Clementini il nome di Justa [2]) e che i due crocifissi con Gesù furono chiamati Gestas e Demas soltanto nel Vangelo di Nicodemo [3]). D' altronde la designazione di *figlia unica* μονογενής in Luca non serve che a rendere più commovente la scena; l'età *d'anni dodici*, ἐτῶν δώδεκα Luca potè prenderla, e Marco dopo di lui, alla storia della donna inferma di flusso di sangue. La divergenza fra Matteo, che dice morta di già la fanciulla, e gli altri due, ove il padre annuncia soltanto la morte prossima di lei, dovette venir considerata ben superficialmente se, giusta la regola da me stesso stabilita, si volle spiegarla a discapito di Matteo, sotto pretesto che questi aveva ingrandito il miracolo. Perocchè gli altri due parlano anch'essi della morte della fanciulla, solo ne parlano più tardi; e se Matteo la pone alcuni istanti prima, non può questo chiamarsi un ingrandimento del miracolo. Per contrario, vuolsi dire che, negli altri due, la potenza miracolosa di Gesù è ingrandita, se non objettivamente, vale a dire nel fatto, almeno subjettivamente, cioè nello spirito del lettore col contrasto e coll'impreveduto. Là, dove Gesù è pregato a bella prima di operare una risurrezione, egli non fa più di quello che gli si domanda; qui invece, dove sollecitato ad operar soltanto una guarigione di malattia, compie una risurrezione, egli fa più di quello che le persone interessate domandino ed intendano. Là dove la potenza di risuscitare i morti è supposta in Gesù dal padre, la straordinarietà di simile potere non appare così spiccata come qui, dove il padre suppone in lui da principio solo il potere di guarire l'infermo, e dove, sopravvenuta la morte, egli perde ogni speranza. Quanto alla descrizione dell'arrivo e della condotta di Gesù nella casa mortuaria, Matteo, malgrado la sua brevità, è per lo meno più chiaro degli altri due colle loro relazioni prolisse. Secondo Matteo, Gesù, giunto nella casa e visti i suonatori di flauto e una quantità di gente radunata per le esequie, li rimanda per il motivo che non vi son morti nella casa, e questo si comprende perfettamente. Ma è difficile trovare un motivo che spieghi il perchè egli avrebbe, come dicono Marco e Luca, esclusi tutti i suoi apostoli, tranne Pietro ed i

[1]) Vedi Fabricius, *Cod. apocr.* N. T. 2 pag. 449 e seg.
[2]) *Homil.* 2, 19.
[3]) Cap. 10.

Digitized by Google

due figli di Zebedeo, dall'assistere all'atto che egli stava per compiere. Il dire che un maggior numero di spettatori avrebbe posto fisicamente o psicologicamente ostacolo alla risurrezione, gli è enunciare implicitamente ch' essa fu un atto naturale. Ammesso il miracolo non si potrebbe trovare la causa di tale esclusione, se non nella minore capacità degli apostoli esclusi, la quale però avrebbe avuto appunto bisogno di essere rialzata collo spettacolo di un simile miracolo. Di più, se si osserva che, contrariamente al finale di Matteo, — ove è detto essersi la fama di quell'avvenimento sparso per tutto il paese — i due sinottici fanno raccomandare da Gesù il silenzio più rigoroso a quelli che ne furono testimonj, si sarà indotti a credere aver Marco e Luca riguardata quella risurrezione come un mistero, al quale, oltre i parenti, non erano stati ammessi che gli apostoli più intimi. Schulz ha fatto osservare che mentre Matteo riferisce semplicemente aver Gesù presa la fanciulla per mano, Marco e Luca ci hanno conservate le parole ch' egli proferì in quella occasione, e Marco le ha perfino citate nella lingua originale. Ma questa particolarità non ha alcun peso, o, se pur lo ha, lo ha in senso opposto alla opinione di quel teologo. Che Gesù, nel risuscitare una fanciulla, siasi valso a un dipresso delle parole: *Fanciulla, levati*, τὸ παῖς, ἐγείρου, la è un cosa che anche il narratore più lontano del fatto si sarebbe potuto imaginare; e se si vogliono riguardare in Marco quelle parole siriache, ταλιθὰ κοῦμι come indizio di una fonte particolarmente originale a cui avrebbe attinto l'Evangelista, si dimentica esser ben più naturale e più semplice il supporre che dal testo greco che a lui servì di base, ei le abbia traslatate nel suo vangelo, come già fece col motto siriaco ἐφφαθά, acciò la misteriosa parola di vita, riprodotta nella lingua originale, colpisse maggiormente l'imaginazione. Noi ci asterremo adunque volentieri dal decidere colla sagacia di Schleiermacher se l' autore primitivo del racconto di Luca, sia stato uno dei tre apostoli ammessi, e se colui che lo narrò per il primo lo abbia anche consegnato per iscritto [1]).

Supponendo che la cosa sia realmente accaduta, la spiegazione naturale procede qui con una fiducia singolare affatto; perocchè essa credasi avere in suo favore la stessa dichiarazione di Gesù — che la fanciulla non era realmente morta, ma bensì trovavasi in uno stato di spossamento simile al sonno. E non solo commentatori decisamente

[1]) L. c. pag. 129.

Digitized by Google

razionalisti, come Paulus, o semirazionalisti come Schleiermacher, ma anche teologi decisamente sovranaturalisti come Olshausen, opinano, motivo dell'accennata dichiarazione di Gesù, che qui non sia punto luogo di una risurrezione [1]). Il commentatore ultimamente citato ammette una speciale importanza al contrasto che trovasi nel discorso di Gesù, e poichè alle parole; *essa non è morta*, οὐκ ἀπέθανε, sono aggiunte le altre: *ma dorme*, ἀλλὰ καθεύδει, egli opina non possano le prime intendersi semplicemente nel senso: *essa non è morta avendo io intenzione di risuscitarla*; — cosa singolare assai, poichè quell'aggiunta appunto dimostra che se la fanciulla non è morta lo è solo in quanto Gesù ha potere di ridestarla. Invocasi inoltre il passo di Giov. 11, 14 ove Gesù parlando di Lazzaro dice: *Lazzaro è morto*, Λάζαρος ἀπέθανε: parole che formano esattamente il contrapposto di quelle che noi ora esaminiamo: *la fanciulla non è morta*, οὐκ ἀπέθανε τὸ κοράσιον. Ma precedentemente Gesù aveva detto riguardo allo stesso Lazzaro: *questa malattia non è mortale*, αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον (V. 4) e: *Lazzaro il nostro amico dorme*, Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται (V. 11): anche qui, dunque, egli nega la morte di Lazzaro; anche qui sostiene ch'esso era un semplice sonno, e pure egli parlava, nel caso di Lazzaro, di un vero morto. Laonde Fritzsche si appone di certo al vero, quando così parafrasa le parole di Gesù nel passo in questione: *Puellam ne pro mortua habetote, sed dormire existimatote, quippe in vitam mox reddituram.* D'altra parte Matteo, quando più avanti (11, 5) fa dire a Gesù: *i morti risuscitano*, νεκροὶ ἐγείρονται — sembra accenni precisamente a questa risurrezione — non avendone egli fin qui accennata alcun'altra [2]).

Ma, indipendentemente dallo falsa interpretaztne delle parole di Gesù, la spiegazione naturale incontra varie difficoltà. Senza dubbio non si contesterà che in diverse malattie possano sopravvenire stati che simulano la morte; non si contesterà neppure che, per la imperfezione della medicina fra gli Ebrei d'allora, una sincope potesse fa-

[1]) Paulus, *Exeg. haudb.* 1, 6, pag. 526, 31 e seg.; Schleiermacher, *l. c.* pag. 132; Olshausen, 1, pag. 321 e seg. Neander stesso non si pronuncia completamente contro siffatta spiegazione delle parole di Gesù; ma quanto allo stato personale della fanciulla, egli trova verosimile la supposizione di una morte apparente.

[2]) Confr. De Wette *Exeg. haudb.* 1, 1, pag. 95; Weisse, *die evang. Geschichte* 1, pag. 503.

Digitized by Google

cilmente venir presa come una vera morte. Ma allora, donde ha egli saputo Gesù che in quella fanciulla eravi solo una morte apparente? Quand'anco il padre gli avesse riferito, con tutta esattezza, il processo della malattia; quand'anco egli avesse avuto una conoscenza anteriore dello stato in cui trovavasi la fauciulla, (come suppone la spiegazione naturale), resta sempre a chiedersi come mai egli potesse far tanto calcolo di quelle vaghe indicazioni, da dichiarare (giusta l'interpretazione data dai razionalisti alle sue parole) senza per anco aver veduto la fanciulla e contrariamente all'asserzione di testimoni oculari, — che la fanciulla non era morta. La sarebbe stata temerità, anzi follia, se Gesù non avesse avuto per via sopranaturale una cognizione sicura del vero stato delle cose [1]); ma con ciò si abbondona il terreno della spiegazione naturale. Paulus va più in là: fra il membro di frase: *Gesù prese la mano,* ἐκράτησε τῆς χειρὸς αὐτῆ e l'altro membro: *la fanciulla risuscitò,* ἠγέρθη τὸ κοράσιον, i quali già uniti strettamente in Matteo, lo sono più ancora negli altri due Evangelisti, per le parole *tosto,* εὐθέως, e *all'istante,* παραχρῆμα, — fra questi due membri, diciamo, Paulus interpola una cura medica che durò qualche tempo; e Venturini non esita a nominare un per uno i rimedii che furon posti in uso [2]).

Contro simili violenze arbitrarie al testo, giustamente Olshausen sostiene che, la parola vivificante di Gesù, e, noi possiamo aggiungere, il contatto della sua mano dotata di forza divina, furono, nella opinione dei narratori, gli intermediarj della risurrezione della fanciulla.

Nella storia di risurrezione che è propria di Luca (7, 11 seq.) la spiegazione naturale manca del punto d'appoggio offertole nella storia precedente dalle espressioni di Gesù che sembravano negare la realtà della morte. Tuttavia, gli interpreti razionalisti si fanno coraggio e ripongono precipuamente la loro speranza nelle parole che Gesù (v. 4) rivolge al giovine coricato nella bara. Ora, essi dicono, non si può dirigere la parola ad un morto; bensì solo a persone che si sappia o si supponga in istato di intendere [3]). Ma questa regola proverebbe anche che tutti i morti che Gesù risusciterà alla fine dei giorni, non siano che morti in apparenza; chè altrimenti essi non potrebbero udir la sua voce, come espressamente vien detto (Giov. 5, 28; confr. 1 Thess. 4, 16); la regola proverebbe dunque di troppo. Senza dubbio

[1]) Confr. Neauder, *L. J. Chr.*
[2]) *Natürl Geschictu,* 2, pag. 212.
[3]) Paulus, *Exeg. haubd.* 1, 6, pag. 716 Aum. *und* 719 e seg.

Digitized by Google

si deve supporre che quegli a cui si parla ascolti e sia vivo in un certo senso; ma in questo senso soltanto che la voce di colui il quale risuscita i morti possa penetrare anco in orecchi prive di vita. Ammettiamo ancora la possibilità che, per il mal costume giudaico di sotterrare i morti poche ore dopo il loro decesso, venisse trasportato alla tomba un individuo colpito solo da morte apparente [1]): ma tuttociò che ulteriormente si imagina a dimostrare come possibilità siffatta fosse stata in questo caso una realtà, è un tessuto di finzioni. Si vuole spiegare il come Gesù, anche senza intenzione di operare in questa circostanza un miracolo, si unisse al convoglio funebre, e il come egli potessere concepire il sospetto che la persona cui stavasi per seppellire non fosse realmente morta. A tale scopo, si imagina primieramente che le due schiere del corteo funerario e dei compagni di Gesù si incontrassero sotto la porta della città, e, sbarrandosi a vicenda il cammino si arrestassero per un istante. Ma gli è appunto un contraddire il testo, il quale dice che i portatori non si fermarono se non quando Gesù toccò la bara. Commosso (seguono quegli interpreti) dalle circostanze di quella morte ch'egli si fece raccontare durante la sosta nel cammino, Gesù avvicinossi alla madre, e senza punto aver in mente il dover compiere una risurrezione, le diresse, solo per consolarla, le parole: *non piangere* μὴ κλαιε [2]). Ma non sarebbe un freddo e temerario consolatore costui il quale ad una madre che accompagna il proprio figlio alla tomba, divieta di piangere, senza offrirle nè un soccorso reale rendendo la vita al defunto, nè un soccorso morale, cercando motivi di conforto? Ma di questi Gesù non ne dà punto: se dunque non vuolsi ch'egli qui appaia affatto privo di sensibilità, è forza supporre che avesse già in mente di restituire la vita al morto: e diffatti, egli già vi accenna col toccar la bara e coll'arrestare i portatori. Avanti la parola che richiama in vita il trapassato, la spiegazione naturale intercala una circostanza avere cioè Gesù osservato sul giovane un segno di vita qualunque, dietro di che, sia immediatamente sia in seguito all'applicazione di medicamenti [3]) egli avrebbe proferto le parole che servirono e ridestare completamente il morto. Ma facciasi pure astrazione da ciò che tali circo-

[1]) Lo stesso, l. c. pag 723. Confr. De Wette, *exeg. haudbuch*, 1, 2, pag. 47.

[2]) Così anche Lasc, *L. J.* § 87.

[3]) Venturini, 2, pag. 293.

Digitized by Google

stanze intermediarie non esistono nel testo, e che le forti parole: *levati, giovane, io te lo impongo*, νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι rassomigliano piuttosto all'ordine imperioso di un operator di miracoli, che non allo sforzo di un medico il quale cerchi far rinvenire un uomo, come mai Gesù, s'egli era convinto di aver trovato il giovane ancor vivo e di non averlo punto richiamato dal seno della morte, come mai, diciamo, potè in buona coscienza accettare le lodi che, al dire del racconto, a lui prodigò, siccome a grande profeta, la folla testimone di quel miracolo? Secondo Paulus, non sapeva neppur egli che cosa dovesse pensare del successo: ma appunto perchè egli non era sicuro di poterlo attribuire a sè, era un dovere per lui il ricusare qualsiasi lode in proposito; il non aver egli fatto questo getta su di lui una luce dubbia nella quale egli non trovasi giammai, secondo la storia Evangelica, purchè la si intenda senza idee preconcette. Noi dobbiamo dunque anche qui riconoscere che l'Evangelista ci vuol narrare una storia miracolosa, e che secondo lui lo stesso Gesù considerò la propria opera quale un miracolo [1]).

Quanto meno, nella terza storia di risurrezione propria del Vangelo di Giovanni (cap. 11) e nella quale Lazaro è non gia una persona morta di recente, o che si trasporta ad una tomba, bensì un morto seppellito da più giorni, quanto meno — dico — sembra potersi qui pensare ad una spiegazione naturale, e tanto più i razionalisti ricorsero ad artifizj ed amplificazioni per toglier di mezzo le difficoltà. Notisi intanto che allato alla interpretazione de' razionalisti a tutto rigore conseguenti, i quali conservando il racconto Evangelico come affatto storico, pretendono spiegarne naturalmente tutte le parti, si è formata un'altra interpretazione, la quale esclude talune particolarità del racconto ed ammette ch'esse vi venissero solo posteriormente aggiunte: con che si è fatto già un passo verso la spiegazione mitica.

Appoggiasi la spiegazione naturale sulle medesime premesse del racconto precedente: esser cosa possibile in sè e più ancora in ragione del costume giudaico, che un uomo deposto da quattro giorni nella tomba venisse richiamato in vita, possibilità che qui noi non vogliamo in senso assolnto contestare. Ciò posto essa comincia [2]) con una supposizione che forse noi non dovremmo lasciar passare, che cioè Gesù

[1]) Confr. Schleiermacher l. c. pag. 103 e seg.

[2]) Paulus, *Comm.*, 4, pag. 535 e seg. *L. J.* 1, 6, pag. 55 e seg.

Digitized by Google

siasi informato esattamente delle condizioni della malattia per mezzo del messaggero inviatogli dalle sorelle dell' infermo e che la risposta da lui data al messo: *Questa malattia non è mortale, ecc.* αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἐστι πρὸς θάνατον κτλ. (V. 4) altro non sia se non una conclusione ch'egli dedusse dalle notizie avute, e altro non esprima se non la convinzione da queste ispiratagli, che la malattia non fosse mortale. Con questo modo di giudicare lo stato dell'amico si accorderebbe benissimo la circostanza dell'essere Gesù rimasto, dopo ricevuto il messaggio, ancora due giorni nella Perea (V. 6); e di vero, secondo la supposizione dei razionalisti, egli potè credere che la sua presenza in Betania non fosse di necessità urgente. Ma come sta, che, trascorsi due giorni, egli non solo si risolve ad andarvi (V. 8), ma concepisce una tutt'altra idea dello stato di Lazzaro, anzi ha perfino la notizia positiva della di lui morte, cui annuncia agli apostoli prima in modo figurato (V. 11) poi apertamente (V, 14)? Qui la spiegazione naturale risente una notevole soluzione di continuità, cui essa non fa che rendere più notevole colla invenzione di un secondo messo [1]), il quale rechi in capo a due giorni, a Gesù, la notizia della morte di Lazzaro, sopravvenuta nel frattempo. Il redattore dell' Evangelo, per lo meno, non ha avuto cognizione di un secondo messaggio, altrimenti ne avrebbe fatto menzione: però che il silenzio da lui serbato in proposito dà al racconto un tutt'altro aspetto: che cioè Gesù abbia avuto in modo miracoloso cognizione della morte di Lazzaro. Risoltosi infine a recarsi a Betania, Gesù dice agli apostoli di voler ridestare Lazzaro addormentato (κεκοίμηται..... ἐξυπνίσω.... V. 11): e qui la spiegazione naturale suppone aver Gesù conchiuso dalle informazioni del messo che gli aveva annunciata la morte di Lazzaro, che quest'ultimo trovavasi solo in uno stato letargico. Ma qui, come più sopra noi non possiamo attribuire a Gesù la temerità sconsigliata di avere positivamente assicurato che il preteso morto viveva ancora, prima ch'ei lo avesse veduto [2]). Dal punto di vista della spiegazion naturale altra difficoltà presentano le parole che Gesù rivolge in tale occasione a'suoi apostoli (V. 15): rallegrasi per loro di non essersi trovato a Betania

[1]) Nella traduzione del testo che accompagna la sua *Vita di Gesù*, Paulus sembra supporre, oltre il messaggio menzionato nell'Evangelo, *tre altri* messaggi (pag. 46).

[2]) Confr. C. Ch. Flatt, *una parola in difesa del miracolo della risurrezione di Lazzaro nel Süskind's Magazin*, 14 Stück, pag. 93 e seg.

Digitized by Google

prima o durante la morte di Lazzaro, acciò che *essi credano*, ἵνα πιστεύσητε. In queste parole Paulus pretende scorgere il timore di Gesù, che la morte di Lazzaro sopravvenuta in sua presenza avesse potuto scuotere la fede degli apostoli in lui. Ma a siffatta interpretazione objettasi primieramente, con Gablèr, che il verbo πιστεύω non può avere per sè solo il significato negativo di: *non perder la fede*: significato che dovrebbe esprimersi piuttosto con una frase come questa: *acciocchè la vostra fede non vi abbandoni*, ἵνα μὴ ἐκλείτῃ ἡ πίστις ὑμῶν (vedi Luc. 22, 32) [1]). Secondariamente poi, non appare in nessun luogo che gli apostoli siansi formati di Gesù come Messia una idea tale che la morte di un uomo od anco di un amico fosse incompatibile colla sua presenza.

Cominciando dall'arrivo di Gesù a Betania, il racconto Evangelico diviene alquanto più favorevole alla interpretazion naturale. Veramente, le parole di Marta a Gesù (v. 21 e seg.) che s'egli fosse stato presente, suo fratello non sarebbe morto; *ma io so che anche adesso, tutto ciò che tu domanderai a Dio, Dio te l'accorderà*, ἀλλὰ καὶ νῦν οἶδα, ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν Θεὸν, δώσει σοι ὁ Θεός, sembrano racchiudere in modo evidente la speranza di vedere il defunto richiamato in vita dalla potenza di Gesù. Ma quando Gesù le assicura che suo *fratello risusciterà*, ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου, ella risponde scoraggiata: Sì, *all' ultimo giorno* (v. 24). Codesta risposta offre risorsa ad una spiegazione, la quale suppone già retroattivamente alle espressioni anteriori di Marta (v. 22) un senso mal precisato: che cioè anche adesso, e sebbene ei non abbia conservato la vita a suo fratello, ella crede in Gesù, come in colui al quale Dio accorda tutto ciò ch' ei domanda, vale a dire il favorito della Divinità, il Messia. Ma Marta non dice: *io credo*, πιστεύω, bensì: *io so*, οἶδα, e il modo di dire: *Io so che la tale o tal cosa si farà, purchè tu lo voglia*, è una forma ordinaria, benchè indiretta, di preghiera, la quale tanto meno si può disconoscere qui in quanto l'oggetto della domanda è chiaramente manifestato dal contrasto che la precede. Gli è dunque evidente che Marta vuol dire: Tu non hai impedito, è vero, la morte di tuo fratello; ma non è troppo tardi, e, ad una tua domanda, Dio lo restituirà a te ed a noi. Senza dubbio vuolsi ammettere in Marta una mutazione di sentimenti, giacchè la speranza da lei appena espressa, è già spenta nella di lei ri-

[1]) *Gabler's Journal, fur auserlesem theol. Literatur*, 3, 2, pagina 261 *Aum.*

Digitized by Google

sposta (v. 24). Ma questo non dee recarci gran meraviglia in una donna che qui ed altrove, si dimostra mobile assai, e in questo caso particolare, essa è bastantemente giustificata dalla forma dell' assicurazione di Gesù. Infatti, alla sua domanda indiretta, Marta aveva sperato assenso preciso; ma avendo Gesù risposto in modo affatto generale, e con una espressione colla quale solevasi caratterizzare la risurrezione alla fine dei tempi (ἀναστήσεται) essa replica in tono metà scoraggiato, metà di malumore, sapere anch'ella che Lazzaro risusciterà l'ultimo giorno [1]). La spiegazione naturale ritorce appunto a suo profitto questa espressione ancora più indecisa (v. 25). *Io sono la risurrezione, ecc.* ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις κτλ., e dice che Gesù era ancora ben lungi dal pensare ad un risultato straordinario: e però egli conforta semplicemente Marta colla promessa vaga che egli, il Messia, procurerà una risurrezione futura ed una vita beata a quelli che avran creduto in lui. Ma più sopra Gesù aveva parlato (v. 11) con sicurezza a' suoi apostoli di un ridestarsi di Lazzaro, onde bisognerebbe ch'egli avesse mutato sentimento in questo intervallo: il che non appare menomamente motivato. Inoltre, alla risurrezione di Lazzaro, dice a Marta (v. 40) *Non t'ho io detto che, se tu credi, tu vedrai la gloria di Dio?* οὐκ εἶπόν σοι, ὅτι ἐὰν πιστεύσῃς, ὄψει τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ, — egli fa evidentemente allusione al vers. 23, nel quale intende quindi aver predetta la risurrezione cui sta per operare. S'egli non lo accenna in termini più precisi e s'ei nasconde di nuovo la promessa appena data riguardo al *fratello,* ἀδελφός, in promesse generali per colui che *crede,* πιστεύων (v. 25 e seg.), lo fa appositamente, per provare la fede di Marta ed ingrandire il di lei orizzonte [2]).

In questo punto esce Maria con seguito di Giudei, e i suoi pianti commuovono Gesù sino alle lagrime. La spiegazion naturale invoca questa circostanza con una singolar confidenza; e domanda se Gesù, quando fosse stato proprio sicuro della risurrezione del suo amico, non sarebbesi invece accostato colla più sentita gioia a quella tomba, d' onde avea la coscienza di poterlo all' istante ritrarre nuovamente vivo.

Laonde essa riferisce le parole: *fremette,* ἐνεβριμήσατο (V. 33). e *fremendo,* ἐμβριμώμενος (v. 35) ad uno sforzo violento di Gesù per com-

[1]) Flatt, l. c. pag. 102 e seg.; De Wette, su questo passo; Neander, pag. 351 e seg.

[2]) Flatt, l. c.; Lücke, Tholuck e De Wette, su questo passo.

Digitized by Google

primere il dolore che gli avea cagionato la morte del suo amico, dolore che si aperse uno sfogo colle *lagrime*, δάκρυσιν. Ma l'etimologia secondo cui quella parola significa *fremere in aliquem* od *in se*, e l'analogia dell' uso nel Nuovo Testamento ov' essa non significa mai altro se non *far dei rimproveri ad alcuno* (Matt. 9, 30; Marc. 1, 43; 14, 5) — dimostrano come l'ἐμβριμᾶσθαι esprima un movimento di collera, non di dolore; e nel caso presente, in cui esso va unito, non al dativo d'un' altra persona, ma alla parola τῷ πνεύματι ed ἐν ἑαυτῷ, dovrebbe intendersi di un irritamento tacito e rattenuto. Tale significato si attaglierebbe benissimo al verso 38, ove questa parola è ripetuta; perocchè, la precedente osservazione dei Giudei: *costui che ha aperti gli occhi d'un cieco non poteva egli far sì che Lazzaro non morisse?* οὐκ ἠδύνατο οὗτος, ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ, ποιῆσαι ἵνα καὶ οὗτος μὴ ἀποθάνῃ, proviene senza dubbio da persone che *si scandalizzano*, non potendo comprendere per l'atto anteriore di Gesù la sua condotta attuale, e viceversa per la sua condotta attuale, quell'atto anteriore. Al verso 33, dove l'ἐμβριμᾶσθαι è usato per la prima volta, il pianto generale sembra bensì possa avere eccitato in Gesù un senso piuttosto di tristezza che di malcontento; è però possibile anche ch' ei disapprovasse fortemente la *poca fede*, ὀλιγοπιστία, che manifestavasi. L' essersi Gesù sfogato in lagrime, prova solo che il suo malcontento sulla generazione incredula che lo circondava si tramutò raddolcendosi, in tristezza, non già che la tristezza fosse il primo sentimento destatosi in lui. Che poi i Giudei (v. 36), nello scorgere le lagrime di Gesù, andassero dicendo tra loro: *Vedi, quanto egli lo amava*, ἴδε, πῶς ἐφίλει αὐτόν, la è una circostanza che sta piuttosto contro che in favore di quelli, i quali considerano l'emozione di Gesù come un dolore cagionato dalla morte dell' amico e un sentimento di simpatia col dolore della sorella; poichè in quella guisa che il carattere della narrazione di Giovanni lascia attendere in generale un contrasto fra il senso vero della condotta di Gesù e il modo con cui gli spettatori la comprendono, così, in singolare, i Giudei, οἱ Ἰουδαῖοι, sono sempre in questo Vangelo, quelli che intendono male od interpretano male le parole di Gesù. Vero è che invocasi ancora il carattere di solito così dolce di Gesù, e così opposto alla durezza per la quale egli sarebbesi adontato delle lagrime ben naturali di Maria e degli altri [1]): ma il Cristo di Giovanni non è per nulla estraneo a un simile modo di pensare.

[1]) Lücke, 2, pag. 388.

Digitized by Google

Colui che al *signore della corte*, βασιλικός, che innocentemente lo supplicava a venire in casa sua per guarirvi il figlio, dirige la lezione severa: *Se voi non vedete segni e miracoli non credete*, ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε (4, 48); colui che, vedendo i discepoli offesi dalla dura allocuzione del sesto capitolo, li previene così bruscamente colle parole: *Questo vi scandalizza?* τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει: *non ve ne volete andare ancor voi?* μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν; (6, 61, 67); colui che alla propria madre, la quale gli fa osservare alle nozze di Cana, la mancanza del vino, risponde con quella dura frase: *Donna che vi ha di comune fra te e me?* τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι (2, 4); colui che provava così il malcoltento più vivo, in tutte le circostanze in cui gli uomini non comprendendo le sue azioni e i suoi pensieri superiori, mostravansi pusillanimi od importuni; colui, io dico, poteva benissimo provare nella occasione in discorso, un simile malcontento.

Tolto adunque con questa interpretazione del passo, il dolore di Gesù per la morte di Lazzaro, è tolto alla spiegazion naturale l'appoggio ch'ella credeva aver trovato in questo particolare, oltre di che secondo l'altra interpretazione del verbo ἐμβριμᾶσθαι l'emozione spontanea da Gesù provata per simpatia con quelli che piangevano può benissimo conciliarsi colla previsione ch'egli aveva della risurrezione di Lazzaro [1]). E come mai le parole de' Giudei i quali gli rimproveravano di non aver fatto per Lazzaro ciò che aveva fatto per un cieco sarebbero state acconcie, come pretendono gli interpreti razionalisti, a destare in Gesù la prima speranza che forse Iddio facesse per lui, in quel momento, qualche cosa di segnalato? I Giudei esprimevano non già la speranza che egli potesse risuscitare il morto, ma la congettura che forse, egli sarebbe stato in grado di salvare la vita al malato. Marta, col dire che, anche di presente, il Padre gli accorderebbe ciò che egli fosse per chiedere, aveva dunque detto ben più che non quei Giudei; onde è che, se simili speranze fossero state eccitate per la prima volta in Gesù da qualcosa di esterno, esse avrebbero dovuto esserlo fin da prima e segnatamente prima di quelle lagrime di Gesù dalle quali si vorrebbe indurre che una simile speranza non fosse per anco sorta in lui.

Quando Gesù ordina si tolga la pietra del sepolcro, Marta dice: *Signore, egli pute di già, perchè son già quattro giorni ch'egli è morto*, Κύριε, ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γάρ ἐστι (V. 39). Queste parole — per confes-

[1]) Flatt, l. c. pag. 104 e seg.; Lücke, l. c.

Digitized by Google

sione eziandio di interpreti sopranaturalisti [1]) — non provano punto che la putrefazione fosse già realmente cominciata e che ogni ritorno naturale alla vita fosse impossibile; poichè ponno essere anche una semplice deduzione dall'intervallo di quattro giorni che era trascorso oramai. Ma qui Gesù, declinando l'osservazione di Marta, insiste perchè si apra il sepolcro (V. 40) e dice che, pur ch'ella creda, ella vedrà *la gloria di Dio*, τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ; or come avrebb' egli potuto proferire tali parole se non fosse stato intimamente convinto della propria potenza di risuscitare Lazzaro? Secondo Paulus, quelle parole significano solo, in generale, che chi è pieno di fiducia ottiene in un modo qualunque una manifestazione gloriosa della divinità. Ma qual sorta di manifestazione gloriosa eravi mai a chiedere, nello aprire la tomba di un uomo sepolto da quattro giorni, se non la sua risurrezione? e quando Marta assicura che la putrefazione ha già dovuto impadronirsi del corpo di suo fratello, qual senso mai ponno avere le parole di Gesù, nel loro contrasto colle parole di Marta, se non che qui si tratta di preservare Lazzaro dalla putrefazione? Ma per iscorgere con tutta certezza che cosa significhino nel nostro passo le parole *gloria di Dio*, δόξα τοῦ θεοῦ, non si ha che a riportarsi al vers. 4, dove Gesù aveva detto che la malattia di Lazzaro non era *mortale*, πρὸς θάνατον, ma ch'essa era avvenuta *per la gloria di Dio* ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, κτλ. Qui risulta all'ultima evidenza dal contrasto della frase: *non mortale*. come le parole δόξα τοῦ θεοῦ indichino la glorificazione di Dio per mezzo della vita di Lazzaro — e, poich' egli era morto — della sua risurrezione; speranza questa che Gesù non poteva avventurarsi a far nascere, appunto nel momento più decisivo, senza avere una certezza superiore ch' ella si sarebbe compiuta [2]). Subito dopo l' apertura della tomba, e prima di gridare al morto: *Vieni fuori!* δεῦρο ἔξω, egli ringrazia il Padre suo d'avere esaudita la sua preghiera. Agli interpreti razionalisti sembra questa la prova più evidente, non già ch' egli abbia per virtù di quella parola richiamato Lazzaro in vita, ma che, nel gettare lo sguardo nella tomba ei lo abbia scorto già rinvenuto in sè. In verità, un simile argomento non si dovrebbe attendere da teologi che conoscono il Vangelo di Giovanni. Quanto non è a lui familiare (per es. nell' espressione *il figlio dell' uomo fu glorificato*, ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) il presentar come già compiuto un

[1]) Flatt, pag. 106; Olshausen, 2, pag. 269 (2 *Auflage*).
[2]) Flatt, pag. 97 e seg.

Digitized by Google

atto che solo incomincia e che sta per compiersi! E quanto non era egli opportuno, in questo caso speciale, il far spiccare in Gesù la certezza dello esaudimento, indicando questo come avvenuto di già! D'altronde, di quali finzioni non si ha bisogno per ispiegare il come Gesù si accorgesse del ritorno di Lazzaro in vita e il come quest'ultimo potesse ritornarvi? Fra lo scoprimento della tomba e la preghiera di ringraziamento di Gesù, dice Paulus, sta l'intervallo decisivo in cui si opera il risultato sorprendente; bisogna che allora Gesù, lontano ancora d'alcuni passi, siasi accorto che Lazzaro viveva. A qual segno? Domanderemo noi; e d'onde venivagli un colpo d'occhio così pronto e sicuro? e perchè a lui solo e non ad altri? Si congettura ch'egli abbia riconosciuto da alcuni movimenti il ritorno alla vita; ma con quale facilità non poteva egli ingannarsi poichè il morto giaceva in una grotta oscura! Qual precipitazione nel dichiarare senza un esame più attento con tanta rapidità e precisione, la certezza in cui era della vita di Lazzaro! Ovvero, se i movimenti del preteso morto erano forti ed evidenti, come potevano essi sfuggire agli astanti? Finalmente, come mai poteva Gesù segnalare nella sua preghiera l'avvenimento che stava per compiersi quale una manifestazione della sua missione divina, s'egli intimamente sapeva di avere non già operata, ma solamente scòrta la risurrezione di Lazzaro? A provare la possibilità naturale del ritorno alla vita in Lazzaro, già sepolto, invocano i razionalisti lo ignoranza in cui ci troviamo delle circostanze della sua morte supposta, la pronta sepoltura fra Giudei, poi la freschezza della grotta, l'odor acre degli aromi, e infine la corrente d'aria calda che, al levavsi della pietra, penetrò nella caverna e il ravvivò. Ma tutti questi particolari non oltrepassano il più basso gradino della possibilità, che è eguale alla più alta inverosimiglianza; ond'è che la sicurezza colla quale Gesù annunciò anticipatamente il risultato, resta impossibile a concepirsi [1]).

Questi annunci precisi formando per lo appunto il principale ostacolo alla spiegazione naturale del paragrafo in discorso, furono in conseguenza oggetto della critica dei razionalisti, i quali per trarsi d'impaccio supposero ch'essi non provenisssero da Gesù, ma venissero probabilmente aggiunti dall'Evangelista in seguito all'avvenimento. Paulus stesso trovò per lo meno l'espressione *lo ridesterò*, ἐξυπνίσω αὐτόν (v. 11) troppo precisa, e si avventurò a con-

[1]) Si confrontino particolarmente su questo punto Flatt. e Lücke.

Digitized by Google

getturare che il Narratore avesse omesso, dopo l'avvenimento, un *forse* attenuante ond' erasi valso Gesù [1]). Gabler ha sviluppata questa ipotesi; non solo egli condivide la congettura di Paulus, ma è disposto eziandio a porre esclusivamente a carico dell' Evangelista le parole *per la gloria di Dio*, ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (v. 4); così al vers. 15 ov'è detto: *Per voi, io mi rallegro ch' io v' era, acciocchè crediate*, χαίρω δι' ὑμᾶς, ἵνα πιστεύσητε, ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ, egli suppone che Giovanni abbia dopo l'avvenimento rinforzato d' alquanto le espressioni di Gesù; e finalmente, le stesse parole di Marta (v. 22): *Io so che, anche adesso tutto ciò che domanderai a Dio, Dio te lo accorderà*, ἀλλὰ καὶ νῦν οἶδα κ. τ. λ. gli suggeriscono il pensiero di un' addizione fatta dall' Evangelista [2]). Di tal guisa, la spiegazione naturale si è riconosciuta impotente a trarsi coi mezzi proprj dalle difficoltà del racconto di Giovenni: giacchè, se per porvi piede, ella è costretta a cancellarne varj passi e precisamente i più caratteristici, ella confessa implicitamente che il racconto quale ci vien riferito non è suscettibile di una spiegazione per via naturale. Vero è che i passi di cui si constata declinandoli, la incompatibilità colla spiegazione razionalista, furono scelti con assai parsimonia; ma il precedente esame ci addita che se noi volessimo porre a carico dell'Evangelista tutte le particolarità di questo paragrafo ripugnanti all'opinione dei razionalisti, non rimarrebbe, per così dire, di quanto esso racchiude, cosa che non dovesse considerarsi come una finzione posteriore. Laonde, ciò che noi stessi abbiamo fatto per i due primi racconti di risurrezione, venne fatto implicitamente per l'ultimo e più notevole racconto di simil specie, dai diversi tentativi di spiegazione che si succedettero: vale a dire, resta solo l'alternativa o di ammettere come sopranaturale lo avvenimento, o, se come tale lo si trova incredibile, di negare il carattere storico della narrazione.

Per trovare in questo dilemma una decisione riguardo ai tre racconti di risurrezione fin qui esaminati, noi dobbiam riportarci al

[1]) Così nel *Commentario*, 4, pag. 537; nella sua *Vita di Gesù*, 1, 6, pag. 46, egli non fa più uso di questa ipotesi.

[2]) L. c. pag. 272 e seg. Anche Neauder non mostrasi alieno da una simile congettura per riguardo al vers. 4 (pag. 349). Mentre a *Gabler* queste espressioni parvero appartenere non a Gesù, ma a Giovanni, *Dreffenbach*, nel *Berthtldt's Krit. Journ.* 5, pag. 7 e seg. stimò non le si potessero attribuire neppure a Giovanni; e riguardando egli il rimanente di questo Evangelo come redatto da quell'apostolo, suppose che questi passi fossero interpolazioni.

Digitized by Google

carattere particolare di simil sorta di miracoli. Noi abbiamo finora seguito una scala ascendente nel maraviglioso: dapprima, guarigioni di persone inferme di spirito; poi guarigioni d'ogni maniera affezioni corporee in persone nelle quali tuttavia il disordine dell'organismo non spingevasi sino alla disparizione dello spirito e della vita: ora abbiamo risurrezioni di corpi cui lo spirito vitale ha già definitivamente abbandonati. Questa pregressione nel maraviglioso è in pari tempo una gradazione di cose sempre più difficili a concepirsi. In fatti noi abbiamo potuto fino a un certo punto raffigurarci in qual modo una affezione psichica, nella quale non eravi di leso, fra gli organi corporei, altro che il sistema nervoso, connesso interamente all'anima, potesse venir guarita per via puramente spirituale e per la sola azione della parola, dello sguardo, della impressione di Gesù: ma quanto più il male appariva penetrato nell'organismo corporeo, tanto più inconcepibile diveniva una guarigione di simil fatta. Laddove negli infermi di spirito era sconvolto il cervello sino alla più selvaggia frenesia, e negli infermi nervosi sconvolto il sistema dei nervi sino ad una epilessia periodica, ci riusciva già più difficile il figurarci come quella azione spirituale potesse produrre effetti salutari durevoli; e più difficile ancora, laddove la malattia appariva sciolta da ogni immediata connessione colle facoltà spirituali, come nella lebbra, nella cecità, nella paralisia e simili. E pure in tutto questo eravi pur sempre qualche cosa su cui la potenza miracolosa di Gesù poteva agire; eravi ancora, per lo meno, negli individui, una coscienza da colpire con una impressione, un sistema nervoso da eccitare. Ma coi morti l'affare è ben diverso. Il morto, da cui sonosi involate la vita e la coscienza, ha perduto l'ultimo punto d'appoggio per l'azione del taumaturgo; egli più non lo scorge, più non riceve da lui alcuna impressione; poichè la facoltà stessa di ricevere impressioni bisogna che gli sia resa di nuovo. Ma lo impartire tale facoltà, ossia risuscitare nel senso proprio della parola, appartiene a una potenza creatrice, e noi dobbiamo confessarci incapaci a concepirla esercitata da un uomo.

Ma, nella sfera stessa delle nostre tre risurrezioni scopresi una progressione manifesta. Come Woolston ha già notato a ragione, direbbesi che ciascuno di questi tre racconti pretese aver il passo sul precedente coll'aggiungere qualche particolarità miracolosa mancante in quello [1]). La figlia di Jairo è risuscitata sul letto medesimo ov'era

[1]) Disc. 5.

Digitized by Google

morta testè; il giovane di Naìn era già nella bara e lo si trasportava al cimitero; infine Lazaro giaceva da quattro giorni nella grotta funeraria. Mentre nella prima di queste storie una parola sola indicava essere la fanciulla già caduta in mano delle potenze sotterranee, questa indicazione ha preso, nella seconda storia, una forma drammatica, poichè vi è detto che il giovane veniva già trasportato fuori di città; ma colui che nel modo più decisivo apparisce già appartenente al mondo sotterraneo, è Lazzaro racchiuso da lungo tempo nella tomba; di modochè se la realtà della morte poteva essere contestata nel primo caso, questo dubbio già più difficile nel secondo, diviene quasi impossibile nel terzo [1]). Con questa gradazione cresce del pari la difficoltà di concepire i tre avvenimenti, se tant'è che una sola per sè inconcepibile possa divenirlo più o meno secondo le diverse modificazioni da lei subite. Posta la possibilità di una risurrezione, in generale dovrebbe questa essere più possibile in un individuo appena morto e caldo ancora che non in un individuo già freddo, il quale vien trasportato alla tomba; e di nuovo, dovrebb'essere più possibile in quest'ultimo che non in un morto nel quale già si suppone un principio di putrefazione per il soggiorno di quattro giorni nella tomba, e nel quale per lo meno non negasi che tale supposiziene siasi verificata.

Ma, anco astrazion fatta dal maraviglioso, fra le storie esaminate, quella che segue è sempre, da un lato, più inverosimile in sè, dall'altro più sprovvista di testimonianze estrinseche, di quella che precede. Quanto al primo punto, evvi una causa d'inverosimiglianza intrinseca, la quale, benchè veramente riferiscasi a tutte e tre le storie, e in conseguenza anche alla prima, pur si manifesta nella seconda in modo speciale. In questa l'Evangelista indica qual motivo della risurrezione del giovane di Nain la compassione che ebbe Gesù di sua madre (V. 13). Con ciò, secondo Olshausen, non è punto esclusa una relazione fra quest'atto e lo stesso individuo risorto; perocchè, egli osserva, essendo l'uomo un essere dotato di coscienza, non può egli mai essere trattato semplicemente come mezzo: e lo sarebbe stato in questo caso, quando considerar si volesse la gioia della madre come il solo scopo che Gesù si propose nel risuscitare il giovane [2]). Così Olshausen è giunto, in un modo di cui gli dobbiamo esser grati, non

[1]) Bretschneider, *Probab.* pag. 61.

[2]) 1, pag. 276 e seg.

Digitized by Google

a far disparire ma a porre in luce la difficoltà di questa risurrezione e di qualunque altra. Giacchè il dire che quanto non è permesso o non è concepibile, per sè o giusta idee depurate, non può neppure essere stato attribuito a Gesù dagli Evangelisti, la è conclusione illecita affatto, per contrario, supposta la purezza del carattere di Gesù, dovrebbesi concludere che i racconti evangelici siano inesatti laddove gli attribuiscono cosa che lecita o conveniente non sia. Che ora Gesù in questa risurrezione abbia posto mente se il miracolo fosse per volgere o no a bene delle persone da risuscitarsi, in ragione dello stato morale in cui erano morte, la è un'ipotesi di cui non trovasi traccia veruna; che alla risurrezione corporea abbia dovuto unirsi e siasi unita di fatto la risurrezione spirituale, non è detto in verun luogo; anzi, questi individui, non eccettuato neppur Lazzaro, rientrano nell'ombra dopo la loro risurrezione. Laonde ben potè Woolston domandar perchè mai invece di strappare alla morte quei personaggi insignificanti, Gesù non avesse fatto uscir dalla tomba un Giovan Battista od altro uomo utile al genere umano. Si dirà avere Gesù riconosciuto essere volontà della Provvidenza che uomini quali Battista, pagato che avessero il tributo alla natura, rimanessero nel seno della morte? Ma egli avrebbe dovuto, ci sembra, pensar lo stesso di tutti gli altri trapassati, onde in ultima analisi non vi sarà altra risposta a dare che questa: Siccome notoriamente sapevasi, riguardo agli uomini celebri, che il vuoto da essi lasciato colla loro morte non era stato da alcuno riempiuto col loro ritorno in vita, così la leggenda non poteva connettere a simili nomi le risurrezioni che desiderava raccontarci ed era costretta a scegliere soggetti sconosciuti, i quali sfuggissero al controllo della storia.

Se questa difficoltà, comune alle tre narrazioni, appare più manifesta nella seconda, a motivo soltanto di una espressione fortuita — la terza invece è piena di difficoltà affatto speciali: poichè la condotta intera di Gesù, e in parte anche quella delle altre persone, sono in essa non ben concepibili. Gesù riceve la notizia della malattia di Lazzaro e la preghiera implicita che gli volgono le sorelle dell'infermo, perché egli venga a Betania; ciò nonostante egli rimane ancora due giorni nel luogo in cui trovavasi, e non parte per la Giudea se non dopo ch'è fatto sicuro della morte di Lazzaro. Or perchè questo? Già si dimostrò più sopra che questo non poteva già essere perchè Gesù giudicasse priva di pericolo la malattia; chè anzi, egli prevedeva la morte di Lazzaro. Non la era neppure — e l'evangelista espressa-

Digitized by Google

mente lo osserva (v. 5) — indifferenza a riguardo di quest'ultimo. Che cosa era dunque? Lücke opina che forse Gesù in quel momento era occupato in un ministero di predicazione che produceva frutti felici nella Perea, e ch'egli non volle interrompere immediatamente per Lazzaro, riguardando come un dovere il subordinare alla sua vocazione di maestro la vocazione inferiore di autore di guarigioni meravigliose e di amico soccorrevole [1]). Ma, oltrecchè egli poteva benissimo far l'una delle due cose e non ometter l'altra, per esempio lasciare alcuni de' suoi apostoli a continuare il suo ministero nella Perea, o guarir Lazzaro, sia per mezzo d'un apostolo, sia a distanza per la potenza di sua volontà, fatto è che il nostro Evangelista tace assolutamente di una simile causa del ritardo di Gesù. La spiegazione di Lücke, pertanto, che ad ogni modo resterebbe pur sempre una congettura, non potrebbe essere ascoltata se non in quanto l'Evangelista non desse altra ragione dell'intervallo di tempo che Gesù lasciò trascorrere; ora questa ragione, come accenna Olshausen, si trova implicitamente nella dichiarazione di Gesù, il quale dice (v. 15) rallegrarsi di non essersi trovato presente alla morte di Lazzaro, perciocchè la risurrezione del defunto sarà più valida a fortificare la fede degli apostoli che nol sarebbe stata la guarigione dell'infermo. Gesù aveva dunque lasciato morir Lazzaro a bella posta, per ottenere viemaggior fede con una risurrezione miracolosa. Tholuck ed Olshausen così, in sostanza, la intendono: solo si racchiudono troppo nel punto di vista morale, dicendo che Gesù, da maestro che intende a migliorare i discepoli, volle perfezionare lo stato dell'anima nella famiglia di Betania e negli apostoli suoi [2]): perocchè espressioni come queste: *acciò che il figlio di Dio sia glorificato*, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (v. 4) indicano piuttosto uno scopo messianico, ossia il propagarsi e consolidarsi della fede in Gesù, qual figlio di Dio, in mezzo a quel circolo, benchè angusto, gli è vero, di persone. Giammai, esclama qui Lücke, giammai il Salvatore, il più nobile amico degli uomini, ha agito così ad arbitrio e a capriccio [3]), e De Wette, dal suo canto, osserva non esser costume di Gesù il premeditare ed ingrandire i suoi miracoli [4]). Ma quando il primo ne conchiude che una causa qualunque esterna,

[1]) Comm. 2, pag. 376. Egualmente Neander, pag. 349.
[2]) Tholuck, pag. 202; Olshausen, 2, pag. 260.
[3]) Ll. cc.
[4]) *Andachtsbuch*, 1, pag. 292 e seg. *Exeg. haudb.* 1, 3, pag. 134.

Digitized by Google

per esempio un'altra occupazione del suo ministero, dovette trattenere Gesù, tale conclusione, come si vide, è in contraddizione manifesta col racconto; e De Wette anch'egli la trova insufficiente senza però additare un'altra spiegazione; dimodochè, se questi due teologi a ragione sostengono che il vero Gesù non ha potuto agire in tal guisa, ma soltanto negano a torto che il quarto Evangelo faccia così agire il suo Gesù, — altro più non resta se non a concludere, coll'autore dei *Probabilia* [1]) che tale incompatibilità fra il Cristo di Giovanni e il Cristo vero, quale si può raffigurarselo, prova il carattere non istorico della narrazione di Giovanni.

La condotta attribuita ai discepoli (v. 12 e seg.) deve anch'essa destar la sorpresa. S'è vero che Gesù avesse già presentato loro — per lo meno nella persona dei tre principali fra essi presenti al miracolo — la morte della figlia di Jairo come un semplice sonno — come poterono essi, quando egli dice loro di Lazzaro: *Ei dorme, io lo ridesterò*, κεκοίμηται, ἐξυπνίσω αὐτόν, pensare ad un sonno naturale? Quando un malato dorme d'un sonno salutare, non lo si ridesta; ond'è che gli apostoli dovettero tosto comprendere che il sonno di Lazzaro era come il sonno della figlia di Jairo. Laddove, invece di questo, gli apostoli intendono in modo così superficiale, una parola di senso più profondo bisogna semplicemente riconoscere lo stile favorito del quarto Evangelista, che noi abbiamo già appreso a giudicare da una serie di esempi. Non appena egli seppe, in modo qualunque dalla tradizione, come Gesù solesse nel suo linguaggio designare la morte quale un semplice sonno, la sua imaginazione, disposta a simile antitesi, creò tosto un errore di comprensione corrispondente a quel linguaggio figurato [2]).

Ciò che i Giudei dicono, vers. 37, riesce difficilmente concepibile, supposta che siasi la verità delle risurrezioni sinottiche. I Giudei invocano la guarigione del cieco nato (Giov. 9) e argomentano che colui che ha reso la vista ad un uomo, avrebbe potuto ben anche prevenire la morte di Lazzaro. Come mai caddero essi in questo esempio eterogeneo ed insufficente, se ne avevano, nelle due risurrezioni, di più analoghe e più acconce a dare una speranza, anco nel caso di una morte già certa? Le risurrezioni galilee dei sinottici avevano preceduto questa risurrezione operata in Giudea e narrata da Giovanni;

[1]) Pag. 59 e seg. 79.

[2]) Confr. De Wette, *Exeg. handb.* 3, pag. 135.

Digitized by Google

cosa ben certa, giacchè dopo quest' ultima, Gesù non fe' più ritorno in Galilea. Nè potevano quei due miracoli essere rimasti ignoti nella capitale [1]), giacchè e dell'uno e dell'altro è detto nei sinottici, che la fama se ne sparse *per tutta quella contrada, per tutta la Giudea e per tutti i paesi circonvicini*, εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην, ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἐν πάσῃ τῇ περιχώρῳ. Quei miracoli adunque sarebbero stati maggiormente a notizia dei veri Giudei; ora, siccome al dire del quarto Evangelista, i Giudei richiamaronsi ad un miracolo meno ad essi vicino, è verosimile che l'Evangelista nulla sapesse di quei due precedenti narrati dai sinottici, e ciò che prova come questa allusione appartenga a lui stesso e non a veri Giudei, si è ch'ei la riferisce per lo appunto alla guarigione da lui narrata immediatamente prima.

Una difficoltà non meno grande offre la preghiera posta in bocca a Gesù, vers. 41 e seg. Dopo aver ringraziato il padre di averlo esaudito egli aggiunge: saper egli bene, quanto a sè, di essere esaudito del padre in ogni tempo; rendere solo quella speciale azione di grazie nello interesse del popolo, per ispirargli fede nella sua missione divina. Così dapprima la sua preghiera si riferisce a Die, poi egli la considera come fatta a riguardo solo del popolo; e non solamente, come pretende Luca, nel senso che Gesù, il quale, se non si fosse trattato che di lui, avrebbe pregato in silenzio, abbia pregato ad alta voce per amore del popolo (poichè quando si è sicuri di essere esauditi non evvi alcuna ragione di pregare internamente), ma nel senso ch'egli non ha bisogno di ringraziare il padre d' un favore isolato, quasi ne fosse sorpreso, attesochè, certo, fin da prima, di essere esaudito, il voto e il ringraziamento si confondono in lui; in altri termimi il rapporto di lui col padre non consiste negli atti isolati del pregare, essere esaudito, render grazie, ma consiste in uno scambio permanente ed incessante di quelle funzioni reciproche, dimodochè un tale stato di cose non permetterebbe la manifestazione isolata d' azioni di grazie. Dunque se in ragione de' bisogni del popolo e della sua sim-

[1]) Come sostiene Neander, *L. J. Chr.* pag. 354. Egli obbietta che il quarto Evangelista ha dovuto ad ogni modo aver notizia di risurrezioni operate da Gesù, quand'anco il racconto che noi qui esaminiamo ne fosse una esagerazione non istorica. A questa obbjezione si risponde che, per il quarto Evangelista a formare un simile racconto era più che sufficiente la notizia generale dello aver Gesù risuscitato dei morti, e ch'egli non aveva alcun bisogno di conoscere racconti particolari ai quali potersi riferire in questo caso.

Digitized by Google

patia col popolo, Gesù aveva fatta una manifestazione isolata di simil genere, bisognerebbe, perchè vi fosse alcunchè di vero nella spiegazione da me esposta testè, che l'anima di Gesù fosse stata intieramente invasa dalla simpatia, che dello stato del popolo egli avesse fatto lo stato proprio e che, così, in quel momento egli avesse pregato di proprio impulso e per sè medesimo [1]). Ma qui, non appena ha cominciato a pregare, egli riflette che non prega per proprio bisogno. La sua preghiera gli è dunque dettata non da un sentimento vivo e sincero, ma da un freddo adattarsi alla situazione altrui: cosa difficile a concepirsi, anzi ripugnante. Ad ogni modo colui che, di tal guisa, prega soltanto ad edificazione degli altri, non andrà a dir loro ch'egli prega non dal suo ma dal loro punto di vista: perocchè una preghiera fatta ad alta voce non può fare impressione sugli uditori se non in quanto essi suppongono che colui che prega infonda nella preghiera tutta l'anima sua. Or come Gesù potè egli rendere inefficace con una simile addizione la preghiera da lui incominciata? Se gli premeva di confessare innanzi a Dio il vero stato delle cose, poteva egli farlo in silenzio; ma una preghiera proferita ad alta voce e quale ora qui la leggiamo, non avrebbe potuto essere destinata che ai cristiani delle età posteriori, che ai lettori dell'Evangelo. Infatti se si concepisce la necessità di azioni di grazie per ridestare la fede nella folla degli astanti, si concepisce eziandio come alla fede sviluppata — quale la suppone il quarto Evangelo — potesse ripugnare una simile preghiera, perocchè questa sembrasse derivare da un rapporto troppo subordinato e sopratutto troppo poco costante tra il padre e il figlio. Ond'è che tale preghiera necessaria per gli uditori, dovette essere di nuovo annullata pei lettori d'un'epoca posteriore o per lo meno ridotta al valore di un semplice accomodamento. Ma non in Gesù, bensì solamente in un cristiano vissuto più tardi, poteva sorgere una simile considerazione. E questa cosa fu già riconosciuta da un critico, il quale volle eliminare dal testo il versetto quarantaduesimo, siccome interpolazione posteriore [2]). Ma essendo siffatto giudizio privo di ogni ragione estrinseca, bisognerebbe, se que-

[1]) Questo argomento vale anche per De Wette, il quale pur riconoscendo sconveniente che Gesù siasi *espresso* in quella guisa, ammette però ch'egli sia stato *animato* da sentimenti simili.

[2]) Dieffenbach, *Su alcune interpolazioni verosimili nell'Evangelo di Giovanni*, Bertholdt's Krit. Jouan. 5, pag. 8 e seg.

Digitized by Google

ste parole non ponno essere di Gesù, ammettere tuttavia (come Lücke non era gran fatto alieno dal supporre altravolta [1]) che lo Evangelista stesso le abbia attribuite a Gesù solo per ispiegar quelle che precedono nel vers. 41. Il fatto sta che noi abbiamo qui delle parole che sono solamente attribuite a Gesù dallo Evangelista; ma se il versetto 42 è di tal natura chi ne assicura ch'esso sia il solo? In un Evangelo dove abbiam già riconosciuto che tanti discorsi sono semplicemente prestati a Gesù, in un capitolo che, da ogni lato presenta impossibilità storiche, la difficoltà che suscita un solo versetto è indizio, non già ch'esso non appartenga al rimanente del contesto, ma che il tutto assieme non appartenga alla classe delle composizioni storiche [2].

Quanto, poi, alla gradazione fra i tre racconti in riguardo alla loro credibilità estrinseca, già Woolston si fece giustamente stupore che tre Evangelisti accennino la risurrezione della figlia di Jairo, dove il miracolo è meno manifesto, mentre le altre due risurrezioni non si trovano che ciascuna in un Evangelio solo [3]; ed essendo, quanto alla risurrezione di Lazzaro, la sua mancanza negli altri Evangelisti, ancor meno concepibile che non quanto alla risurrezione del giovane di Nain, troviamo avere anche qui una scala completa di progressione.

Che la risurrezione del giovane di Nain sia narrata soltanto dal redattore dell'Evangelo di Luca; che Matteo e Marco non la riferiscano allato od in luogo della risurrezione della fanciulla, — son questi, a più di un riguardo, motivi di difficoltà [4]. Anzitutto, in generale, sarebbe a credersi che, poche essendo, giusta i racconti Evangelici, le risurrezioni operate, ed essendo esse prove eminenti di una missione divina, sarebbe a credersi, dico, che agli Evangelisti non avria dovuto rincrescere il raccoglierne una seconda allato della prima. Matteo stimò valesse la pena di narrare tre esempi di guarigioni di ciechi; eppure queste guarigioni sono di ben minore importanza; egli avria potuto contentarsi d'una sola e, invece delle altre, consegnare nel suo Evangelo l'una o l'altra delle due rimanenti risurrezioni. Supposto anche che i due primi Evangelisti abbiano voluto, per

[1]) *Comm. Z. Joh.* 1 Aufl. 2, pag. 310.
[2]) Così dice anche l'autore dei *Probabilia*, pag. 61.
[3]) *Disc.* 5.
[4]) Confr. Schleiermacher, *Uber den Lukas*, pag. 103 e seg.

Digitized by Google

ragioni che ora non possiam più riconoscere, dare una sola storia di risurrezione, essi avrebbero dovuto — sembraci — scegliere, sapendola, quella del giovane di Nain a preferenza di quella della figlia di Jairo; perocchè la prima, come già si accennò più sopra, sia una risurrezione più decisa e più singolare. Se, ciò nonostante, essi non riferiscono che la risurrezione della fanciulla, vuolsi credere che Matteo, per lo meno, non avesse alcuna notizia dell'altra; quanto a Marco, egli l'aveva verosimilmente sott'occhi nel Vangelo di Luca. Ma già al versetto 7 o al vers. 20 del Cap. 3 egli erasi scostato da Luca, 6, 12 (17), per passare a Matteo, 12, 15; solo al vers. 35 (21 e seg.) del Cap. 4 egli ritorna a Luca, 8, 22 (16 e seg.) [1], e a questo punto egli si è già lasciata addietro la risurrezione del giovane di Nain che trovasi in Luca, 7, 11 e seg. — Ora, una seconda domanda presentasi. Come mai la risurrezione del giovane, se fu realmente operata, potè rimanersi ignota al redattore del primo Evangelo? Tale domanda, anco indipendentemente dalla supposta origine apostolica di questo Evangelo, non offre minori difficoltà che la prima. *Buon numero di discepoli*, μαθηται ἱκανοι, erano stati, oltre il popolo, testimoni di quella risurrezione. Nain, secondo che Giuseppe determina la situazione di questa località rapporto al monte Thabor, non poteva esser lungi dal teatro ordinario del ministero di Gesù in Galilea [2]; per ultimo, la fama di quell'avvenimento, com' è naturale, si diffuse lontano assai (v. 17). Schleiermacher opina che i redattori dei primi schizzi della vita di Gesù, estranei al circolo apostolico, si astennero generalmente dal chiedere informazioni agli apostoli sovrammodo occupati; ch' essi si diressero agli amici di Gesù di second' ordine volgendosi quindi a preferenza ai luoghi d'onde speravano più ampia messe, Cafarnao, Gerusalemme, ; ma che, quanto era accaduto in altri luoghi, come per esempio nella risurrezione di cui qui si tratta, non potè così facilmente cadere nella cerchia delle notizie comuni. Ma, da un lato, codesta ipotesi è troppo subjettiva, in quanto essa attribuisce la prima diffusione della notizia degli atti principali di Gesù alle inchieste di alcuni dilettanti raccoglitori di aneddoti, che le andarono raggranellando come fece più tardi un Papias; d'altro lato (e queste due idee si collegano) a torto si crede che simili storie, quasi fossero cadute come corpi gravi ne' luoghi che ne furono testimoni, vi rimanessero

[1] Saunier, *Über die quellen des Markus*, pag. 66 e seg.
[2] Confr. Winer, *bibl. Real W.*, a questo articolo.

Digitized by Google

come tesori senz'uso e additati solo a coloro che venivano a informarsene sopra luogo; chè anzi, esse s'involano, piene di vita, lungi dal luogo dove sono accadute o si sono formate, si disperdono per ogni lato, e non è rado che rompano completamente il legame che le riunisce al luogo di loro origine. Di ciò noi abbiamo ogni giorno esempi in innumerevoli storie, vere o false, che si rappresentano accadute nelle più disparate contrade. Dal momento che una storia simile si è formata, essa divien la sostanza; la località pretesa non è più che un accidente; e non è già, come pretende Schleiermacher, che la località sia la sostanza, alla quale, siccome accidente, si collegherebbe la storia. Se pertanto non si può ben concepire come mai un avvenimento di simil fatto, quando fosse realmente accaduto, potesse rimanere fuori della tradizione generale, ignoto quindi al redattore del primo Evangelo, — l'ignoranza di quest'ultimo a tale riguardo desta sospetti contro la realtà storica del fatto.

Ma con peso ben altrimenti grave questo motivo di dubbio ricade sul racconto del quarto Evangelo relativo alla risurrezione di Lazzaro. Se i redattori o collettori dei tre primi Evangeli l'avessero conosciuta, essi non avriano potuto, a più d'un riguardo, astenersi dal raccoglierla ne' loro scritti. Primieramente ell'è fra tutte le risurrezioni operate da Gesù, anzi fra tutti i suoi miracoli, se non il fatto più miracoloso, quello in cui il maraviglioso dispiegasi nel modo più evidente e più singolare, e quello in conseguenza, il quale, ove si riesca a convincer taluno della sua realtà storica, è il più acconcio a dimostrare la missione divina di Gesù [1]): però gli Evangelisti, quand'anco avessero già narrato una o due storie di risurrezioni, non potevano trovar superfluo lo aggiungervi questa. In secondo luogo, essa ebbe, al dire del Vangelo di Giovanni, una influenza decisiva sullo sviluppo delle sorti di Gesù; giacchè (11, 47, ecc.) il sempre crescente concorso di coloro che stringevansi attorno a Gesù, e la sensazione profonda cui cagionava la risurrezione di Lazzaro, decisero il Sinedrio ove fu dato ed accolto il sanguinoso consiglio di Caifa. Questa doppia importanza — dommatica e storica — dello avvenimento — doveva obbligare i sinottici a raccontarla, ove l'avessero conosciuta. Ciò non pertanto i teologi imaginarono d'ogni maniera motivi per ispiegare il come quegli Evangelisti, pur conoscendo il fatto, abbiano potuto tacerlo. Gli uni opinarono che, al tempo della redazione dei tre

[1]) Si ricordi la espressione ben nota di Spinoza.

Digitized by Google

primi Evangeli, quella storia girava ancora per tutte le bocche e che, per conseguenza era inutile consegnarla in iscritto [1]); altri, per una congettura inversa, dissero essersi voluta prevenire la pubblicazione di questa avventura per non far incorrere pericolo a Lazzaro ancor vivente (il quale, secondo Giovanni 12, 10, fu perseguitato dai capi della Gerarchia Giudaica, a motivo del miracolo operato su di lui) od alla sua famiglia; timore che non esisteva più tardi, al tempo in cui Giovanni scrisse il suo Vangelo [2]). Ora, questi due motivi si annullano a vicenda nel modo più completo: sì che ciascuno di essi è per sè appena degno di una confutazione seria. Tuttavia, facendosi a simili spedienti ricorso ancor più di sovente che non si potrebbe credere, non voglionsi risparmiare alcune osservazioni in contrario. L'asserzione di coloro che pretendono non avere i sinottici consegnata la risurrezione di Lazzaro nei propri Evangeli, perchè generalmente nota nel circolo loro, prova troppo; poichè, se tal ragione fosse valevole, i sinottici avrebbero per lo appunto dovuto omettere i punti capitali della vita di Gesù, il suo battesimo nel Giordano, la sua morte e la risurrezione. Ma uno scritto che, al paro de' nostri Evangeli, formasi nel seno d'una società religiosa, serve non solo a far conoscere ciò che è men noto, ma a conservare ciò che è noto di già. Quanto alla seconda spiegazione, fu già da altri notato che la pubblicità della storia della risurrezione di Lazzaro, nelle contrade fuori di Palestina, per le quali Marco e Luca scrivevano, non poteva nuocergli, e che il redattore del primo Evangelo, ove mai avesse scritto dentro e per la Palestina, sarebbesi difficilmente deciso a tacere di un'opera in cui la gloria del Cristo erasi così singolarmente manifestata, e a tacerla per riguardo di Lazzaro, il quale, senza alcun dubbio divenuto Cristiano, non poteva, nel caso inverosimile ch'ei fosse vissuto ancora al tempo in cui fu scritto il primo Evangelo) ricusarsi, del paro che la sua famiglia, a soffrire per il nome di Gesù. Il tempo più pericoloso per Lazzaro, fu secondo Giov. 12, 10, quello che seguì immediatamenta la sua risurrezione, e un racconto pubblicato così tardi non poteva guari aumentare o rinnovare quel pericolo; infine nella contrada di Betania e a Gerusalemme d' onde veniva il pericolo che mi-

[1]) Whitby, annot. su questo passo.

[2]) Così dicono Grotius Herder; anche Olshausen ammette, per lo meno in forma di congettura, questo modo di pensare, 2, pag. 256 e seg. *Aumerlh.*

Digitized by Google

nacciava Lazzaro, la risurrezione doveva essere così nota e così viva nella memoria che non eravi nulla ad arrischiare nel consegnarla in iscritto [1]).

Riman dunque stabilito che i sinottici non conobbero la risurrezione di Lazzaro poichè non dissero nulla: e sorge qui ancora la seconda domanda del come potè darsi ch'essi l'abbiano ignorata. Lase dice che il motivo di questa omissione è riposto nelle condizioni comuni per le quali i sinottici tacciono in generale di tutti gli avvenimenti anteriori onde la Giudea fu teatro. Questa risposta misteriosa, a riguardar per lo meno la espressione, lascia ancora incerto se debba pronunciarsi contro il quarto Evangelo o contro gli altri tre. L'indecisione che domina nella risposta di Lase fu tolta di mezzo dalla più recente critica del Vangelo di Matteo, la quale determinando, a suo modo, quali fossero queste condizioni comuni, trovò, nella ignoranza de' sinottici riguardo a una storia che doveva ad apostoli esser nota, una prova del non aver quelli appartenuto al circolo apostolico [2]). Ma quantunque rinuncisi alla origine apostolica del primo Evangelo, non per questo si spiega il perchè nè lui nè gli altri non abbiano conosciuta la risurrezione di Lazzaro; perocchè, essendo quell'avvenimento, per ogni rapporto notevolissimo, accaduto nel centro della contrada Giudaica, avendovi destata una sensazione profonda e avendo avuti gli apostoli a testimoni oculari, non si riesce a concepire come mai non sarebb'esso entrato nella tradizione generale e da questa nei Vangeli sinottici. Si pretese che questi Evangeli abbiano avuto per base tradizioni galilaiche, ossia racconti orali e brani scritti degli amici e compagni di Gesù in Galilea: che questi ultimi, non essendo stati presenti alla risurrezione di Lazzaro, non l'abbiano per conseguenza raccolta nei loro memoriali; e che i redattori dei primi Evangeli, at-

[1]) Vedi questi argomenti dispersi in Paulus e Lücke, su questo Capitolo; in Gabler, *Mem.* citata, pag. 238 e seg.; e in Hase, *L. J.* pag. 117. Un nuovo motivo per ispiegare il silenzio di Matteo sulla risurrezione di Lazzaro fu imaginato da Heydeureich (*Uber die Ungulasfigkeit der myshischen Auffasmug*, 2, Stück, pag. 42). L'Evangelista, dice questo teologo, la ha ommessa, perchè quella storia voleva essere trattata e riprodotta con una delicatezza ed una vivacità di sentimento, ond' egli non si sentì capace. Quindi quest'uomo modesto ha preferito non far motto di questa storia, anzichè toglierle, nel raccontarla, alcunchè del suo carattere commovente, forte ed elevato. La sarebbe stata una modestia ben vana.

[2]) Schneckenburger, *Uber den Ursprung*, pag. 10.

Digitized by Google

tenendosi rigorosamente a quelle informazioni galilee, l'abbiano ommessa del pari [1]). Ma non si può tracciare fra ciò che accadde in Gaalilea e ciò che accadde in Giudea una linea di demarcazione profonda cosi che un avvenimento quale la risurrezione di Lazzaro non avesse dovuto aver eco anche in Galilea. Sebbene questa risurrezione non si fosse operata in giorno di festa in cui molti Galilei avriano potuto esserne testimoni oculari, come in Giov. 4, 45, pure gli apostoli, Galilei per la maggior parte, vi assistettero (v. 16), e al loro ritorno in Galilea, dopo la risurrezione di Gesù, dovettero divulgar tale storia per ogni lato di quella provincia eziandio, o piuttosto i Galilei recatisi ad assistere alla festa di Pasqua, che fu l'ultima visitata da Gesù, dovettero aver notizia di un fatto che avea levato rumore per la città. Laonde Lücke trova insufficiente questa spiegazione di Gabler; ed egli dal suo lato pretende dar la chiave dell'enimma, notando come la primitiva tradizione Evangelica seguita dai sinottici, abbia nel riferire la storia della passione, còlto men bene il nodo delle cose e siale perciò sfuggito un avvenimento che fu il motivo segreto della sentenza di morte pronunciata contro Gesù; ma che Giovanni, iniziato nella storia interna del Sinedrio, si trovò per primo in grado di riempiere codesta lacuna [2]). Questa spiegazione parrebbe, invero, indebolire un de' motivi che costringer dovevano i sinottici a registrare il fatto, valè a dire il motivo dedotto dall'importanza ch'ebbe quel fatto sul destino di Gesù; ma, dove Lücke aggiunge, che, considerato come miracolo in sè e senza quelle circostanze accessorie, esso potè facilmente perdersi fra gli altri racconti di miracoli di cui noi abbiamo, nei tre primi Evangeli, una scelta in parte fortuita, — vuolsi rispondere che questa scelta dei sinottici sembra fortuita in quanto solo si suppone — ciò che prima sarebbe a provarsi — che i miracoli narrati da Giovanni siano storici; e che se i sinottici non hanno obbedito al caso sino a mostrarsi assurdi, essi non ponno aver lasciato da banda un miracolo di tal sorta [3]).

[1]) Gabler, l. c. pag. 240 e seg. Similmente Neander, pag. 357.

[2]) *Comm. z. Joh.* 2, pag. 402.

[3]) Confr. De Wette, *Exeg. haudb.* 1, 3, pag. 139. Le *Lezioni di Schleiermacher sulla vita di Gesù* contengono una spiegazione del silenzio ond'è qui parola. Ivi è detto ignorar in generale gli Evangeli sinottici le relazioni di Gesù colla famiglia di Betania, per ciò che forse gli apostoli non vollero lasciar passare nella tradizione generale a cui attinsero quegli

Digitized by Google

Sono senza dubbio queste ed altre simili considerazioni, che hanno deciso uno degli ultimi interlocutori nella controversia relativa al primo Evangelo a lamentarsi della parzialità colla quale fu risolta la quistione precedente sempre a svantaggio dei sinottici e in ispecial modo di Matteo, senza riflettere che una risposta pericolosa sovrasta pure al quarto Vangelo [1]).

Neppur noi ci spaventeremo per gli anatemi di Lücke, il quale nell'ultima edizione del suo libro dichiara che chi concludesse dal silenzio dei sinottici essere il racconto del quarto Vangelo privo di autenticità e imaginario, darebbe prova d'una mancanza di criterio senza esempio; d'un difetto assoluto dell'intelligenza de' rapporti che uniscono i nostri Evangeli fra loro; — e sebbene i nostri autori, con una sicurezza teologica punto scossa dai colpi dell'autore dei *Probabilia*, che non tutti caddero a vuoto, continuano ad ammettere questi rapporti quali li intende Lücke, noi non ci asterremo per questo dal dichiarare positivamente che riguardiamo la storia della risurrezione di Lazzaro come quella non solo intrinsecamente più inverosimile, ma estrinsecamente più sprovvista di appoggi, e poniamo questo passo assieme agli altri fin qui esaminati quale indizio del carattere non autentico del quarto Evangelo.

Se di tal guisa le tre risurrezioni di morti sono divenute più o

Evangelisti, relazioni personali ed intime di simil genere, essere in conseguenza, questo fatto isolato rimasto ignoto, in uno alle relazioni di Gesù con quella famiglia. Ma qual ragione avrebbe potuto decider gli apostoli a un simile riserbo? Dovremmo noi credere a relazioni segrete, od anche, con Venturini, a tenere relazioni? Simili rapporti privati con Gesù non avrebbero essi pure racchiuse molte cose edificanti? Fatto è che di queste noi ne abbiamo assai nei racconti che Giovanni e Luca ci hanno lasciato sulle relazioni di Gesù con quella famiglia; e quando leggiamo, in quest'ultimo la visita di Gesù a Marta ed a Maria, ci accorgiamo eziandio che gli apostoli, nella loro annunciazione, non erano per nulla lontani dal lasciar trasparire qualche cosa di queste relazioni, là dove almeno esse potevano offrire un interesse generale. Ora, sotto questo riguardo, la risurrezione di Lazzaro, siccome miracolo eminente, oltrepassava, infinitamente più in là di quella visita col suo motto: *Una sola cosa è necessaria*, ἑνός ἐστι χρεία, i limiti delle relazioni private di Gesù colla famiglia di Betania; il desiderio di tener queste nascoste non poteva porre ostacolo al bisogno di dare pubblicità al miracolo.

[1]) Kern, *Uber den Uosprung des Evaag. Matth.* Tübrug. Zeitschrift, 1834, 2, pag. 110.

Digitized by Google

meno dubbie per ragioni negative, più non resta che a trovare una prova positiva d'onde risulti il come, anche senza fondamento storico, potesse formarsi la leggenda della risurrezione operata da Gesù. — Da molteplici passi dei Rabbini [1]) e del Nuovo Testamento (per es. Giov. 5, 28 e seg.; 6, 40, 46; 1 Cor., 15: 1. Thess., 4, 16) risulta che giusta l'aspettazion generale doveva il Messia risuscitare i morti. Ora, la presenza sulla terra, παπουσία del Messia Gesù veniva, nell'opinione della prima comunità cristiana rotta, per la sua morte, in due parti, la prima comprendeva la sua presenza preparatoria che cominciava colla sua nascita umana e terminava colla sua risurrezione ed ascensione: la seconda — la sua venuta futura sulle nubi del cielo e il vero aprirsi dei *secoli avvenire*, αἰὼν μέλλων. Siccome nella prima presenza di Gesù erano mancate le glorie che dal Messia si attendevano, — le grandi opere dalla potenza messiaca, quali la risurrezione generale furono rimesse alla seconda presenza avvenire. Ma come pegno di ciò che sperare dovevasi, bisognava che, a traverso la prima presenza, la gloria della seconda trasparisse in fatti isolati; bisognava che Gesù fin dal suo primo arrivo giustificasse colla risurrezione di alcuni morti la sua missione di risuscitare un giorno i morti tutti: bisognava, che interrogato sul suo carattere messiaco, egli potesse citare fra i segni distintivi della sua missione, il *ridestarsi dei morti*, νεκροὶ ἐγείρονται (Matth. 11, 5) e comunicare a' suoi apostoli questa medesima onnipotenza (Matth. 10, 8: confr. Act. Ap. 9, 40; 20, 10): bisognava sopratutto che quale preludio esatto del *giorno in cui tutti coloro che son ne' sepolcri udiran la sua voce ed usciranno dalle loro tombe*, πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ ἐκπορεύονται (Joh., 5, 28 e seg.) egli avesse gridato ad *alta voce*, φωνῇ μεγάλῃ, *vieni fuori*, δεῦρο ἔξω, ad un morto che giaceva *da quattro giorni nella tomba*, τεσσαρας ἡμέρας ἤδη ἔχοντι ἐν τῷ μνημείῳ (Joh., 11, 17, 43). L'Antico Testamento forniva i tipi meglio acconci alla formazione di racconti particolareggiati di singole risurrezioni. I profeti Elia (1 Reg., 17, 17 seg.) ed Eliseo (2 Reg. 4, 18 seg.) avevano risuscitato dei morti, e autori ebraici invocano questi precedenti come tipi dell'epoca messiaca [2]) Oggetto delle loro risurrezioni fu, per ambedue, un fanciullo maschio però, mentre nella narrazione comune ai sinottici abbiamo una fanciulla: amdedue la risuscitarono mentre era an-

[1]) Bertholdt, *Christol. Jud.* § 35.

[2]) Vedi il passo di Tanchiuma riferito al tomo 1, § 14. *Annot.*

Digitized by Google

cor sul suo letto, come fece Gesù colla figlia di Jairo: ambedue per operare questa risurrezione si recarono soli nella camera mortuaria in quella guisa che Gesù fece uscir tutti, tranne un picciol numero d'amici intimi; solamente, come di ragione, il Messia non ebbe bisogno di far uso delle penose manipolazioni, onde i profeti si valgono per giungere al loro scopo. Elia in particolare risuscitò il figlio di una vedova, come Gesù fece a Nain. Egli incontrò alla porta della città la vedova di Sarepta, (ma prima della morte del figlio), nella guisa che Gesù incontrò sotto la porta della città la vedova di Nain (dopo la morte del figlio); finalmente le stesse parole servono ad esprimere in ambo i casi il come l'autore del miracolo rendesse il figlio a sua madre [1]). Un morto già deposto nella tomba come Lazzaro fu risuscitato da Eliseo (2 Reg. 13, 21): solo che il profeta era morto da lungo tempo e il contatto delle sue ossa rianimò il cadavere che era stato gettato a caso su di quelle. Evvi ancora un'altra rassomiglianza fra queste risurrrezioni dell'Antico Testamento e quella di Lazzaro: ed è che Gesù, laddove nelle due risurrezioni narrate dai sinottici, comanda al morto, dirige, in quella narrata da Giovanni una preghiera a Dio, come avevano fatto Eliseo e più particolarmente Elia. Ora, mentre Paulus astendeva anche a queste narrazioni dell'Antico Testamento la spiegazione naturale da lui formulata per quelle del Nuovo, — teologi di viste più larghe avevano notato da lungo tempo come le risurrezioni evangeltche altro non fossero se non che miti, furti della tendenza della più antica comunità cristiana a modellare il suo Messia sul tipo dei profeti e su quello dell'ideale messiaco [2]).

[1]) 1, Reg. 17, 23, LXX: Καὶ ἔδωκεν αὐτὸ τῇ μητρὶ αὐτοῦ. Luc., 7, 11: Καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ.

[2]) Così dicono: l'autore della Memoria *Sulle diverse considerazioni dietro le quali può regolarsi il biografo di Gesù*, in Bertholdt's Krit. Journ. 5, pag. 237 e seg.; e Kaiser, *Bibl. Theol.* 1, pag. 202. Filostrato racconta di Apollonio di Fiane una risurrezione che offre una somiglianza notevolissima con quella del giovane di Nain: « In quella guisa che, secondo Luca, il giovane, figlio unico d'una vedova, era già stato portato fuori della città, così, in Filostrato, la è donzella già fidanzata di cui Apollonio incontra la bara. Il comando di deporre la bara, il semplice contatto e alcune parole proferite bastano, così in Filostrato che in Luca, per rendere la vita al morto ». (Baur, *Apoll. von Thyana und Christus*, pag. 145). Io vorrei sapere se Paulus o tutt'altri avrebbe voglia di spiegare naturalmente anche qnesto racconto; ma, se si deve considerarlo —

Digitized by Google

§ 101.

Aneddoti del lago.

Siccome i dintorni del lago di Galilea, al dir dei sinottici almeno, furono il principale teatro del ministero di Gesù, un numero piuttosto considerevole de' suoi miracoli si trova in relazione immediata col lago. Un miracolo di simil sorta, la pesca miracolosa, si è qui presentato al nostro esame; ci resta ancora la calma miracolosamente imposta alla tempesta che, nel mentre Gesù dormiva, era surta sul lago (nei tre sinottici: il cammino di Gesù sul lago pure durante una tempesta, in Matteo, Marco e Giovanni), il compendio della maggior parte di quei miracoli che l'appendice del quarto Vangelo pone nel tempo che seguì la risurrezione; infine la moneta d'oro che Pietro dovette pescare (in Matteo).

Il racconto indicato per primo (Matt. 8, 23 e seg. e passi paralleli), intende per la sua formola speciale di conclusione, a presentarci Gesù come colui *al quale obbediscono i venti ed il mare*, οἱ ἄνεμοι καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούουσιν. Se, quindi, noi seguiamo la scala osservata finora nei miracoli, vediamo che qui non si tratta semplicemente d'un'azione psicologica e magnetica di Gesù sullo spirito umano e sul corpo vivente, nè d'una rivivificazione dell'organismo abbandonato dall'anima, e neppure d'una influenza sulla natura irragionevole, ma almeno vivente, come nella storia della pesca, esaminata più sopra — ma bensì di un impero immediatamente esercitato sulla natura priva di vita. La possibilità di connettere questi racconti alle operazioni della natura vien qui decisamente a rompersi; qui è il termine estremo dove cessano

e infatti non si può fare altrimenti — come una imitazione del racconto Evangelico, bisogna avere una opinione preconcetta sul carattere dei libri del Nuovo Testamento per isfuggire a questa conclusione: che cioè le risurrezioni che in esso si trovano, sono esse pure semplici imitazioni, (fatte solo meno appositamente) dei racconti del Testamento Antico; i quali racconti, a loro volta, hanno origine nella credenza degli antichi che una forza trionfatrice della morte fosse impartita ai favoriti degli Dei (Ercole, Esculapio), e più specialmente ancora nelle idee giudaiche intorno ai profeti.

Digitized by Google

le meraviglie nel senso ampio attualmente adottato e cominciano i miracoli nello stretto significato della parola. Se dunque l'opinione puramente spranaturalista è la prima che si presenta, Olshausen giustamente si accorse che una simile potenza sulla natura esterna non aveva alcun nesso colla destinazione di Gesù per la umanità e per la redenzione dell'uomo, onde fu indotto a porre l'avvenimento naturale, qui sospeso per volere di Gesù, in un certo rapporto col peccato e in conseguenza colla vocazione di Gesù stesso. Secondo lui le tempeste sono le convulsioni e i tormenti della natura, e come tali sono le conseguenze del peccato, il quale nella sua terribile azione, ha sconvolto eziandio il lato fisico della esistenza [1]). Ma solo un osservatore della natura il quale sacrifichi il generale al particolare, può riguardar gli uragani, le tempeste ed i fenomeni di simil genere, che hanno nel concatenamento dello assieme il loro posto necessario, e la loro influenza benefica come mali e come irregolarità; e una opinione cosmica, la quale sul serio supponga che prima del peccato originale non vi fossero, e che senza di questo peccato non vi sarebbero nè uragani, nè tempeste, nè piante velenose, nè animali da preda, tocca, son per dire, la stravaganza mitica colla puerilità. Ma s'è forza abbandonare una simile idea a che serve in Gesù questa potenza sulla natura? Qual mezzo di ridestare la fede, essa era insufficiente e superflua, poichè Gesù trovò dei singoli fedeli, anche senza dar prove di una simile potenza, nè valsero queste prove a procurargli una fede universale. Essa non può neppure considerarsi qual tipo del dominio primitivo dell'uomo sulla natura esterna, dominio che egli è destinato a riconquistare poichè il merito di questo dominio consiste appunto in ciò ch'esso è un'opera mediata, una conquista strappata alla natura dalla meditazione prolungata e dagli sforzi riuniti dei secoli, e non già un'opera immediata, magica, che altro non costa se non una parola. E però riguardo a quella parte della natura di cui qui si tratta, la bussola, il battello a vapore sono una realizzazione senza confronto più vero della potenza dell'uomo che non sarebbe stata la catena imposta con una sola parola al mare.

Ma evvi ancora un altro lato a riguardare: il dominio dell'uomo sulla natura non è solo un dominio pratico e capace di modificarla materialmente, ma è eziandio un dominio immanente e speculativo, per il quale l'uomo, anco laddove ei soccombe esternamente alla po-

[1]) Bibl. Comm. 1, pag. 282 e seg.

Digitized by Google

tenza degli elementi, pur non è vinto da essi nel proprio interno; colla convinzione che una forza naturale puo distruggere in lui soltanto ciò che appartiene alla natura, egli elevasi al disopra della possibilità di questa distruzione, certo dello spirito che vive in lui. Gesù, ci si dice, diè prova di questa forza spirituale, poichè dormì tranquillo in mezzo alla tempesta, e ridestato dagli apostoli atterriti, li incoraggiò. Ma per dar prova di coraggio bisogna incorrere un vero pericolo; e pericolo più non esisteva per Gesù dacchè egli sapeva di essere la potenza immediata che domina la natura. Qui dunque ei non avrebbe dato vera prova neppure di questo dominio spirituale.

Sotto questi due riguardi, la spiegazione naturale non volle ammettere, come attribuito a Gesù nel racconto Evangelico se non ciò che concepibile e desiderabile era; vale a dire, da un lato un'osservazione giudiziosa dello stato dell' atmosfera, dall' altro, un gran coraggio in mezzo ad un pericolo reale. Secondo essa, il *comandare ai venti*, ἐπ.τιμᾶν τοις ανέμοις, altro non significa se non un discorso intorno alla tempesta, e alcune esclamazioni sulla sua violenza; la calma imposta agli elementi indica solo la predizione, fondata sopra certi segni, dello avvicinarsi della fine della tempesta; e l' incoraggiamento dato agli Apostoli, del paro che le celebri parole di Cesare, e solo il prodotto d' una fiducia ond' egli pensò che un uomo dal quale dipendevano gli interessi del genere umano non potesse così di leggieri essere strappato alla sua carriera da un semplice caso. Se le persone che si trovavano nel battello attribuirono il sedarsi della tempesta all' effetto delle parole di Gesù ciò non vuol dir nulla, poichè in nessun luogo appare che Gesù, approvasse siffatta interpretazione [1]). Ma egli non la disapprova neppure: e ciò non pertanto non dovette sfuggirgli l' impressione che quell' avvenimento avea prodotto sui suoi compagni, in ragione del loro modo di considerare la cosa [2]). Bisognerebbe dunque ch' egli avesse avuto il disegno — come Venturini ammette realmente — di non turbare l' alta idea formatasi da quelli sul suo potere miracoloso, per stringerli viemaggiormente a sè. Ma astrazion fatta da questo ancora, come mai poteva Gesù, il quale non

[1]) Così Paulus, *Exeg. haudb.* 1, 3, pag. 468 e seg.; Venturini, 2, pag. 166 e seg.; Kaiser, *Bibl. Theol.* 1, pag. 197. Anche Hase, § 74 trova possibile questa opinione.

[2]) Neander, *L. J. Chr.* pag. 363, il quale d' altronde qui si difende solo debolmente dalla spiegazione naturale.

Digitized by Google

aveva mai lavorato sul lago, intendersi meglio dei segni precursori della fine di una tempesta, che non un Pietro, un Giacomo, un Giovanni, i quali eran quivi cresciuti da fanciulli? [1]).

Rimane dunque fuori dubbio che, al modo con cui gli Evangelisti ci raccontano questo avvenimento noi dobbiamo riconoscere in esso un miracolo. Tale è il risultato dell' esegesi; ma elevare questo risultato ad un fatto reale è cosa estremamente difficile, giusta quanto si disse più addietro: indi il sospetto contro il carattere storico della narrazione. Tuttavia, prendendo per base il racconto di Matteo, non si trova nulla ad obiettarvi, sin verso la metà, al versetto 26. Potrebbe darsi che Gesù, il quale traversava di sovente il lago di Galilea, si fosse realmente addormentato durante una tempesta; potrebbe darsi che gli Apostoli, pieni di spavento lo avessero svegliato, e che egli, calmo e padrone di sè, avesse loro risposto: *perchè temete, gente di poca fede?* τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι. Segue poi il *comando al mare*, ἐπιτιμᾶν τῇ θαλάσσῃ, e Marco il quale, com' è noto, ha una predilezione per le parole di potenza miracolosa, ci dà, invece di questa espression di Matteo, le pretese espressioni proprie di Gesù, tradotte in greco (*taci, sii calmo*, σιώπα, πεφίμωσο); e questo comando, la calma che gli successe, l' impressione prodotta sugli apostoli, ponno benissimo essere circostanze aggravanti nella trasmissione orale del racconto. Un simile comando di Gesù al mare era suggerito alla tradizione dalla idea che si aveva intorno alla di lui persona non che da motivi speciali dedotti dall' Antico Testamento. In descrizioni poetiche del passaggio degli Israeliti a traverso il Mar Rosso Jehova è raffigurato come colui che *comandò al mare Rosso* di ritirarsi ἐπετίμησε τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ (Ps. 106, 9, LXX. Confr. Nahum, 1, 4). Essendo stato Mosè lo stromento di questo ritirarsi del mar Rosso (2 Mos. 14, 16, 21) era naturale si attribuisse al suo successore, il Messia, una simile funzione. Gli è certo d'altronde, giusta varj passi rabbinici, che si attendeva un disseccamento del mare operato da Dio, senza dubbio per lo intermediario del Messia, simile al disseccamento operato altravolta da Mosè [2]). Qui Gesù non pone a secco il mare, ma lo calma. Questa differenza si spiega, quando si riguardino come fatti storici la tempesta e il sangue freddo in essa dimostrato da Gesù; il mito attaccossi a qnesto fatto reale nel quale non saria stato conveniente

[1]) Hase, l. c.

[2]) Vedi tomo I, § 14 verso la fine, in nota.

Digitized by Google

introdurre un disseccarsi del lago, poichè Gesù e i suoi compagni trovavansi in battello.

Ciò non ostante non si ha guari esempio dello innesto di un ramo mitico sur un fatto reale, senza alcuna modificazione di questo fatto; e in quello di che ora si tratta, supposto storico fuora, evvi un punto che, esaminato da vicino, può apparire non meno imaginato dalla leggenda che realmente accaduto. Gesù addormentossi prima del surgere della tempesta, nè si risvegliò subito dopo lo scoppio di essa: opera questa non della sua volontà ma del caso [1]). Gli è appunto questo caso che solo dà a tutta la scena il suo pieno significato; poichè Gesù che s'addormenta nella tempesta, è per il contrasto ivi racchiuso, una imagine non meno simbolica di Ulisse, il quale dopo tanta tempesta approda addormentato alla sua isola natia. Ora può darsi, una volta sopra dieci forse che Gesù siasi realmente addormentato allo appressarsi d'una tempesta; nei nove casi in cui ciò non accadde, ma in cui Gesù mostrò solo calma e coraggio durante la tempesta, la leggenda avrebbe, io credo, inteso il proprio interesse sì da figurare il contrasto della tranquillità d'animo di Gesù col tumulto degli elementi, presentandolo dormiente in un battello o, come dice Marco [2]) arrovesciato sur un cuscino, quadro che dipingeva alla imaginazione ciò che le parole di Gesù dipingevano al pensiero. Se adunque, ciò che forse è realmente accaduto una volta, dovette essere nove volte immaginato dalla leggenda, non si può ragionevolmente respingere la incontestabile possibilità che qui si abbia non il caso unico, ma uno dei nove casi [3]). Di tal guisa, nulla più rimarrebbe del fatto storico se non che Gesù, per opposizione ai flotti sollevati, raccomandò ai suoi apostoli il coraggio: ora può darsi ch'egli abbia davvero fatto loro simigliante raccomandazione una volta, in mezzo al lago, durante

[1]) Neander snatura il fatto quando presenta Gesù addormentantesi in mezzo al tumulto delle acque e dei venti d'un sonno che attestava una tranquillità d'anima inaccessibile anco alle più spaventevoli convulsioni della natura (pag. 362). Luca dice espressamente: *Ora mentre essi vogavano, Gesù addormentossi e si levò sul lago un vento impetuoso*, πλεόντων δὲ αὐτῶν ἀφύπνωσε · καὶ κατέβη λαῖλαψ κτλ. Anche dal racconto degli altri appare essersi Gesù addormentato prima del principiar della tempesta; altrimenti gli apostoli spaventati lo avrebbero non già risvegliato ma impedito di addormentarsi.

[2]) Confr. Saunier, *Uber die quellen des Markus*, pag. 82.

[3]) Ciò in risposta all'accusa di Tholuck, *Glaubwürdigkeit*, pag. 110.

Digitized by Google

una tempesta; ma può darsi anche, s'è vero che Gesù abbia detto figuratamente: abbiate tanto di fede quant'è un granel di senape, e potreste ordinare a questa montagna: Togliti di là e gettati nel mare (Matt. 21, 21) o a quest'albero: Ti disradica e piantati nel fondo del mare (Luc. XVII, 6), e in ambo i casi sarete obbediti (καὶ ὑπήκουσεν ἂν ὑμῖν, Luc.); può darsi, dico, che trovandosi, non solo sul lago, ma in qualsiasi altra situazione, Gesù siasi valso di quella imagine: *I venti e le acque obbediranno alla parola di colui che ha fede* (ὅτι καὶ τοῖς ἀνέμοις ἐπιτάσσει καὶ τῷ ὕδατι, καὶ ὑπακούουν αὐτῷ, Luc.). Se ora teniam calcolo inoltre di quanto lo stesso Olshausen osserva e Schneckenburger attesta [1]) — che cioè la lotta del regno di Dio col mondo veniva nei primi tempi del cristianesimo paragonata sovente ad una navigazione sur un oceano tempestoso, comprenderemo con qual facilità la leggenda potesse, dal parallelo di Mosè, dalle espressioni figurate di Gesù medesimo e dalla idea che di lui si aveva, come di colui che dirigeva sicuramente la nave del regno di Dio traverso i fiotti sollevati del *mondo*, κόσμος, potesse, dico, ricavare un racconto simile a quello in discorso. Che se, indipendentemente da queste considerazioni si voglia prendere in generale per punto di partenza l'idea di un uomo che fa miracoli, si troverà una eguale potenza sulla tempesta e sull'uragano attribuita, per esempio, a Pittagora [2]).

Più complicato di questo appare il secondo aneddoto del lago, il quale, sebbene manchi in Luca, trovasi però non solo in Matteo, 14, 22 seg. ed in Marco, 6, 45 seg. ma anche in Giovanni, 6, 16 seg. La tempesta sorprende gli apostoli che navigano soli durante la notte, e tosto Gesù, camminando sul lago, compare in loro salvezza. Qui pure la tempesta miracolosamente si seda allo entrar di Gesù nel battello; ma la vera difficoltà del racconto consiste nel trovarvisi il corpo di Gesù esente da una legge la quale rattien ne' suoi vincoli tutti i corpi umani senza eccezione, la legge di gravità; e questa eccezione è tale ch'egli non solamente non cade sott'acqua, ma neppure vi affonda, e cammina sui marosi come sopra un suolo asso-

[1]) *Uber den Ursprung*, etc. pag. 68 e seg.

[2]) Secondo Jamblich, *Vita Pyth.*, 135, ed. Kiessling, si narrava di Pittagora aver egli *arrestato d'improvviso venti impetuosi, gragnole abbondanti, e assopite le onde sollevate sui fiumi e sul mare, per procurare a suoi compagni un facile passaggio*, ἀνέμων βιαίων χαλαζῶν τε χύσεως παραυτίκα κατευνήσεις, καὶ κυμάτων ποταμίων τε καὶ θαλασσίων ἀπενθαρσοί πρὸς σύμπρῶ τῶν ταφρων διάβασιν. Confr. *Porph. Vit. Pyth.* pag. 29, stessa edizione.

Digitized by Google

dato. Bisognerebbe dunque raffigurarsi il corpo di Gesù come una specie di corpo etereo, il quale di corpo non aveva che l'apparenza: e così facevano i Doceti. Questa idea respinta dai Padri della Chiesa come irreligiosa, deve esserlo da noi come stravagante. Vero è che Olshausen osserva non doverci un tal fenomeno sorprendere in una corporeità superiore e dotata di forze che del paro appartenevano ad un mondo superiore [1]); ma non le son che parole alle quali nessuna idea precisa collegasi. Se invece di concepire l'attività spirituale di Gesù che trasfigurava e perfezionava il suo corpo, come una forza che sottraeva sempre più completamente quel corpo alle leggi psicologiche della passione e della sensualità, la si riguarda come una forza che lo esentuava dalle leggi fisiche della gravità, si cade come più sopra in un materialismo, non saprebbesi dire, se più fantastico o puerile. Un Gesù che non affondasse nell'acqua sarebbe uno spettro, e non senza ragione, nel racconto Evangelico gli apostoli lo avrebbero riguardato come tale. Vuolsi eziandio ricordare che all'atto del suo battesimo nel Giordano, Gesù non apparve dotato di siffatta proprietà, e affondò regolarmente nell'acqua come qualsiasi altro uomo. Aveva egli sin d'allora la facoltà di sostenersi sulla superficie liquida e solamente s'astenne dal farne uso? Era per atto di sua volontà ch'ei facevasi più pesante o più leggiero? Oppure, come Olshausen probabilmente direbbe, forse che al tempo del suo battesimo la purificazione del suo corpo non era tanto inoltrata perchè l'acqua potesse portarlo, e questo termine di purificazione fu esso raggiunto solo più tardi? Domande che Olshausen chiama a ragione assurde, perchè ci permettono di gettare uno sguardo nello abisso d'assurdità in cui si perde la spiegazione sovranaturalista, e quella in ispecie che il teologo testè citato ci dà del presente racconto.

Ad evitar questo scoglio la spiegazione naturale cercò ogni sorta di vie. Il più ardito dei razionalisti fu Paulus, il quale dichiarò non essere detto nel testo che Gesù avesse camminato sul mare; essere il miracolo in questo passo, meramente filologico; significare la frase: περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης nulla più dell'altra στρατοπεδεύειν ἐπὶ τῆς θαλάσσης (2 Mos. 14, 2): questa porre le tende, quella andar camminando *sulla spiaggia elevata del mare* [2]). Secondo il senso delle parole prese iso-

[1]) L. c. pag. 491.

[2]) Paulus, *Memorabilien*, 6 Stück. Ho. 5.; *exeg. handb.* 2, pag. 238 e seg.

Digitized by Google

latamente, siffatta spiegazione è possibile sì; ma la sua reale applicazione dee risultare soltanto dal contesto. È detto nel racconto che gli apostoli eransi inoltrati nel lago per venti o venticinque stadii (Joh.) ovvero che si trovavano nel mezzo del lago (Matteo e Marco); poi, che Gesù accostossi al battello vicino così da poter parlare con loro. Ora, se il περιπατῶν ἐπὶ τῆσ θαλάσσης aveva il significato che si suppone e se per conseguenza Gesù era rimasto sulla riva, come mai avrebbe potuto stabilirsi questo colloquio? Per isfuggire a questo argomento incalzante Paulus suppone che gli apostoli in una notte così tempestosa navigassero lungo la spiaggia; ma questa congettura non ha neppure d'uopo di esame, contraddicendo essa apertamente alla espressione del testo: *nel mezzo del mare*, ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης, la quale intesa se non a rigore matematico, per lo meno a seconda del linguaggio popolare, basta a confutar Paulus. Dove però questa spiegazione si ferisce mortalmente gli è nel passo di Matteo in cui di Pietro si narra che *disceso dalla barca camminò sull' acqua*, καταβας ἀπὸ τοῦ πλοίου περιεπάτησεν ἐπὶ τὰ ὕδαχα (v. 29); perocchè, dicendosi immediatamente dopo che Pietro affondava, καταποντίζεσθαι, qui non può alludersi certo ad un cammino sulla spiaggia del mare; e nol si potendo riguardo a Pietro, nol si può nemmeno riguardo a Gesù, il cui cammino è designato in un modo essenzialmente identico [1]).

Ma se Pietro, in questo suo camminar sulle acque, περιπατεῖν ἐπὶ τὰ ὕδατα, cominciava ad affondare, non potria darsi, per caso, che qui si trattasse, egualmente per lui che per Gesù, di nuotare nel lago, di guadagnarne i bassi fondi? Ambedue queste spiegazioni furono realmente proposte [2]). Ma l'azione del passare a guado avrebbe dovuto tradursi: *camminar traverso il mare*, περιπατεῖν διὰ τῆς θαλάσσης; e quanto all'azione del nuoto, o l'uno o l'altro degli Evangelisti avrebbe sostituito nei passi paralleli l'espressione propria alla espressione figurata. Notisi inoltre che il traversare a nuoto, in burrasca uno spazio di venticinque o trenta stadj, o lo avanzarsi a guado sino a mezzo il lago certo non guadabile sin là, era egualmente impossibile; senza contare che un uomo che nuota non può così di leggieri venir preso per uno spettro. Infine la preghiera di Pietro che implora espressa-

[1]) Vedi contro questa spiegazione così contorta di Paulus, Storr, *Opusc. acad.* 3, pag. 288.

[2]) La prima da Bolten, *Bericht des Matthäus*, su questo passo; la seconda, in *Ieuke's Neues Magazin*, 6, 2, pag. 327 e seg.

Digitized by Google

mente il permesso di segnire l'esempio di Gesù, e l'impossibilità in cui si trova di imitarlo, a motivo della sua poca fede, accenna del pari ad alcunchè di sovranaturale [1]).

Il ragionamento su cui qui pure riposa la spiegazione naturale fu espresso in questa circostanza da Paulus, in modo che ne fa singolarmente spiccare lo errore fondamentale. La questione, egli dice, sta pur sempre nel sapere se sia più verosimile la possibilità d'una espressione inesatta da parte dell'Evangelista od una deviazione delle leggi della natura. Da qui si scorge quanto falsamente sia posto il dilemma. Paulus dovrebbe, al contrario, domandare quale delle due cose sia più verosimile: che l'Evangelista siasi espresso inesattamente (diciamo anzi a contro senso) o ch'egli abbia inteso narrare una deviazione dalle leggi della natura: giacchè appunto qui non si tratta se non di ciò che l'Evangelista ha voluto raccontare. Quanto poi al fondo — stando alla perpetua distinzione di Paulus medesimo fra il giudizio dello Evangelista e il fatto narrato — la è tutt'altra questione. Se, l'opinione nostra rigetta la possibilità di una deviazione dalle leggi naturali, non segue da ciò che un narratore de'primi tempi del Cristianesimo non possa avere ammessa e narrata una deviazione di simil genere [2]). Dunque, per evitare il miracolo, non bisogna con una spiegazione più o meno ingegnosa, farlo disparir dal racconto; ma vuolsi esaminare se il racconto stesso, in tutto od in parte, debba essere escluso dalla cerchia delle cose storiche. Ora, a tale riguardo, ciascheduno dei tre racconti in questione presenta dei tratti particolari che sono storicamente sospetti.

Il passo più notevole di simil genere lo abbiamo in Marco, laddove è detto (v. 48) che Gesù avanzossi sul mare, verso i suoi discepoli, e gie *voleva oltrepassarli* καὶ ἤθελε παρελθεῖν αὐτούς, quando le loro grida angosciose chiamarono per la prima volta la sua attenzione su di loro. Fritzche a ragione interpreta questo passo nel senso che Gesù intendesse, sostenuto da una forza divina, camminare su tutta l'estensione del lago, come su terreno sodo. Ma, non meno a ragione, Paulus domanda: Potrebbe darsi cosa più inutile e stravagante del far un miracolo così singolare senz'essere scôrto da alcuno? Da questo però non segue debbasi, con quest'ultimo teologo, interpretare le parole di Marco nel senso naturale che Gesù avesse voluto oltrepas-

[1]) Confr. Paulus e Fritzsche su questo passo.

[2]) Vedi l'eccellente passo in Fritzche, *Comm. in Matth.* pag. 505.

Digitized by Google

sare, per terra gli apostoli i quali costeggiavano, in battello la riva del lago; — tanto più che la interpretazione del racconto in senso miracoloso è affatto conforme allo spirito del nostro Evangelista. Non contento di ripetere, giusta la fonte a cui attingeva il suo racconto, avere Gesù, per una sollecitudine particolare verso i suoi apostoli, preso questa volta un cammino così straordinario, sembra ei voglia dire con quella aggiunta, che il camminar sull'acqua era cosa tanto naturale e famigliare a Gesù, che anco indipendentemente da ogni sollecitudine per i suoi apostoli, egli seguiva sovra l'acqua suo cammino, quando questo se gli frapponevano, con eguale noncuranza che se avesse camminato in terra ferma. Lo ammettere che Gesù camminasse così abitualmente sulle acque sarebbe un ammettere nel modo più positivo la trasfigurazione del corpo supposta da Olshausen, ovvero sia una cosa inconcepibile. È questo adunque uno de' particolari più saltenti fra quelli che ravvicinano qua e là il secondo Evangelista alla esagerazione degli Evangeli apocrifi [1]).

Per altro modo, il meraviglioso si trova in Matteo, se non aumentato, moltiplicato almeno; poichè egli narra che, oltre a Gesù, anche Pietro provossi a camminar sul mare, sebben veramente il tentativo non gli riuscisse appieno. Astrazion fatta dal silenzio de' due narratori collaterali, questa particolarità appare sospetta di sua natura. Dietro la parola di Gesù, e grazie ad una fede incipiente, Pietro ritrovasi di fatti in grado di camminar per qualche tempo sul mare; solo allorchè lo coglie il timore e la fede lo abbandona egli comincia ad affondare. Che dobbiam pensare di questo? Se Gesù era in grado, mercè la trasfigurazione del suo corpo, di camminare sull'acqua, come poteva egli incoraggiar Pietro a fare altrettanto, Pietro il cui corpo non godeva di egual facoltà? O se, con una semplice parola egli potè dispensare il corpo di Pietro dalla legge dei gravi, rimane egli ancora con un uomo? E s'egli è un Dio, si farà giuoco delle leggi della natura e le sospenderà per il capriccio d'un mortale? O, infine, la fede avrebb' ella virtù di rendere istantaneamente più lieve il corpo d'un credente? Virtù simile, invero, è attribuita alla fede, nel discorso allegorico

[1]) La tendenza di Marco all'esagerazione si manifesta anco nella formola finale. V 51 (conf. 7, 37): *ed essi vieppiù sbigottirono in sè stessi e si maravigliarono*, καὶ λίαν ἐκ περισσοῦ ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο καὶ ἐθαύμαζον: dove però non vuolsi scorgere, con Paulus, la disapprovazione d' uno stupore sproporzionato alla causa che lo eccitava.

Digitized by Google

più sopra citato, ove Gesù chiama il credente capace di trasportar alberi e montagne nel mare — e perchè non anche di camminare sulle onde —? L'esito si arresta non appena la fede vacilla; il che non poteva apparire in nessuna delle due prime imagini così bene come nell'ultima, dove scorgesi l'uomo — finchè credente — camminar senza pericolo sul mare agitato, ma tosto che dubbio lo incoglie — affondare, ove il Cristo a lui non distenda una mano soccorritrice. Quindi i pensieri fondamentali della storia intercalata da Matteo, sono: che Pietro si fidò di troppo sulla fermezza di sua fede; che questa vacillò subitamente; che simile dubbio lo espose a pericolo grave, d'onde però fu salvo per opera di Gesù. Tale pensiero trovasi realmente espresso in Luca (22, 31 e seg.) quando Gesù dice a Simone: *Satana vi ha domandati per vagliarvi come si vaglia il grano; ma io ho pregato per te, acciocchè la tua fede non venga meno,* ὁ Σατανᾶς ἐξητήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον · ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις σου. Gesù così parla a Pietro prevedendo che questi dovea fra poco rinnegarlo; e fu il caso in cui la fede di Pietro, in virtù della quale egli erasi testè offerto ad *andar* con Gesù, *e in prigione e alla morte*, καὶ εἰς φυλακὴν, καὶ εἰς θάνατον πορεύεσθαι, vacillò ed ebbe d'uopo d'essere fortificata di nuovo per intercessione del Signore. Riportiamoci ora, a quanto si disse più addietro sulla tendenza de' primi tempi del cristianesimo a paragonare con un mar burrascoso il mondo ostile ai cristiani, e noi non potremo ristarci — con uno dei critici, più recenti — dallo scorgere in Pietro che accingesi coraggiosamente a camminar sul mare, ma che tosto perdesi d'animo, affonda, ed è sostenuto da Gesù sull'acqua, una descrizione allegorica e mistica della prova cui l'apostolo, che pur sì forte credevasi, sostenne così male, e da cui non uscì felicemente se non per assistenza superiore [1]).

Dal suo lato, il racconto del quarto Evangelo, non manca pur esso di talune particolarità che tradiscono un carattere non istorico. In ogni tempo gli armonisti si cruciarono, per ciò che, secondo Matteo e Marco, il battello trovavasi solo a mezzo il lago quando Gesù vi giunse, mentre, secondo Giovanni, aveva già toccato la riva opposta; e secondo i primi Gesù salì realmente nel battello e sedò la tempesta, mentre secondo Giovanni gli apostoli vollero bensì farlo entrar

[1]) Schneckenburger *Uber den Ursprung* v. s. f. pag. 68 Confr. Weis, *die evang. Genhich* 1. pag. 521.

Digitized by Google

nel battello; ma questa intenzione rimase senza effetto, in grazia dello sbarco tosto dopo seguito. Di ricambio si volle trovare una quantità di spedienti conciliativi: ora, il verbo *vollero*, ἤθελεν unito al *prendere*, λαβεῖν, fu una semplice ridondanza; ora designò l'accoglienza degli apostoli, quasi stesse scritto ἐθέλοντες ἔλαβον; ora servì soltanto a descrivere la prima impressione che gli apostoli provarono in riconoscere Gesù, il quale fu realmente accolto nella barca, sebbene l'Evangelista nol dica [1]). Ma il solo motivo d'una tale interpretazione trovasi nel confronto, qui inammissibile dei sinottici: il racconto di Giovanni in sè, non solo non lo autorizza, ma vi si oppone direttamente. Perocchè la frase aggiunta: *E tosto la barca prese terra là dove essi traevano*, εὐθέως τὸ πλοῖον ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς, εἰς ἣν ὑπῆγον, sebbene unita non col δὲ ma col καὶ non può tuttavia interpretarsi se non in senso avversativo: che cioè gli apostoli, quantunque disposti ad accogliere Gesù nella barca, pur non vel fecero salire, perchè già toccavano terra. In ragione di tal differenza, il Crisostomo ammise due diversi viaggi di Gesù sul mare; e laddove, riguardo al secondo viaggio — riferito in Giovanni — egli soggiunge che Gesù non volle entrar nella barca *per rendere maggiore il miracolo*, ἵνα τὸ θαῦμα μεῖζον ἐργάσηται [2]) noi porremo siffatta intenzione a carico dello Evangelista e diremo: che se Marco ha già ingrandito il miracolo collo attribuire a Gesù la intenzione di oltrepassare gli apostoli e di traversar tutto il lago, Giovanni va ancor più lungi, col far sì ch'egli compia realmente tale disegno e giunga alla spiaggia opposta senza por piede nella barca [3]). Ma il quarto Evangelista non intese solo ad ingrandire il miracolo, e a circondarlo di prove autentiche. Al dire dei sinottici, soli testimonj di quello sono gli apostoli che videro camminar Gesù sul mare; a questi testimonj immediati poco numerosi Giovanni aggiunge una moltitudine di testimonj mediati, vale a dire il popolo radunato in occasione della moltiplicazione dei pani. Infatti secondo lui: 1. Il popolo,

[1]) V. in Lucke e in Tholuck.

[2]) Homil in Joann. 43.

[3]) De Wette objetta che se l'Evangelista avesse voluto ingrandire il miracolo, non avrebbe aggiunto che gli apostoli toccavano già terra (*Exeg. haudb.* 1, 3, pag. 79). In questa objezione io non posso scorgere che un malinteso; ma l'asserzione di questo teologo — che il modo con cui Gesù traversa il lago non sia presentato come un miracolo in Giovanni (pag. 78) — resta per me completamente inintelligibile.

Digitized by Google

non ritrovando la domane Gesù calcola ch'ei non poteva aver traversato il lago in barca, perciò che, da un lato, egli non era salito sulla barca degli apostoli (V. 22); e d'altro lato altra barca non vi era (ibid.); 2. la esclusione d'un viaggio per terra attorno il lago è compresa implicitamente nel vers. 25, d'onde risulta che la folla, traversato di subito il lago, lo trovò già sulla opposta riva, a cui egli non poteva esser giunto per terra in così breve intervallo. Tolte quindi di mezzo, nel quarto Evangelo tutte le vie naturali per le quali Gesù avrebbe potuto recarsi dall'altra parte del lago, più non resta che una via sopranaturale; e tale conseguenza viene infatti dedotta dalla moltitudine colla domanda piena di stupore ch'essa rivolge a Gesù, scorgendolo sulla opposta spiaggia: *Da quando ti trovi tu qui?* πότε ὧδε γέγονας. Siccome la prova del passaggio sopranaturale di Gesù dipende tutta dalla rapidità con cui la folla traversò il lago, l'Evangelista affrettasi a chiamare in sussidio di questa moltitudine, *altre barche*, ἄλλα πλοιάρια (V. 23). Ora, questa moltitudine che s'imbarca (V. 22, 26 e seg.) è quella stessa per la quale Gesù aveva moltiplicato i pani, e ammontava secondo il vers. 10, a cinquemila persone. Quand'anche un quinto o solamente un decimo di esse avesse traversato il lago, sarebbe abbisognata — come bene osserva l'autore dei *Probabilia*, una intera flotta di barche, sopratutto trattandosi di barche peschereccie; che se invece si trattasse di barche corriere, non tutte queste al certo avranno avuto loro destinazione a Cafarnao, e quelle che no, non lo avranno al certo mutata per secondare i desiderj della moltitudine. Sembra quindi che tutta questa traversata della folla di là del lago sia stata imaginata [1]), sia perchè il cammino di Gesù sull'acqua avesse la guarentigia di una testimonianza, sia perchè (come vedremo più sotto) Gesù, il quale secondo la tradizione erasi recato dall'altra parte del lago, immediatamente dopo la moltiplicazione dei pani, potesse ancora rivolgere al popolo un discorso intorno a quella moltiplicazione.

Dopo avere eliminate quelle che noi potremmo chiamare escrescenze proprie di ciascun dei racconti, ci rimane ancora, con tutte le inverosimiglianze esposte più sopra, il tronco del miracolo, — che cioè Gesù camminò sul mare per uno spazio considerevole. Ma la spiegazione delle circostanze accessorie, a misura che noi abbiamo discoperte le cause della loro formazione non istorica, ci ha agevolata la scoperta di cause simiglianti per la stessa narrazione principale, e

[1]) Bretschneider, *Probabilia*, § 81.

Digitized by Google

resa così possibile la soluzione del problema che ci veniva proposto. L'impero di Dio e di uno spirito umano simile a Dio sopra la natura era, come già scorgemmo dall'esempio precedente, raffigurato volentieri dagli Ebrei e dai primi cristiani colla imagine di una onnipotenza che comanda alle onde corrucciate. Nel racconto dell'Esodo questa onnipotenza si manifesta per un semplice segno che basta a spostare il mare ed ad aprire un cammino asciutto traverso agli abissi ai figli di Israele; nel racconto evangelico di che fu parola precedentemente, essa non isposta il mare, ma gli impone una calma che permette a Gesù ed agli apostoli di compiere senza pericolo il loro viaggio; nel racconto che di presente ci occupa, il mare rimansi ancora a suo luogo, ma prende dall'Esodo una traversata del mare a piedi e non in battello, dal secondo aneddoto una traversata sulla superficie e non nel profondo dell'acque. Di tal guisa sviluppossi il concetto della onnipotenza dell'autor di miracoli sopra le onde del mare; e ragioni più precise di questo sviluppo si hanno sia nell'antico Testamento sia nelle opinioni del secolo di Gesù. Fra i miracoli di Eliseo, oltre all'aver egli divise le acque del Giordano col suo mantello e passato così il fiume a piede asciutto (2 Reg., 12, 14) si legge ch'ei fece venir a galla dell'acqua un pezzo di ferro che vi era caduto (2 Reg., C, 6); impero sulla legge dei gravi, di cui il profeta poteva senza dubbio valersi anche per il proprio corpo, e per raffigurare di tal guisa sè stesso, come è detto di Jehova in Giobbe, 9, 8, quale *colui che cammina sul mare, così come sopra un pavimento*, περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης (LXX). Era frequente a' tempi di Gesù; il narrar di taumaturghi che avevano virtù di camminar sovra l'acque. Senza parlar delle idee esclusivamente greche [1]), la leggenda greco-orientale attribuiva all'iperboreo Abary una freccia a cavalcion della quale egli traversava fendendo l'aria, i fiumi, i mari e gli abissi [2]); la credenza vulgare supponeva in diversi taumaturghi il potere di camminar sovra l'onde [3]); in guisa che la possibilità della formazione di una simile leggenda intorno a Gesù, col concorso di tutti questi elementi e di tutte queste cause sembra infinitamente maggiore della possibilità di un avvenimento reale di simil fatta: con che poniam fine alla nostra discussione.

[1]) Vedi i passi di Wetstein, pag. 417 seg.
[2]) Jamblich., *Pythag*, 136; confr. Porphyr., 29.
[3]) Lucian. Philopseudes, 13.

Digitized by Google

La *manifestazione*, φανέρωσις, di Gesù *sul mare di Tiberiade*, ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος, narrata da Giovanni (cap. 21) offre una grande analogia cogli aneddoti del lago esaminati fin quì; cosicchè, sebbene il quarto Evangelo la ponga nei giorni della risurrezione di Gesù, noi non possiamo ristarci, dopo averne connessa una parte al racconto della pesca di Pietro, dal porne qui una seconda parte a confronto del viaggio di Gesù e di Pietro sul mare. Ambe le volte, Gesù, nella oscurità del finir della notte, è scorto da' suoi discepoli, che son nella barca; solo che nel secondo caso, ei non cammina, come nel primo, sul mare, ma sta in piedi sulla spiaggia, e gli apostoli son questa volta in pena, non a motivo della burrasca, ma della inutilità della pesca loro. Ambe le volte, essi ne hanno timore; la prima volta lo prendono per uno spettro, la seconda non osano domandargli chi egli sia, *vedendo ch' egli era il Signore*, εἰδότες ὅτι ὁ Κυριός ἐστιν. Venendo poi ai particolari, troviamo che l' incidente di Pietro riferito dal primo Evaegelo, ha il suo parallelo in questo passo del quarto. In quella guisa che nel primo, Pietro, riconosciuto Gesù che cammina sull' acqua, domanda il permesso di venirne a lui per la stessa via, così nel quarto, non appena si riconosce Gesù ritto sulla spiaggia, Pietro gettasi in acqua per giungere fino a lui per la stessa via più breve, a nuoto. Così, ciò che nel primo racconto era un cammino miracoloso sul mare, è, nel secondo, per Gesù, una stazione, senza miracolo, sovra la spiaggia, per Pietro, un'azion naturale del nuoto: onde il racconto del quarto Evangelista sembra una parafrasi razionalista di quello del primo. Nè mancarono commentatori i quali, per lo meno riguardo all' aneddoto di Pietro nel primo Evangelo, sostennero ch'esso era una trasformazione tradizionale, in senso miracoloso, del racconto di Giovanni (cap. 21, 7) [1]). Ciò che impedisce alla critica odierna di estendere tale congetture al cammino di Gesù sul lago, si è che questo cammino trovasi già nel racconto anteriore (6, 16 seg.) del quarto Evangelo, la origine del quale si suppone apostolica. Ma noi, dal nostro punto di vista, troviamo possibile che la medesima storia siasi presentata al redattore del quarto Evangelo sotto una forma, e al redattore dell' appendice di quel vangelo sotto un' altra; oppure sia pervenuta, per opera della tradizione, sotto doppia forma, allo stesso 4. Evangelista e sia stata da lui incorporata in due diversi luoghi del suo racconto.

[1]) Schneckenburger, *Uber den Ursprung*, pag. 68.

Digitized by Google

Infrattanto, se le due storie voglion essere poste a confronto non è a supporsi anticipatamente che l'una di esse (quella di Giovanni 21,) sia la primitiva, e l'altra (di Matteo, 14 e par.) la derivata; ma è a chiedersi qual delle due meglio si adatti all'una od all'altra ipotesi. Seguendo la norma — essere posteriore la più meravigliosa — quella di Giov. 21, per riguardo al modo con cui Gesù s'accosta agli apostoli e Pietro giunge sino a lui, appare la versione primitiva. Ma a quella norma ne va strettamente unita un'altra: che cioè il racconto più semplice è anteriore, e quello più composto posteriore, come lo è un aggregato a confronto della pietra primitiva; ora, questa norma invertirebbe i rapporti e presenterebbe come secondario il racconto di Giovanni 21, come quello nel quale i particolari in discorso si intercalano colla pesca miracolosa; laddove, nel racconto anteriore, formano un tutto indipendente. Vero è che un tutto può disperdersi in minori frammenti; ma non si ponno paragonare a frammenti simili i racconti isolati della pesca e del cammino sul mare; chè anzi ciascuno di essi forma un tutto completo in sè. Arrogi a codesta frammistione del racconto della pesca, che qui il racconto s'aggira intorno a Gesù risuscitato, risurrezione la quale è già per sè un miracolo: e questo ci spiega il come — contro la regola ordinaria — siffatte particolarità potessero perdere in una riproduzione posteriore ciò ch'esse avevano di meraviglioso; perocchè divenute, per l'unione con altre meraviglie, semplici accessorj, esse più non servirono che come una specie di piedestallo naturale. Se, per tal guisa, il racconto di Giovanni appare assolutamente derivato, esso fu già, per riguardo al suo valore storico, giudicato assieme ai racconti che ne costituiscon la base.

Gettiamo, prima di andar più innanzi, uno sguardo retrospettivo sulla serie di aneddoti del lago da noi passata in esame. Qui, veramente, i due estremi ci appaiono dissimili affatto, poichè, nell'uno si tratta soltanto di pesci, e nell'altro, soltanto d'una tempesta; ma se si considerano gli aneddoti nella loro serie, ciascuno legasi al seguente per un tratto comune. Il racconto della vocazione dei pescatori d'uomini (Matt. 4, 18 seg. e parall.) apre la serie. Fra questo racconto e quello della pesca di Pietro (Luc. 5, 1 seg.) evvi in comune l'apoftemma dei pescatori d'uomini, ma il fatto della pesca è proprio di Luca. Questa pesca ricorre di nuovo in Giovanni 21 ove vi si aggiunge la presenza mattutina di Gesù sulla spiaggia e il nuotar di Pietro alla volta di lui. Queste ultime due circostanze si ripro-

Digitized by Google

ducono in Matteo (14, 22 seg. e passi parall.) sotto forma di un passeggio sul mare, vi si aggiunge in pari tempo una tempesta la quale si calma allo entrar di Gesù nella barca. Finalmente, in Matteo (8, 23 seg. e passi parall.) più non abbiam che la calma imposta alla burrasca da Gesù.

Il racconto di Matteo, 17, 24 seg. si allontana da quelli che furono esaminati finora. Vero è che vi si trova, come in taluni di questi ultimi, un invito alla pesca, da Gesù rivolto a Pietro, e al quale vuolsi credere che questo obbedisse, sebbene ciò non sia detto espressamente. Ma da un lato qui non si tratta che della pesca d'un solo pesce, preso coll'amo, e d'altro lato il fatto principale sta nell'essersi trovata nella sua gola una moneta d'oro destinata a pagare, per Gesù e per Pietro, la tassa del Tempio che da essi esigevasi. Questo racconto, quale ci si presenta, offre difficoltà particolari, che Paulus spiega assai bene e che Olshausen non contesta. Fritzsche nota giustamente esservi qui due miracoli: l'uno, che il pesce abbia avuto una moneta d'oro nella gola, l'altro, che Gesù lo abbia saputo prima. La prima però di queste due cose, e quindi anche la seconda, appare stravagante e d'altro lato, appare superfluo sull'intero miracolo. Che, veramente, siansi trovati, nel corpo di pesci oggetti metallici e preziosi, la è cosa punto incredibile, e della quale si narreno esempj [1]); ma che un pesce abbia in gola una moneta d'oro e la conservi pur afferrando l'amo, parve cosa incomprensibile allo stesso dottore Schnappinger [2]). Nè il movente di miracolo siffatto poteva essere per Gesù la mancanza di danaro; giacchè, quand'anco, per eventuale combinazione, la cassa comune fosse stata in quel momento affatto vuota, Gesù trovavasi allora nella città amica di Cafarnao, dove poteva, per via naturale, procurarsi il danaro necessario. Bisognerebbe quindi con Olshausen, confondere il *prendere a presto* col *mendicare*, per arguire costi dal decoro divino, *decorum divinum*, che Gesù dovea conservare. E, dopo tante prove di sua potenza miracolosa, Gesù riguardar non poteva questo miracolo come necessario a fortificare la fede di Pietro nel suo carattere messiaco.

Non è dunque meraviglia che interpreti razionalisti abbiano cercato liberarsi ad ogni costo da un miracolo che Olshausen medesimo chiama il più scabroso di tutta la storia evangelica. Ma nei modi

[1]) Vedi gli esempj in Wetstein, su questo passo.

[2]) *Die heilige schrift des neuen Bundes.* 1, pag. 314, Q. Aufl.

Digitized by Google

sta la difficoltà. Il nerbo della spiegazione naturale del fatto sta nel riferire la espressione *troverai* εὑρήσεις, non già immediatamente alla scoperta della moneta d' oro nel pesce, ma, mediatamente, all'acquisto di quella somma di danaro mercè la vendita del pesce [1]). Che la parola in questione possa, in sè avere anche questo significato, ammettiamo; ma, in determinati casi solo il contesto può decidere se le si debba applicar questo senso e non il senso ordinario. Se dunque, in questo caso si dicesse: Prendi il primo miglior pesce che ti capita, portalo al mercato e vi *troverai una moneta d'oro*, καὶ εὑρήσεις στατῆρα, quella spiegazione non incontrerebbe veruna difficoltà. Ma, in vece di ciò, la parola *troverai* εὑρήσεις, è preceduta dal membro di frase: *aperta la gola del pesce*, ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ; non è dunque indicato un luogo per vendere, bensì un luogo nel pesce; per trovare la moneta d'oro, è d'uopo aprirgli la gola; qui dunque non può trattarsi che dello immediato trovamento della moneta d'oro in quella parte del pesce [2]). A che, inoltre, esprimere formalmente l'aprimento della gola del pesce, se non perchè ivi doveva trovarsi l'oggetto desiderato? Paulus in ciò non iscorge che il consiglio di distaccar prontamente il pesce dall'amo per conservarlo vivente e avere maggior facilità di esitarlo. L'ordine di aprir la gola del pesce potria senza dubio, quando null'altro vi fosse unito, riferirsi all'estrazione dell'amo; ma, soggiungendo Gesù le parole: *Troverai una moneta d'oro,* appare incontestabile che scopo dello aprir la gola dell'animale si è di trovarvi la moneta. Bene s'accorsero gli interpreti razionalisti che fino a quando si parlerà, nel racconto, dello aprir la gola del pesce, bisognerà supporvi lo scopo del trovar la moneta. Ciò li indusse a riferire, in quanto era possibile, la parola στόμα ad un soggetto diverso dal pesce; ma non rimaneva che il pescatore, Pietro. Ora, siccome la parola *gola,* στόμα, sembrava riferirsi al pesce per la parola intermedia *di esso,* αὐτοῦ, il dottor Paulus, attenuando, o esagerando la proposta d'un amico, che voleva leggere ἀνεῦρήσεις invece di αὐτοῦ εὑρήσεις, lasciò, è vero sussistere l'αὐτοῦ, ma separatolo da στόμα, lo prese in senso avverbiale e tradusse: Tu non hai bisogno che di aprir la bocca per porre in vendita il pesce, e riceverai *sul luogo,* αὐτοῦ, una moneta d'oro in prezzo del medesimo. Ma come mai, si chiese inoltre, poteva un sol pesce pagarsi così caro a Ca-

[1]) Paulus, *exeg. haudb* 2, 502; confr. hase, L. J. § 111.
[2]) Confr. Storr, in *Flatt's Magazin,* 2, pag. 68 seg.

Digitized by Google

farno dove i pesci abbondavano? E Paulus allora s'indusse a dare alla frase: *Prendi il primo pesce che verrà su* τὸν ἀναβάντα πρῶτον ἰχθὺν ἆρον questo senso collettivo: Prendi ogni volta il pesce che salirà fuori per primo e continua così fino a che tu ne abbi per il valore di una moneta d'oro.

Questa serie di violenze al testo, rese necessarie alla spiegazione naturale del racconto, ci risospinge dal lato di coloro che scorgono quivi un miracolo; ma, come notossi più sopra, tale miracolo ci sembra stravagante ed inutile, e per conseguenza incredibile; onde più non resta che ammettere, anche qui, un elemento tradizionale. Si tentò tale ipotesi col supporre per base del racconto un fatto vero, ma naturale; e si disse aver Gesù una volta invitato Pietro a pescare sino alla concorrenza della tassa del tempio; da questo aver la leggenda preso occasione a narrarsi, essersi trovata la moneta nella gola del pesce [1]). Quanto a noi, crediamo sia meglio riportar l'origine di questo aneddoto, da una parte, al tema di sovente adoperato d'una pesca di Pietro, e d'altra parte, ai racconti notorj di oggetti preziosi rinvenuti nel corpo dei pesci. Era Pietro — come rilevasi da Matt. 4, Luca, 5, Giov., 21, — nella storia evangelica, il pescatore al quale Gesù aveva sotto diverse forme, pria simbolicamente, poi in senso proprio, accordata la pesca miracolosamente copiosa. Il valor della pesca è qui espresso con una moneta, la quale invece di trovarsi, come gli oggetti simili, nel corpo del pesce, fu posta nella sua stessa gola, per una esagerazione del miracolo. Narra il racconto evangelico che quella moneta era precisamente la tassa esatta per il Tempio, — il che potrebbe derivare da una espressione reale di Gesù riguardo a quella tassa, espressione che fu casualmente riunita a questo aneddoto; o, viceversa, potrebbe darsi che la moneta d'oro (statere) fortuitamente introdotta nella leggenda della pesca, avesse fatto pensare alla tassa del tempio che saliva appunto, per due persone, al valor della moneta, e richiamate in pari tempo le parole di Gesù che a quella tassa si riferivano.

Con questo racconto hanno fine gli aneddoti del lago.

[1]) Kaiser, bibl. Theol. 1, pag. 200; confr. hase. l. c.

Digitized by Google

§ 102.

Moltiplicazione miracolosa dei pani.

Come nelle storie teste esaminate vedemmo Gesù esercitare un' azione regolatrice e calmante sopra la natura irragionevole, e perfino priva di vita, così nel racconto al cui esame siam per procedere, egli esercita una azione moltiplicatrice, non solo sopra oggetti naturali, ma sovra prodotti naturali eziandio, elaborati dall'arte

Gesù moltiplicò in modo miracoloso cibi già preparati e nutrì una grande moltitudine con pochi pani e pochi pesci. Così ci narrano con una rara unanimità tutti gli Evangelisti (Matt. 14, 13 seg. Marc. 6, 30 seg. Luc. 9, 10 seg. Joh. 6, 1 seg.). E se crediamo ai due primi Gesù non operò questo miracolo una sola volta; Matt. 15, 32 seg. e Marc. 8, 1 seg. raccontano una seconda moltiplicazione nella quale, in sostanza, ogni cosa andò come nella prima. Cronologicamente essa viene alquanto più tardi; il luogo è alquanto diversamente indicato e la durata del soggiorno della moltitudine presso Gesù non è la medesima; inoltre, e questo è ciò che più importa, diversa è la proporzione fra i mezzi alimentari e il numero della moltitudine; la prima volta cinque mila uomini sono pasciuti con cinque pani e due pesci; la seconda, quattromila con sette pani e pochi pesci; la prima volta si riempono cogli avanzi dodici corbelli, la seconda sette. Nulla di meno non solo il fondo della storia, vale a dire l'alimentazione di una moltitudine con quantità minima di viveri è il medesimo da ambe le parti, ma anco gli accessori della pesca si corrispondono nei punti principali; ambe le volte, il luogo è una contrada solitaria in vicinanza del lago di Galilea; ambe le volte, occasione del miracolo è un soggiorno troppo prolungato della folla presso Gesù; ambe le volte, Gesù esprime il desiderio di nudrire la moltitudine con proprj mezzi, ciò che gli apostoli considerano come cosa impossibile; ambe le volte i viveri disponibili consistono in pani ed in pesci; ambe le volte Gesù fa seder la gente e, dopo aver rese azioni di grazie, fa loro distribuire i cibi da'suoi apostoli; ambe le volte la folla è completamente saziata, e gli avanzi, in enorme spro-

Digitized by Google

porzione colla materia primitiva bastano a riempir dei corbelli; ambe le volte, infine, dopo aver pasciuto la folla Gesù traversa il lago.

La ripetizione di questo fatto suscita una difficoltà: perocchè domandasi se sia concepibile che gli apostoli, dopo aver veduto essi stessi come Gesù con pochi viveri avesse potuto saziare una gran moltitudine, abbiano nullameno in un secondo caso analogo dimenticato il primo assegno di non serbarne traccia veruna nella loro memoria, e di chiedere: *D'onde ci verrebbe, in un deserto, un numero di pani che basti a saziar tanta gente?* πόθεν ἡμῖν ἐν ἐρημίᾳ ἄρτοι τοσοῦτοι, ὥστε χορτάσαι ὄχλον τοσοῦτον? A spiegare una simile dimenticanza da parte degli apostoli si adduce ch'essi dimenticarono, in modo non meno incomprensibile, al momento della passione e della morte di Gesù, gli annunci da lui fatti dell'imminenza di quel doppio avvenimento [1]); ma è appunto questione non peranco risolta se dopo annunci così formali, la morte di Gesù avria potuto riuscire agli apostoli così inattesa. Il supporre fra le due moltiplicazioni dei pani un intervallo prolungato e un certo numero di casi analoghi ne' quali Gesù non avea stimato opportuno far uso della sua potenza miracolosa [2]), è da un lato, mera finzione, e d'altro lato non riuscirebbe a farci meglio comprendere come mai la somiglianza singolarissima delle circostanze che precedettero la prima e la seconda moltiplicazione non abbia risvegliato la memoria di quelli, per lo meno in uno degli apostoli. Paulus sostiene dunque a ragione che se Gesù avesse già nudrito una volta la moltitudine con un miracolo gli apostoli lo avrebbero, lo seconda volta, ricisamente provocato a ripetere quel miracolo, quand' egli dichiarò che non intendeva rimandar la gente digiuna.

Ad ogni modo, se Gesù avesse, in due volte diverse, saziata la moltitudine con una quantità relativamente minima di alimenti, bisognerebbe ammettere, con alcuni critici, che varii particolari del racconto di uno degli avvenimenti venissero trasportati nell'altro, e che

[1]) Olshausen, 1, pag. 503. Questo autore, riportandosi alla espressione degli apostoli: *Non abbiam preso pani*, ἄρτους οὐς ἐλάβομεν (Matt. 16, 17) osserva, in una nota, come neppur dopo la seconda moltiplicazione, gli apostoli si fossero accorti che non occorreva prender cibi per il corpo, quando si era col Figlio dell'uomo. Tale objezione non prova nulla, perchè quivi, le circostanze erano tutt'altre. Se dal pasto miracoloso della folla soffermatasi per caso nel deserto gli apostoli non trassero la conclusione che ne trae Olshausen, questo non può che far loro onore.

[2]) Lo stesso, ibid.

Digitized by Google

l'uno e l'altro racconto, più dissomiglianti in origine, venissero progressivamente assimilati nella tradizione orale: nella quale ipotesi, la domanda dubitativa degli apostoli avrebbe potuto appartenere al primo fatto e non al secondo [1]). In favore di una tale assimilazione potrebbesi arguire da ciò che il quarto Evangelista il quale, per i numeri concorda colla prima moltiplicazione di Matteo e di Marco, presenta nullameno certe particolarità della seconda storia di moltiplicazione che in quelli si trova; così, vediamo in esso del pari in quella seconda storia, una allocuzione di Gesù — e non degli apostoli — aprir la scena, e il popolo raggiungere Gesù sull'alto di un monte. Ma se, d'ambo i lati, si conservano i punti essenziali, cioè il deserto, la moltiplicazione dei pani e la raccolta degli avanzi, resta ancora abbastanza inconcepibile, indipendentemente dalla domanda dubitativa degli apostoli, che una simile scena siasi ripetuta in modo così completamente analogo. Che se invece si abbandonano, in una delle storie questi punti cardinali, più non si sa concepire come contestar si possa su tutti i punti la fedeltà del racconto evangelico riguardo ai particolari della seconda moltiplicazione, pur mantenendo che questa abbia avuto realmente luogo: tanto più che Matteo, e Marco che ne segue le orme, sono i soli che ne faccian parola.

In conseguenza, critici moderni dichiararono con maggiore [2]) o minor [3]) precisione che un solo e medesimo fatto venne qui raddoppiato per un malinteso del primo Evangelista, cui tenne dietro il secondo; che corsero sulla moltiplicazione miracolosa racconti varj, i quali specialmente divergevan tra loro nella determinazione de' numeri, che il redattore del primo Evangelo, pel quale ogni storia di miracoli giungea ben accetta e il quale era quindi poco atto a una riduzione critica di due racconti diversi, gli ammise ambedue nella propria raccolta. Ciò spiega — essi dicono — completamente il come all'atto della seconda moltiplicazione, gli apostoli potessero esprimersi ancora in un modo che svelava così poca fede; imperocchè, la seconda

[1]) Gratz, *Comm. z. Matth.* 2, pag. 90 seg.; Sieffert, *Uber den Ursprung*, pag. 97.

[2]) Thiess, *Commenter* 1, pag. 168 seg.; Schulz, *Uber des Abendmahl*, pag. 311. Confr. Fritgsche, in *Matth.* pag. 523.

[3]) Schleirmacher über den Lukas, pag. 145, Sieffert, l. c. pag. 95 seg. hase, § 97. Neauder resta affatto indeciso, *L. J. Chr.* pag. 372 seg. Anmerh.

Digitized by Google

storia essa pure, là dove il redattore del primo Evangelo la raccolse, era l'unica e prima; e se l'Evangelista non cancellò quel tratto fu per aver egli (a quanto sembra) incorporati nel suo libro i due racconti in tutto tali e quali egli aveali uditi o letti, del che si ha, fra l'altre cose, la prova nella costanza ond'egli, e Marco che lo copia, designano, non solo nella esposizione del racconto stesso, ma in una menzione posteriore eziandio (Matt. 16, 9 seg. Marc. 8, 19 seg.); corbelli colla parola κόφινοι riguardo alla prima moltiplicazione, e colla parola σπυρίδες riguardo alla seconda [1]). Certo, a ragione sostiensi che l'apostolo Matteo non poteva prendere un solo avvenimento per due, nè raccontare una nuova storia la quale non fosse punto accaduta [2]); ma la realtà d'una doppia moltiplicazione non risulta che laddove anticipatamente suppongasi la origine apostolica del primo Evangelo: origine che bisognerebbe prima dimostrare. Paulus objetta che la ripetizione di questa storia sarebbe stata di nessun vantaggio per la causa che l'Evangelista sosteneva; e Olshausen, svolgendo questo argomento, dice che la leggenda non avrebbe lasciato la seconda storia di moltiplicazione semplice e disadorna come la prima. Olshausen con ciò pretende non debbasi scorgere una finzione in racconti che per dirsi tali dovrebbero essere più adorni. A distruggere tale argomento basti il notare che esso, mancando di ogni misura precisa, riprodurrebbesi di continuo, e che infine la favola stessa non sembrerebbe abbastanza favolosa. Oltre di che, esso qui riesce affatto vuoto di senso, poichè suppone che il racconto della prima moltiplicazione sia d'un'esattezza completamente storica. Ora, se noi abbiamo già in questo un prodotto della leggenda, la seconda moltiplicazione che ne è solo una variazione, non ha d'uopo di distinguersi viemaggiormente con tratti tradizionali a lei proprj. Ma, objettano i commentatori, non solamente il racconto della seconda moltiplicazione non venne adorno di addizioni miracolose in confronto del primo; chè anzi questo secondo racconto, aumentando la quantità dei viveri e diminuendo il numero delle persone pasciute, scema il miracolo. Quindi è che in quella progressione decrescente si volle scorgere la più sicura garantia della realtà della seconda moltiplicazione; poichè colui che avesse voluto imaginarne una seconda dopo la prima avrebbe allar-

[1]) Confr. Saunier, l. c. pag. 105.
[2]) Paulus, *Exeg. haudb.* 2, pag. 315; Olshausen, l. c.

Digitized by Google

gate le proporzioni di questa, e invece di cinquemila uomini avrebbe posto non quattromila ma dieci mila [1]).

Questa argomentazione si posa anch'essa sulla ipotesi non fondata che la prima moltiplicazione sia la moltiplicazione storica; su di che Olshausen medesimo opina che si potrebbe egualmente prendere il secondo racconto come la base storica e il primo come dovuto alle addizioni della leggenda; dimodochè il racconto imaginato troverebbesi col racconto vero nel giusto rapporto di aumento. Egli risponde, è vero, essere improbabile che un narratore infedele ponga in secondo luogo, siccome di minore importanza, il fatto vero e lo faccia precedere dal fatto contestato; chè al contrario egli vorrà rincarire la verità, e porrà quindi in ultimo luogo la finzione, siccome adorna di colori più vaghi. Ma con ciò egli dimostra di nuovo di non comprendere, neppure abbastanza per giudicarli, la spiegazione mitica dei racconti biblici; poichè nessuno qui parla di un narratore infedele che abbia voluto scientemente esagerare la vera storia della moltiplicazione, e, sopratutto, nessuno applica siffatta qualificazione a Matteo. Opinasi invece che se, in buona fede, il tale aveva parlato di cinquemila persone pasciute, e il tal altro di quattromila, il primo evangelista, con non minor buona fede, consegnò nel suo libro ambedue le versioni, ed appunto perchè egli procedeva con tutta sincerità non pose alcuna importanza alla posizione rispettiva dei due racconti nè si diè pensiero se la più importante fosse posta o no per la prima. In questo egli si lasciò condurre da circostanze, fortuite vale a dire, trovò la prima unita ad avvenimenti che gli parvero anteriori, l'altra ad avvenimenti che gli parvero posteriori. Un esempio di ripetizione affatto simile si ha nel Pentateuco, riguardo ai due racconti delle quaglie che furon cibo agli Ebrei e della sorgente che scaturì dalla roccia. La prima trovasi così nel 2 Mos. 16, che nel 4 Mos. 16; la seconda trovasi nel 2, Mos. 17 e poi ancora nel 4 Mos. 20; e ambedue le volte con differenza di tempo, di luogo e d'altre circostanze [2]). Questo però ci conduce solo a un risultato negativo, che cioè il doppio racconto dei due primi Evangeli non può aver per base due avvenimenti diversi. Quale dei due avvenimenti è storico? oppure uno ve n'ha che sia tale? Tali domande richiedono un particolare esame.

[1]) Olshausen, pag. 504.

[2]) Vedi le prove in Dewette, *Kritik der mos. Gesch.* pag. 220 seg. 314 seg.

Digitized by Google

Per isfuggire all'apparenza di magia che questo miracolo — più di tutti gli altri — presenta, Olshausen lo pone in rapporto collo stato morale delle persone interessate, e pretende che l'alimentamento miracoloso fu procurato per lo intermedio della fame spirituale della moltitudine. Ma questo è un linguaggio equivoco che si riduce a nulla non appena si cerchi precisarne chiaramente il significato. Difatti, nelle guarigioni per es. giusta l'opinione qui emessa da Olshausen, ecco in che consiste questa operazione intermedia: il morale dell' infermo dischiudesi con fede all'azione di Gesù, — di modo che se manca la fede, la forza miracolosa perde pur essa nell' uomo il punto d'appoggio necessario: qui dunque l'operazione intermedia è reale. Ora, se, nel caso attuale, lo stesso genere di mediazione avesse avuto luogo, e se per conseguenza, l'azione alimentatrice di Gesù non avesse avuto alcun adito in quelli della moltitudine che potevano essere increduli, bisognerebbe considerar qui lo alimentamento, nello stesso modo che più sopra la guarigione, siccome operato nel corpo degli affamati dalla azione diretta di Gesù e senza la moltiplicazione preventiva dei viveri disponibili. Ma, come osserva giustamente Paulus, e come indica lo stesso Olshausen, lo evangelista taglia netto una simile spiegazione dicendo che viveri reali furono distribuiti alla folla, che ciascuno ne mangiò quanto volle, e che infine ne rimasero più che non ve ne fossero prima. Ora la moltiplicazione esterna ed objettiva dei viveri non può concepirsi operata realmente (*realiter*) dalla fede del popolo, in guisa che questa fede avesse dovuto cooperare al successo della moltiplicazione; l' operazione intermedia qui supposta da Olshausen non può dunque essere stata che teologica, nel senso cioè, che Gesù moltiplicò i pani in vista di un certo stato morale della moltitudine. Ma una azione intermedia di simil sorta non mi dà la menoma luce col favor della quale io possa meglio comprendere il fatto in questione; qui si tratta di sapere non il *perchè* la cosa sia così avvenuta, ma il *come* sia avvenuta. Indi si scorge che tutto quanto Olshausen crede aver fatto per rendere il miracolo più intelligibile, si fonda sull'ambiguità della espressione: *operazione intermedia;* l'azione immediata della volontà di Gesù sopra la natura irragionevole rimane pur sempre in questa storia inconcepibile, del pari che nello storie esaminate testè.

Tuttavia una difficoltà particolare presentasi in questa; qui si tratta non di una direzione o di una modificazione data ad oggetti naturali come nei miracoli precedenti, ma di una moltiplicazione, ed

Digitized by Google

anzi di una moltiplicazione miracolosa di tali oggetti. Certo, nulla ci è più familiare del crescere e moltiplicarsi delle produzioni naturali, come, per es., dei grani, quali ci si descrivono nelle parabole del seminatore e del granello di senapa. Ma, primieramente questi fenomeni non si operano senza il concorso di altri oggetti naturali, quali la terra, l'acqua, l'aria; dimodochè, quivi, giusta il noto assioma della fisica, non havvi, a vero dire, aumento di sostanza, ma solo tramutarsi di accidenti; in secondo luogo, poi, questo processo di aumento e moltiplicazione è tale che percorre i suoi stadj diversi in intervalli di tempo corrispondenti. Quì, al contrario, nella moltiplicazione dei viveri, operata da Gesù, nè l' una nè l'altra di tali condizioni riscontransi; il pane, nella mano di Gesù, più non attiensi al terreno materno, come lo stelo sovra cui il grano è cresciuto; e la moltiplicazione essa pure, è, non già successiva, ma subitanea.

Ma quì appunto, pretendesi, sta il miracoloso della cosa, e, riguardandola da quest' ultimo punto di vista, vuolsi scorgere in essa null'altro che lo acceleramento di un processo naturale. Ciò che succede in tre quarti dell' anno, dalla seminagione fino al raccolto, fu — ci si dice — operato in pochi istanti, durante la moltiplicazione dei viveri; e le evoluzioni naturali sono pur suscettibili di un acceleramento nè può determinarsi fin dove tale acceleramento possa giungere [1]). E'saria stato — noi rispondiamo — lo acceleramento d' un processo naturale, se, nella mano di Gesù, un grano si fosse moltiplicato al centuplo, e questi nuovi grani vi avessero maturato, e dalle sue mani sempre piene egli avesse versati i grani moltiplicati alla folla perchè questa li mangiasse, li cuocesse, o, nel deserto in cui trovavasi, li mangiasse crudi tratti semplicemente dalla spica; e' saria stato lo acceleramento d' un processo naturale se, preso un pesce vivo, egli ne avesse fatto uscire subitamente le uova, le avesse fecondate, fatte divenir grossi pesci e consegnatili infine agli apostoli o a quei del popolo perchè li cuocessero. Ma egli non prende in mano del grano, del pane bensì; e i pesci che furono distribuiti in pezzi, dovettero essere preparati in qualche modo, sia arrostiti, sia salati (Vedi Luc. 24. 42; Giov. 21, 9).

Più adunque non trattasi, nè da una parte nè dall'altra d'un semplice prodotto della natura cui la vita anima, ma d'un prodotto cui la vita ha abbandonato e l'arte ha modificato. Per introdurvi un pro-

[1]) Così dicono Pfeuninger. Olshausen, 1, pag. 480. Confr. hase, § 97.

Digitized by Google

cesso naturale, giusta la supposizione de'nostri teologi Gesù anzitutto avria dovuto, in virtù della sua potenza miracolosa, ritornare il pane allo stato di grano, render la vita ai pesci arrostiti, poi intraprendere immediatamente la moltiplicazione; infine, ricondurre di nuovo quegli oggetti moltiplicati, dallo stato naturale all'artificiale. Così, questo miracolo sarebbe composto: 1.° d'una rivivificazione che sorpasserebbe, in fatto di maraviglioso tutte quelle narrate dagli Evangelii; 2.° di una accelerazione estrema d'un processo naturale; 3.° d'un processo artificiale posto invisibilmente in opera e non meno accelerato, perocchè tutte le lunghe operazioni del mugnajo, e del fornajo, da un lato, del cuciniere dall'altro, si sarebbero compiute per la parola di Gesù in un solo istante. Come può dunque Olhausen fare illusione a sè stesso ed al lettore credente, mercè la frase, in apparenza accettabile, di *processo naturale accelerato,* quando questa frase non designa che un terzo della cosa in questione [1]).

Ora, come ci raffigureremo noi un simile miracolo e in quale momento del corso della operazione lo porremo? Riguardo a quest'ultimo punto tre opinioni sono possibili, secondo i gruppi che agiscono nel nostro racconto: la moltiplicazione può essersi operata o nelle mani di Gesù o in quelle degli apostoli che fecero la distribuzione o, finalmente, solo in quelle del popolo che ricevette i viveri. Quest'ultima opinione è puerile sino alla stravaganza: poichè bisognerebbe da un canto raffigurarsi Gesù e gli apostoli in atto di distribuire, avendo cura che ve ne sia a sufficienza, parcelle minime che poi nelle mani della folla tramutansi in pezzi di pane e di pesce; e d'altro canto non saria stato così di leggeri possibile il procurare a ciascun dei cinque mila uomini una parcella, per quanto piccola si voglia, con due pesci e cinque pani, i quali non potevano poi essere molto grandi, non concedendolo il costume ebraico ed essendo essi portati da un fanciullo. Fra le due altre opinioni, io trovo, con Olshausen, più conveniente quella che suppone i viveri moltiplicantisi sotto la mano creatrice di Gesù, la quale dà, senza fine, pane e pesci agli apostoli incaricati della distribuzione. A formarsi una idea del

[1]) Questa *miserevole* objezione da parte mia, ha, secondo Olshausen, il suo motivo in qualcosa di peggio che in una semplice incapacità intellettuale, nella mancanza cioè di ogni fede in un Dio vivente; altrimenti io non avrei trovato così difficile il concepire come la causalità divina possa sostituire le azioni umane (pag. 479.)

Digitized by Google

fenomeno, si potrebbe immaginare, in doppio modo, sia che, appena finito un pane ed un pesce, ne uscissero di nuovi dalla mano di Gesù, — sia che ciascuno dei pani e dei pesci andasse crescendo per guisa che, tagliato un pezzo, questo reintegravasi fino a che venisse, dietro un calcolo di proporzione, la volta del pane o del pesce successivo. La prima opinione sembra estranea al testo, il quale, parlando delle briciole dei *cinque pani*, ἐκ τῶν πέντε ἄρτων (Joh., 6, 13) non suppone guari un aumento di questo numero. Rimane dunque solo la seconda; e Lavater, adornandola di colori poetici, rese un cattivo servizio alla opinione ortodossa [1]; poichè questo è uno di quei miracoli che ponno sembrare fino a un certo segno credibili, soltanto fino a che si sappia tenerli nella semioscurità di una imagine indecisa [2]. Non appena si cerca condurli alla luce ed esaminarli esattamente in ogni lor parte, essi si risolvono in fumo. Pani che ingrandiscono nelle mani di colui che li distribuisce, come funghi umidi; pesci arrostiti, le cui parti tagliate di subito riproduconsi, come le branche strappate al gambero vivo si riproducono man mano, — appartengono evidentemente non alla sfera della realtà, ma a tutt'altra sfera.

Qual riconoscenza qui non merita adunque la spiegazione naturalista, s'è vero ch'ella sappia nel modo più facile al mondo liberarci da un miracolo così inaudito? A udire il dott. Paulus [3] qui gli Evangelisti non intendono punto narrare un miracolo, e il miracolo fu introdotto nel loro racconto solamente dagli interpreti. Ciò ch'essi narrano secondo lui, riducesi a questo: Gesù fece distribuire le poche provvigioni che aveva e la moltitudine ebbe abbastanza di che saziarsi. Ma qui ad ogni modo vuolsi supplire la omissione di un membro intermedio, il quale avrebbe detto come fosse possibile che malgrado i pochissimi viveri di cui Gesù disponeva venisse saziata una sì gran moltitudine. Questo membro intermedio, egli dice, si trova, assai naturalmente, nella combinazione storica delle circostanze. Si riconosce infatti, dal confronto con Giov. 6, 4, che verosimilmente la moltitudine componevasi per la maggior parte di una carovana, la la quale recavasi ad una festa; essa dunque non poteva essere completamente sfornita di viveri; e forse soltanto alcuni individui più

[1]) Jesus Messias, 2 Bd. n. 14, 15 e 20.

[2]) Per tal ragione Neander (pag. 377) passa sopra a questo miracolo con alcune osservazioni affatto generali.

[3]) *Exeg haudb.* 2, pag. 205 seg.

Digitized by Google

poveri degli altri avevano già consumate le loro provvigioni. Per indurre i meglio provvisti a far parte de' loro viveri a quelli che ne mancavano, Gesù dispose un pasto ed egli stesso diè l'esempio col distribuire le piccole provvigioni di cui egli e gli apostoli potevano far senza. Questo esempio fu imitato; e avendo la distribuzione de' pani fatta da Gesù provocata una distribuzione generale, tutta la moltitudine fu sazia. Senza dubbio, dice Paulus, questo intermedio naturale vuol essere aggiunto al testo; siccome però l'intermedio sovranaturale che ordinariamente si ammette, la moltiplicazione dei pani, non vi è neppur esso espresso formalmente, e l'uno e l'altro voglion esser supposti del paro: così non si può altrimenti che risolvere l'alternativa in favore del mezzo naturale. Ma questa eguaglianza presupposta nel testo fra i due termini medii che bisognerebbe aggiungere, in realtà non esiste. Mentre alla spiegazion naturale è necessario supporre un nuovo soggetto che distribuisca i meglio provveduti della folla), un nuovo oggetto distribuito (le loro provvigioni), e la distribuzione di queste provvisioni e la spiegazione sovranaturale si contenta del soggetto esistente, Gesù e i suoi apostoli, dell'oggetto esistente, i loro pochi viveri, e della distribuzione di quei viveri; e non lascia a supporre se non il modo per cui quei viveri divennero bastanti a saziare la folla, moltiplicandosi miracolosamente nelle mani di Gesù e de' suoi apostoli. Or come si può ancora sostenere che l'uno dei due termini medii non sia vicino al testo più dell'altro? Che la moltiplicazione miracolosa dei pani e dei pesci sia passata sotto silenzio, bene si spiega: perocchè una cosa di simil genere, della quale non può formarsi idea veruna, non può essere meglio designata che dal risultato soltanto. Ma, di ricambio, come ci renderanno essi conto i razionalisti del silenzio serbato intorno alla distribuzione che ad esempio di Gesù i meglio provveduti fecero al rimanente della folla? Gli è un mero arbitrio lo intercalare distribuzione siffatta tra la frase: *Ei gli diede ai discepoli e i discepoli al popolo*, ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς καὶ οἱ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις (**Matt. 14, 19**) e la frase: *Essi tutti ne mangiarono e furono sazii*, καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν (v. 20). Al contrario la fraae: *Egli divise i due pesci fra tutti*, καὶ τοὺς δυο ἰχθύας ἐμέρισε πᾶσι (Marc. 6, 41) addita in guisa non disconoscibile che solamente i due pesci, e in conseguenza solamente i cinque pani, furono per tutti l'oggetto della distribuzione [1]). Ma ciò

[1]) Olshausen su questo passo.

Digitized by Google

che sopratutto imbarazza la spiegazion naturale sono i corbelli che Gesù fece riempiere cogli avanzi dopo che tutti furono saziati. Le parole del quarto Evangelista: *Essi dunque li raccolsero ed empierono dodici corbelli di pezzi di que'cinque pani d'orzo che erano avanzati a coloro che avevano mangiato,* συνήγαγον οὖν, καὶ ἐγέμισαν δώδεκα κοφίνους κλασμάτων ἐκ τῶν πέντε ἄρτων τῶν κριθίνων, ἃ ἐπερίσσευσε τοῖς βεβρωκόσιν (6, B) — sembrano indicare piuttosto chiaramente che dei cinque pani dopo che cinque mila uomini ne furono sazi, rimasero dodici corbelli pieni di tozzi, — e in conseguenza più che non fossero le provvigioni primitive. Qui pertanto l'interprete razionalista è costretto ricorrere ai più stravaganti sotterfugi per isfuggire al miracolo. Vero è che laddove i sinottici dicono semplicemente essersi raccolti gli avanzi del pasto e riempiti con essi dodici corbelli, si potrebbe credere, giusta la interpretazion naturale, che Gesù, per rispetto ai doni di Dio, avesse fatto raccogliere da'suoi apostoli ciò che la gente lasciava cadere delle provvigioni proprie. Ma se il popolo abbandonava ciò che rimaneva e non lo serbava per proprio uso, ciò sembra significare ch'ei riguardasse qual proprietà altrui i cibi che venivano presentati; e d'altro lato Gesù, col far raccogliere da'suoi apostoli quegli avanzi senza difficoltà alcuna, sembra li consideri come appartenenti a sè. In conseguenza Paulus dà un senso nuovo alla espressione dei sinottici: Si raccolse, ἦσαν κτλ.; e pretende essa significhi non già che terminato il pasto, siasi raccolto ciò che rimaneva dopo che la moltitudine fu sazia, ma che gli apostoli, dopo aver ritenuto delle loro piccole provvigioni il necessario per Gesù e per essi, ne arrecarono l'eccedente al pasto comune, per un esempio di cui volevano provocare l'imitazione. Ma si può egli, quando il membro di frase: *Essi mangiarono e furono sazi*, ἐφάγον καὶ ἐχορτάσθησαν, è seguito immediatamente dal membro: *si raccolsero* καὶ ἦραν, si può egli — domando io — ritornar di tal guisa, bruscamente al tempo che aveva preceduto il pasto? per lo meno non sarebbe stato necessario il dire: *giacchè si erano raccolti*, ἦραν γάρ? Inoltre, dopo essersi detto che il popolo era stato saziato, la parola *avanzo*, τὸ περισσεῦσαν, specialmente se collocata come in Luca, può essa significare altro se non ciò che era avanzato al popolo? E come è possibile, infine, che con cinque pani e due pesci, dopo che Gesu e i suoi apostoli ne ebbero preso quanto era necessario per loro, o anche senza di ciò, come è possibile che siansi *riempiuti*, per via naturale dodici corbelli di ciò che doveva essere distribuito al popolo? Ma la interpretazione appare ancora più

Digitized by Google

strana quando si applica al passo di Giovanni. Avendo Gesù prescritto di *raccogliere i resti perchè nulla andasse perduto*, ἵνα μή τι ἀπόληται, sembra che quanto è detto in seguito, dei dodici corbelli riempiuti cogli avanzi dei cinque pani, debba necessariamente riferirsi al tempo che seguì il pasto. Ma allora non ci sarebbe mezzo di cavarsela senza una moltiplicazione miracolosa. Quindi è che Paulus, sebbene la frase: *Essi dunque li raccolsero e ne riempierono dodici corbelli* ecc. non formi che un tutto coerente, pur preferisce distaccarne a forza le parole: *essi dunque li raccolsero;* ponendo così, in modo ancora più contorto che non nei sinottici, senza veruna indicazione, il verbo al più che perfetto e riportando quel membro di frase al tempo che precedette il pasto.

Anche qui, pertanto, la spiegazione naturale non risolve il proposto problema; nel racconto rimane pur sempre il miracolo; e se noi abbiamo motivi per trovarlo incredibile, ci è d'uopo esaminare se il racconto del testo meriti realmente fede. I commentatori lo ripongono ordinariamente fra quelli più degni di fede, a motivo dell'accordo dei quattro Evangelisti; ma questo accordo non è così completo come pretendesi. Anzitutto si riscontrano divergenze fra Matteo e Luca, poi fra questi due e Marco, che anche qui dà libero corso alla sua imaginazione — infine, fra tutti e tre i sinottici e Giovanni riguardo ai punti che seguono. Secondo i sinottici la scena ha luogo in *un sito deserto*, τόπος ἔρημος, secondo Giovanni sur un monte; secondo i sinottici, si apre con una allocuzione degli apostoli, secondo Giovanni con una domanda di Gesù (doppia particolarità per la quale il racconto di Giovanni come già fu notato si ravvicina al racconto della seconda moltiplicazione in Matteo e Marco); finalmente i discorsi che i tre primi Evangelisti pongono in modo indeterminato, in bocca *ai discepoli* τῶν μαθητῶν, sono dal quarto Evangelista, giusta la sua abitudine di individuare, attribuiti nominativamente a Filippo ed Andrea, nella stessa guisa ch'ei designa un *fanciullo*, παιδαρίων, qual portatore dei pani e dei pesci. Tali divergenze, siccome meno essenziali, noi possiamo lasciarle da banda per arrestarci ad una di maggior rilievo. Nei sinottici, Gesù, dopo avere a lungo ammaestrata la folla e risanatine gli infermi, è indotto a procurarle i viveri solo dallo avvicinarsi della sera e dalla osservazione che a lui se ne fa; in Giovanni, invece, il primo pensiero di Gesù, non appena ei leva lo sguardo e vede venire il popolo è, o il pensiero espresso nella sua domanda a Filippo: D'onde avrem pane per dar da mangiare a costoro: oppure

Digitized by Google

(siccome egli diceva questo solo per *provare*, πειράζων e sapeva benissimo *ciò che aveva a fare*, τί ἤμελλε ποιεῖν) l'intenzione di procurare alla folla un nutrimento miracoloso. Or come può darsi che sino dal primo avvicinarsi della folla, Gesù concepisse il disegno di darle da mangiare? Il popolo veniva a lui, non per averne del pane, ma per approfittare de' suoi ammaestramenti, della sua virtù risanatrice; fu dunque di proprio impulso che Gesù si propose di moltiplicare i pani, per dare una prova segnalata del suo potere miracoloso. Ma era nelle sue abitudini il fare un miracolo senza necessità, senza occasione od invito, per mero capriccio e al puro scopo di farne uno? Io non saprei esprimere tanto che basti la impossibilità che il pasto fosse il primo pensiero di Gesù; come è del pari impossibile ch'egli abbia di tal guisa imposto al popolo la moltiplicazione miracolosa dei pani. Qui adunque il racconto dei sinottici dove il miracolo ha per lo meno un motivo, la vince d'assai sul racconto di Giovanni, che per fretta di venirne al miracolo, trascura di motivarlo e non lascia neppure attendere a Gesù il momento di porlo ad effetto. Così non poteva narrare la cosa un testimonio oculare [1]): e s'egli è forza per tal ragione, porre da banda come non istorico il racconto di questo Vangelo, al quale pur oggi si accorda la maggiore autorità, — le difficoltà del fatto in sè stesso, accennate più sopra, bastano, riguardo agli altri Evangeli, a revocare in dubbio il carattere non istorico della loro narrazione, tanto più che, allato a queste ragioni negative, ragioni positive ci additano per qual modo il nostro racconto potesse nascere da non istorica fonte.

Codeste ragioni positive esistono così nella cerchia dei racconti evangelici che fuori di tal cerchia, vale a dire nella storia dell'Antico Testamento e nella storia popolare degli Ebrei. Quanto al primo punto è bene il notare che in Giovanni del paro che nei sinottici la moltiplicazione dei pani materiali operata da Gesù collegasi più o meno immediatamente a discorsi figurati sul pane e sulla farina. Tali sono in Giov. (6, 27) le sentenze sul vero pane del cielo e della vita dato da Gesù; nei sinottici, sul falso lievito dei farisei e dei sadducei, cioè su la loro falsa dottrina e la loro ipocrisia (Matt. 16, 5 e seg. Marc. 8, 14 e seg. Confr. Luc. 12, 1) [2]); e d'ambo i lati il discorso figurato

[1]) Contro il saggio di conciliazione tentato da Neander, confr. Dewette, *Exeg. haudb.* 1, 3, pag. 77.

[2]) Questa traccia fu seguita recentemente da Weiss; egli trova la

Digitized by Google

di Gesù viene erroneamente riferito ad un pane materiale. Non sarebbe quindi d'uopo andar molto lungi per supporre che simile al popolo ed agli apostoli, la prima tradizione cristiana interpretasse in senso proprio ciò che da Gesù era stato detto in senso figurato; e se talvolta egli raffigurò in sè stesso colui che dar poteva al popolo sviato ed affamato il vero pane della vita, il miglior nutrimento — al quale egli forse opponeva il lievito dei farisei — la leggenda, inchinevole a realizzare ogni cosa, ben potè intendere quelle parole nel senso che Gesù avesse veramente nudrito con un miracolo, nel deserto, una moltitudine affamata. Secondo il quarto Evangelo i discorsi sul pane della vita sono motivati dalla moltiplicazione dei pani. Potrebbe darsi che il rapporto fosse inverso e che la formazione di questa storia fosse dovuta a quel discorso. Infatti il racconto di Gesù comincia colle parole: *D'onde prenderem noi del pane per dar da mangiare a costoro?* πόθεν ἀγοράσομεν ἄρτους ἵνα φάγωσιν οὗτοι; il qual linguaggio in bocca di Gesù, al primo scorgere la moltitudine che accorre si concepirebbe meglio ov'egli qui parlasse figuratamente di nudrirla colla parola di Dio (confr. Giov. 4, 32 e seg.) e di calmarne la fame spirituale (Matt. 5, 6), affine di esercitare la intelligenza superiore de'suoi apostoli (πειράζων) — che non ove egli avesse realmente pen-

chiave della storia della moltiplicazione in una domanda di Gesù il quale, accortosi che gli apostoli male intendono il suo consiglio di guardarsi dal lievito de' Farisei e de' Sadducei, chiede loro se non si ricordino quanti panieri abbiano riportato prima dai cinque e poi dai sette pani. E quando egli aggiunge: *Non comprendete che non è del pane ch'io parlavo* ecc. πῶς οὐ νοεῖτε, ὅτι οὐ περὶ ἄρτου εἶπον ὑμῖν, κτλ. (Matt. 16, 17) — osserva Weiss — il confronto ivi da Gesù stabilito fra la storia della moltiplicazione e il discorso del lievito, dimostra che anche la prima vuol essere intesa in senso semplicemente parabolico. (pag. 511 seg.). Ma la forma della domanda di Gesù: *quanti panieri* (*corbelli*) *riportaste*, πόσους κοφίνους (σπυρίδας) ἐλάβετε, suppone un avvenimento reale. Non è possibile, giusta quanto si disse nel primo volume riguardo alla storia della tentazione, il formarsi una idea d'una parabola nella quale Gesù o gli apostoli avessero sostenuto una parte principale. Il modo con cui Gesù conclude, non vuol dir già che, a motivo del senso puramente simbolico del racconto antecedente debbasi in tal senso comprendere anche il racconto successivo; bensì significa che, avendo egli Gesù, mostrato antecedentemente per prova quanto inutile fosse il darsi pensiero del pane materiale, vicino a lui, era assurdo lo intendere in questo materiale significato il suo discorso presente.

Digitized by Google

sato a un nutrimento corporeo e inteso solo di porre alla prova gli apostoli per vedere sino a qual punto ei si sarebbero rimessi alla sua potenza miracolosa. Il racconto dei sinottici si presta meno a un simil modo di vedere. I discorsi figurati sul lievito non bastano a motivare la origine della storia della moltiplicazione; ed essendo il vangelo di Giovanni, a vero dire, il solo che sembri permetterla, sarà più conforme al carattere di questo Evangelo il supporre ch'ei siasi valso del racconto miracoloso tramandatogli dalla tradizione come di testo a discorsi figurati sul gusto alessandrino, — anzichè il supporre ch'egli abbia conservati i discorsi originali d'onde la leggenda avrebbe tratto dappoi codesta storia miracolosa.

Se dunque noi troviamo, fuori del Nuovo Testamento, cause assai forti che abbiano potuto concorrere alla formazion del racconto della moltiplicazione dei pani, saremo costretti a rinunciare al nostro tentativo di costruirla con materiali tratti da quel Testamento. Il quarto Evangelista, ponendo in bocca al popolo la menzione della manna, pane celeste che Mosè aveva dato a mangiare agli avi di quel popolo nel deserto (v, 31) ci richiama ad uno dei tratti più celebri della storia primitiva degli Israeliti (2 Mos. 16). — tratto più che acconcio ad essere riguardato qual tipo di ciò che doveva accadere a' tempi del Messia; e rileviamo infatti da scritti rabbinici come fra i caratteri trasportati dal primo Goële al secondo, avesse parte essenziale la distribuzione d'un pane celeste [1]). Inoltre, se la manna di Mosè si presta senza difficoltà a venir considerata quale tipo del pane miracolosamente da Gesù moltiplicato, i pesci che Gesù moltiplicò in modo del pari miracoloso ben potrebbero ricordare come Mosè procurasse egualmente al popolo non solo un succedaneo del pane nella manna, ma eziandio un nutrimento animale nelle quaglie (2 Mos., 16, 8, 12, 13; 4 Mos., 11, 4 sino alla fine). Confrontando questi racconti mosaici coi nostri racconti evangelici, si trova nei particolari una somiglianza singolarissima. D'ambo i lati, il luogo è il deserto; d'ambo i lati la causa del miracolo è il timore che il popolo abbia a soffrir per la fame od anco, per essa, a perire completamente. Nell'Antico Testamento questo timore è espresso dal popolo a voce alta e con mormorii; nel Nuovo è un effetto della vista corta degli apostoli e dell'amore di Gesù per gli uomini. Come Gesù fa osservare a' suoi apostoli che bisogna dar da mangiare al popolo, indicando con ciò il suo disegno

[1]) Vedi il primo volume, § 14.

Digitized by Google

d' una moltiplicazione miracolosa, così Jehova avverte Mosè ch' egli nutrirà il popolo colla manna (2 Mos., 16, 4) e colle quaglie (2 Mos., 16, 12; 4 Mos., 11, 18-20). Ma singolarmente decisiva appare la rassomiglianza fra i dubbj espressi dall' una parte e dall'altra. Gli apostoli riguardano come impossibile il procurar viveri nel deserto a tanto popolo, e Mosè anch' egli muove dei dubbj sulla promessa di Jehova di saziare con carne gli Israeliti (4 Mos., 11, 31 e seg.). Al pari degli apostoli, Mosè trova la moltitudine di popolo troppo grande perchè sia possibile provvederla di cibi a sufficienza; al paro degli apostoli, che chiedono d'onde s'abbia a prendere tanto pane nel deserto, Mosè domanda ironicamente se gli Israeliti debbano uccidere de' montoni e de' buoi (essi non ne avevano); al paro degli apostoli, infine, i quali objettano che, neppur facendo i maggiori sacrificj di danaro, essi non avrebbero che saziare alcuno, Mosè, quantunque in altra guisa, dichiara che a sfamare il popolo, come Jehova, gli prometteva, bisognava avesse luogo l'impossibile (che cioè venissero i pesci dal mare). Jehova nell'Antico Testamento, del pari che Gesù nel Nuovo, non tien calcolo di tali objezioni ed ordina al popolo di prepararsi a ricevere il nutrimento miracoloso.

Per quanta analogia v'abbia fra questi due nutrimenti miracolosi, riscontrasi ciononostante una difficoltà essenziale: che nell'Antico Testamento, cioè, si tratta così per la manna come per le quaglie di procurare in modo miracoloso cibi che non esistevano prima; e nel Nuovo, di moltiplicare miracolosamente cibi che esistevano già, ma che non bastavano. L'intervallo fra il racconto mosaico e il racconto evangelico è dunque troppo grande perchè si possa derivare immediatamente queste da quello. Ci abbisogna un intermedio; e questo intermedio fra Mosè ed il Messia ci si presenta nei profeti affatto naturale e spontaneo. Quanto ad Elia, si sa che, per mezzo suo e in suo favore, la piccola provvigione di farina ed olio da lui trovata presso la vedova di Sarepta si moltiplicò miracolosamente, o a meglio dire, si conservò in modo da bastare alla durata d' un' intera carestia (1 Reg. 17, 8-16). Questa storia del miracolo si sviluppa viemeglio ed in modo più analogo al racconto evangelico in Eliseo (2 Reg., 4, 42 e seg.). In quella guisa che Gesù, nel deserto, con cinque pani e due pesci vuol nutrire cinquemila uomini, così Eliseo, durante una carestia, vuol nutrire cento uomini con venti pani[x](pani d'orzo come quelli che furono distribuiti da Gesù secondo Giovanni) e con un poco di frumento macinato (πλάδας). La sproporzione fra le provvigioni e

Digitized by Google

il numero degli uomini è espressa dal servo di Eliseo, come nel Vangelo degli apostoli, in forma di questa domanda: Che cos'è una così piccola quantità di viveri per cento uomini? Eliseo non si lascia più di Gesù sconcertare da tale objezione; ma ordina al servo di dar da mangiare alla gente che li si trova; e in quella guisa che il racconto evangelico nota essersi raccolti gli avanzi del pasto, così nell'Antico Testamento il racconto termina coll'osservazione che, sebbene tanti uomini avessero mangiato la lor parte di quelle provvigioni, pur ne rimase ancora d'avanzo [1]). La sola differenza qui sta, a vero dire, nel minor numero dei pani, e nel numero maggiore della folla adunata, da parte del racconto evangelico. Ma chi non sa che in generale la leggenda non imita senza accrescere e che, in particolare, pienamente addicevasi alla posizione del Messia il porre la sua potenza miracolosa, in confronto di quella di Eliseo, nel rapporto di cinque a venti quanto alla necessità di alimenti naturali preesistenti, e di cinquemila a cento quanto all'azione sovranaturale? Vero è che Paulus, per isfuggire alla conseguenza di dovere insieme coi due racconti del Testamento Antico, intendere in senso mistico anche il racconto tanto rassomigliante degli Evangeli, estende ai primi il saggio d'una spiegazione naturale svolta già per il secondo; ond'ei pretende che l'orciuolo d'olio della vedova venisse tenuto pieno per le contribuzioni degli allievi del profeta e che venti pani potessero bastare a cento uomini mercè una lodevole moderazione [2]). Tale spiegazione può allettarci ancor meno della spiegazione correlativa del racconto evangelico; perocchè in ragione della data più remota dell'avvenimento si hanno minori motivi critici, e in ragione del suo rapporto puramente mediato col cristianesimo. minori motivi dogmatici di insistere sull'autenticità storica di esso.

[1]) 2. *Reg.* 4, 43, LXX. Che e questo per darlo a cento uomini? Τί δῶ τοῦτο ἐνώπιον ἑκατὸν ἀνδρῶν;

Ibid., v. 44: Ed essi mangiarono e ne avanzarono secondo la parola del Signore. Καὶ ἔφαγον, καὶ κατέλιπον κατὰ τὸ ῥῆμα Κυρίου.

Giov. 6, 9: Ma che cos'è questo per tanta gente? Ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστιν νἱς τοσούτους;

Matt, 14, 20: Essi ne mangiarono e furono sazj e si riportarono dodici corbelli pieni dei pezzi che erano rimasti. Καὶ ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν καὶ ἦραν τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων, δώδεκα κοφίνους πλήρεις.

[2]) *Exeg. haudb.* 2, pag. 237 seg.

Digitized by Google

A rendere compiuta questa deduzione mitica della storia della moltiplicazione dei pani più non ci resta che a dimostrare come anche i Giudei posteriori attribuissero ad uomini di santità singolare la virtù di rendere bastanti piccole provvigioni di viveri. È l'erudizione interessata del dottor Paulus che ci ha fornito simili notizie. Per esempio egli si informa che, vivente un uomo di grande santità, i pani di proposizione in piccol numero bastarono a saziare i sacerdoti, e ne restò d'avanzo [1]). Questo commentatore, per essere conseguente, dovrebbe procurare di darci anche di questo racconto una spiegazione naturale, forse dedotta dalla moderazione dei sacerdoti; ma questa storia non si trova nei libri canonici, e però egli non esita a riguardarla come una favola; solamente ammette, per riguardo alla singolare rassomiglianza di essa col racconto evangelico che, in grazia della credenza de' Giudei a siffatte moltiplicazioni di viveri, credenza attestata da documenti rabbinici, il racconto del Nuovo Testamento venisse di buon' ora interpretato da cristiani giudaizzanti in senso del pari miracoloso. Ma le nostre ricerche ci attestano che il racconto evangelico fu redatto precisamente in questo senso e con queste idee; e se queste idee si trovavano nella credenza popolare de' Giudei, il racconto evangelico fu senza dubbio il prodotto di tale leggenda [2]).

§ 103.

Gesù trasforma l'acqua in vino.

Alla moltiplicazione dei pani si può collegare il racconto del quarto Evangelo (2, 1 seg.) secondo il quale Gesù tramutò l'acqua in vino ad un banchetto di nozze, in Cana di Galilea. Al dire di Olshausen i due miracoli appartengono alla stessa categoria poichè in ambedue ritrovasi un *substratum* la cui sostanza è modificata [3]).

[1]) Joma, fog. 39, 1: Tempore Simeonis justi benedictio erat super duos panes pentecostales et super decem panes προθέσεως, ut singuli sacerdotes, qui prorata parte acciperent quantitatem olivae, ad satietatem comederent, imo ut adhuc reliquiae superessent.

[2]) Conf. De Wette, *Exeg. haudb*; 1, 1, pag. 133 seg.

[3]) *Bibl. Comm.* 2, pag. 74.

Digitized by Google

Ma egli dimentica qui una differenza logica: nella storia della moltiplicazione, la modificazione del *substratum* è puramente quantitativa, è un aumento di ciò che già esiste colla medesima qualità; vi è più quantità di pane, ma sempre pane. Al contrario nelle nozze di Cana, il *substratum* subisce una modificazione qualitativa; esso non resta simile a sè, diviene altra cosa, da acqua tramutasi in vino; evvi dunque una vera transustanziazione. Veramente vi hanno mutamenti qualitativi che succedono conformemente alle leggi di natura e la cui produzione istantanea da parte di Gesù sarebbe più concepibile che non un aumento del pari istantaneo della quantità; per esempio il subito tramutarsi del mosto in vino, o del vino in aceto; poichè altro ciò non sarebbe che il far passare rapidamente lo stesso *substratum* vegetale, il sugo dell'uva, per i diversi stadj che gli son naturali. Sarebbe già più miracoloso che Gesù avesse comunicato al sugo d'un altro frutto, per esempio del pomo, la qualità del sugo dell'uva; tuttavia egli sarebbe rimasto ancora nei limiti dello stesso regno della natura. Ma qui dove l'acqua è tramutata in vino si salta d'un tratto da un regno della natura nell'altro, dalla sostanza inorganica alla sostanza vegetale: miracolo di tanto superiore al miracolo della moltiplicazione quanto il tramutamento delle pietre in pane, che il tentatore suggerì a Gesù [1]).

A questo miracolo, come al precedente, Olshausen, seguendo Agostino [2]) applica la spiegazione di un lavoro naturale accelerato, dimodochè qui non sarebbe accaduto null'altro, senochè — in un tempo più breve — ciò che accade annualmente nella vigna per uno sviluppo più prolungato. Questo modo di considerare la cosa sarebbe fondato se il *substratum* sul quale operò Gesù fosse stato il medesimo di quello d'onde il vino deriva per via naturale. S'egli avesse preso in mano una vite, se l'avesse fatta subitamente fiorire e produrre gruppi maturi — potrebbe questo chiamarsi un lavoro naturale accelerato. Ma noi non avremmo ancora del vino con ciò; e perchè Gesù

[1]) Neauder opina che, per questo miracolo, si possa, più facilmente che per quello della moltiplicazione dei pani, trovare una analogia: e questa nella sorgente minerale la cui acqua, per mezzo di forze naturali, acquista tale una potenza da produrre effetti superiori d'assai a quella dell'acqua naturale e in parte simili a quelli del vino, (pag. 369).

[2]) *In Johann tract.* 8 Ipse vinum fecit in nuptiis, qui omni anno hoc facit in vitibus.

Digitized by Google

traesse anche questo dalla vite che teneva in mano, bisognava vi aggiungesse un sostitute invisibile del torchio, vale a dire un lavoro artificiale accelerato; per guisa che anche in tal caso la spiegazione desunta dallo acceleramento d'un lavoro naturale non potrebbe bastare. Ma noi abbiamo per *substratrum* di questa produzione di vino non una vite ma dell'acqua; e qui non si potrebbe parlare giustamente d'un lavoro naturale accelerato se non in quanto l'acqua venisse tramutata in vino foss'anco per trasformazioni successive. Per venirne a questo, si dice che, ad ogni modo, dall'acqua, ossia dall'umidità che la terra riceve per la pioggia, trae la vite i suoi umori cui tosto impiega alla produzione de'grappoli e del vino; onde a ragione si può dire che ciascun anno, per un processo naturale, una quantità d'acqua tramutasi in vino [1]). Ma, astrazion fatta che l'acqua è soltanto una delle potenze elementari di cui la vite ha d'uopo per essere feconda, e che, oltre di essa abbisognano terra, aria, luce — non può dirsi nè di una di queste potenze elementari nè di tutte prese assieme ch'esse producano i grappoli od il vino, e che quindi Gesù, tramutando l'acqua in vino, abbia fatto solo con maggior prontezza ciò che annualmente rinnovasi per una elaborazione successiva. Qui ancora si confondono tra loro categorie logiche essenzialmente diverse. Infatti noi possiam porre il rapporto del prodotto al produttore, rapporto di cui qui si tratta, sotto la categoria della forza e del fenomeno ovvero della causa e dell'effetto. Non potrà mai dirsi che l'acqua sia la forza o la causa che produce i grappoli ed il vino; la forza che ne determina la produzione rimane pur sempre la individualità vegetale del tronco, riguardo al quale l'acqua, al paro degli altri agenti elementari, non agisce che come sollecitante la forza, provocante la causa. Senza dubbio, il grappolo non può formarsi senza l'azione dell'acqua, dell'aria, ecc., come non lo puo senza il ceppo; ma la differenza sta in ciò che nel ceppo il grappolo preesiste in un germe a cui l'acqua e gli altri agenti soccorrono come mezzi di sviluppo. In queste sostanze elementari invece il grappolo non esiste nè in atto nè in potenza. Esse non ponno in verun modo farlo nascere da sè: solo, ponno svilupparlo in un altro corpo, la vite. Dunque far del vino coll'acqua non è porre una causa in atto più rapi-

[1]) Cosi Agostino, approvato da Olshausen: Sicut enim quod miserunt ministri in hydrias, in vinum conversum est opere Domini, sic et quod nubes fundunt, in vinum convertitur ejusdem opere Domini.

Digitized by Google

damente che non avverrebbe per via naturale; ma gli è far nascere l'effetto senza causa, e dalla semplice circostanza occasionale, ovvero per tenerci più precisamente nel regno organico, gli è far nascere da semplici materiali inorganici, o piuttosto da un solo elemento di questi materiali, un prodotto organico, senza l'organismo produttore, — a un dipresso come se si pretendesse fare colla terra del pane senza concorso della pianta, o con del pane della carne senza la previa assimilazione operata dal corpo animale e nella stessa guisa del sangue con del vino. Se dunque non vuolsi semplicemente invocare la incomprensibilità di una parola onnipotente di Gesù, ma se si vuole con Olshausen. raffigurarsi più agevolmente la elaborazione racchiusa nel miracolo in discorso sotto forma d'una elaborazione naturale, è d'uopo non già tacere, per rendere la cosa più speciosa, una parte delle condizioni ch'essa implora, ma bensì porla in rilievo. Formerebbero desse la seguente serie: 1.° All'acqua, agente elementare, Gesù avria dovuto aggiungere la forza degli altri elementi citati più sopra. 2.° Avrebb'egli dovuto, e qui sta l'essenziale, procurare invisibilmente l'individualitá organica del ceppo; 3.° avrebbe dovuto accelerare l'elaborazione naturale di questi oggetti al punto di produrre istantaneamente la fioritura, la fruttificazione del ceppo e la maturità del grappolo; 4.° far agire invisibilmente e subitamente il lavoro artificiale del torchio, ecc.; 5.° finalmente rendere istantaneo il lavoro naturale della fermentazione. Laonde, lorchè designasi l'elaborazione miracolosa come una elaborazione naturale accelerata non si prendono che due condizioni sopra cinque: tre di queste condizioni si rifiutano a subire spiegazione siffatta; eppure le prime due di esse, la seconda in ispecie, sono d'una importanza alla quale non giungevano nemmeno le condizioni neglette nella applicazione che si fece di questo modo di vedere alla storia della moltiplicazionn dei pani. Quindi è che nell'un caso come nell'altro non può esser questione dello acceleramento d'un processo naturale [1]). Ma essendo questo l'unico od estremo punto di vista dal quale noi possiamo farci idea qualunque d'un simile miracolo, resta così dimostrata insieme colla inapplicabilità di questo punto di vista, la inconcepibilità del fatto.

[1]) Anche Lucke, 1, pag. 405 trova difettosa ed oscura l'analogia d'una elaborazione naturale e non ha altro mezzo di tranquillarsi, fino a un certo segno, senonchè osservando che la medesima difficoltà si presenta nella storia della moltiplicazione dei pani.

Digitized by Google

Nè solo per riguardo olla possibilità, ma per riguardo eziandio alla utilità ed alla convenienza venne contestato questo miracolo. Nell'antichità [1]) e nei tempi moderni del paro [2]) si disse essere cosa indegna di Gesù non solo il trovarsi in una società di bevitori, ma eziandio il favorire la loro ubbriachezza con un miracolo. Questo rimprovero però vuol essere respinto siccome esagerato, e i commentatori osservano a ragione che la frase: *Dopo che si è bevuto largamente*, ὅταν μεθυσθῶσι (v. 10) di cui *il maestro di casa* ἀρχιτρίκλινος si serve a caratterizzare l'andamento ordinario di simili banchetti, non può essere applicata con sicurezza alle nozze stesse di Cana. Ciò nullameno resta pur sempre (come fanno osservare non solo Paulus e l'autore dei *Probabilia* [3]) ma eziandio Luca ed Olshausen) resta pur sempre, io dico, una difficoltà che colpisce a prima giunta: ed è che con questo miracolo Gesù non ha, com'era sua abitudine, recato rimedio ad una necessità, ad un bisogno vero, ma solamente procurato un nuovo alimento al piacere; ch'egli si è mostrato non soccorrevole, ma compiacente, ed ha operato un miracolo di lusso anzichè un miracolo veramente benefico. A chi objettasse avere il miracolo avuto uno scopo sufficiente nella intenzione di fortificare la fede dei discepoli [4]) come difatti accadde giusta il vers. 11, vuolsi ricordare che, di regola, gli altri miracoli di Gesù non avevano solamente, nella lor qualità di avvenimenti straordinarj, alcunchè di desiderevole per risultato, come ad es. la fede degli astanti; ma avevano eziandio, nella lor qualità di guarigioni, di moltiplicazione di pani ecc. una intenzione benefica per iscopo. Nel miracolo attuale questa intenzione manca: onde non a torto Paulus fece osservare la contradizione esistente tra il rifiuto di Gesù di compiere, a suggestione del tentatore, miracoli — che senza essere realmente benefici o provocati da necessità urgente ad altro non mirassero se non ad eccitare la fede e l'ammirazione, — e il compimento di un miracolo di simil sorta per opera di Gesù [5]).

Da ciò furono i sopranaturalisti indotti ad ammettere essere stata intenzione di Gesù non di suscitare, in generale, la fede — chè

[1]) Chrysost. *homil in Johan.* 21.
[2]) Woolston, disc. 4.
[3]) Pag. 42.
[4]) Sholuck, su questo passo.
[5]) Comm. 4. pag. 151 seg.

Digitized by Google

qnesta avria potuto destarsi egualmente e meglio per un miracolo materialmente salutare — ma di determinare una convinzione affatto speciale e che questo miracolo solo poteva far nascere. E qui l'opposizione dell'acqua e del vino, sulla quale verte il miracolo, dovette richiamare facilmente l'opposizione fra colui che *battezzava coll'acqua*, Βαπτίζων ἐν ὕδατι (Matt., 3, 11) e in pari tempo *non beveva vino*, οἶνον μὴ πίνων (Luc., 1, 15; Matt., 11, 18) e colui che, battezzando collo Spirito Santo e col fuoco, non ricusava il succo pieno di fuoco e di spirito della vite, e che per questo appunto era stato ingiuriosamente chiamato *bevitore*, οἰνοπότης (Matt., 11, 19); tanto più che il quarto Evangelo, il quale contiene il racconto delle nozze di Cana, mostra ne'suoi primi paragrafi una tendenza a condurre il lettore, per progressione crescente, da Giovanni Battista a Gesù. In conseguenza Herder [1]) e dopo di lui alcuni altri autori [2]) supposero che Gesù con quel miracolo aveva voluto rappresentare simbolicamente a' suoi discepoli (molti de' quali erano stati per lo addietro discepoli di Giovan Battista) il rapporto in che lo spirito della sua dottrina e il suo ministero trovavansi colla dottrina e col ministero di Giovanni: e prevenire con un miracolo lo scandalo che in essi avria potuto destare il suo più libero modo di vita. Ma qui presentasi un'objezione posta — siccome notevole — in rilievo dagli stessi amici di quella interpretazione [3]): che cioè Gesù non si valse di quel miracolo simbolico per ispiegare, mediante un discorso, a' suoi apostoli il rapporto che esisteva fra lui e Giovan Battista. E spiegazioni eran pur necessarie perchè il miracolo non fallisse al suo scopo speciale: lo si scorge immediatamente dallo Evangelista stesso, il quale intende quel miracolo non già nel senso de' nostri teologi e come il simbolo di una massima particolare di Gesù, ma in modo affatto generale e come una semplice *manifestazione* φανέρωσις della sua *gloria* δόξα [4]). Se dunque Gesù, in questo miracolo, avea per iscopo la applicazione spe-

[1]) *Von Gottes Sohn u. s. f. nach Johannes Evang. pag.* 131 *seg.*

[2]) C. Ch. Flatt, *Uber die Verwandlung des Wassers in Wein*, in Süskuid's magazin, 14 Stuck, pag. 86 seg. Olshausen, l. c. pag. 75 seg. Confr. Neander, *L. J. Chr.* pag. 372.

[3]) Olshausen, l. c.

[4]) Anche a Lücke questa interpretazione sembra troppo da lontano dedotta e troppo poco fondata nel testo pag. 406. Confr. De Wette, *exeg. haudb* 1, 3, pag. 37.

Digitized by Google

ciale testè accennata, il redattore del quarto Evangelo, ossia, giusta la supposizione di que' teologi, il più perspicace fra i suoi discepoli, non lo ha compreso, e Gesù ha inopportunamente trascurato di prevenire malinteso siffatto: o, se non vuolsi accettare nè l'una nè l'altra di queste ipotesi, resta ancora che Gesù, contro il suo solito, avrebbe cercato raggiungere uno scopo generale (quello di mostrare la sua potenza miracolosa) con un atto al quale avrebbe potuto, ci sembra, sostituirne uno di maggiore utilità.

La quantità sproporzionata di vino che Gesù appresta ai convitati, deve essa pure sorprenderci. Sei idrie (pile), da due a tre *metreti* ciascuna, — valutando il *metrete* attico (corrispondente al *bath* degli Ebrei) a un' *anfora* e $^1/_2$ romana ossia 21 *misure* del Wurtemberg (il *maass* vale litri 2, 22 — darebbero 252-378 *misure* (litri 559, 44 — 839, 16) [1]). Quale quantità per una comitiva che aveva già bevuto discretamente! Che enormi idrie! esclama Paulus dal suo lato: ond'ei fa di tutto per diminuire la valutazione del testo. Nel modo più contrario all' uso della lingua, egli dà alla proposizione ἀνά un senso non distributivo ma collettivo, dimodochè le sei idrie conterrebbero, non ciascheduna, ma tutte assieme, due o tre *metreti;* e Olshausen, dietro l'esempio di Semler, si tranquilla dal suo lato osservando non essere detto nel testo che l'acqua di tutte e sei le idrie venisse tramutata in vino. Ma questi son sotterfugi; e colui che trova incredibile, da parte di Gesù, una prodigalità così eccessiva e pericolosa, deve conchiudere che questo racconto non ha un carattere storico.

Una difficoltà particolare riscontrasi nel rapporto in cui la narrazione pone Gesù riguardo a sua madre, e questo riguardo a Gesù. Secondo l'espressa frase dell'Evangelista era quel miracolo il *principio dei segni* di Gesù, ἀρχὴ τῶν σημείων: eppure sua madre conta su di un miracolo in modo così positivo che crede basti solo indicargli la mancanza del vino per determinarlo a provvedervi con mezzi sopranaturali, e anche dopo averne avuto un rifiuto, si perde così poco di fiducia che ordina ai servi di stare attenti ai cenni di suo figlio (v. 3, 5). Come spiegare nella madre di Gesù questa aspettazione di un miracolo? La notizia di Giovanni che la trasformazione dell'acqua fu il primo segno di Gesù — dovrà essa riferirsi soltanto al tempo della sua vita publica? Ma allora, si dovranno supporre per la sua

[1]) Wurm, *De ponderum, mensurarum ecc. rationibus ap. Rom. et Graecos*, pag. 123, 126. Confr. Lücke, su questo passo.

Digitized by Google

gioventù i miracoli apocrifi dell'Evangelo dell'infanzia? ovvero, poichè questa ipotesi fu già, con ragione, trovata indegna della critica dallo stesso Grisostomo [1]), si dovrà congetturar che Maria, convinta dai segni concomitanti la nascita di Gesù, essere egli il Messia, attendesse miracoli da lui e bramasse che in questa circostanza, ov'era grande l'imbarazzo, egli desse una prova della sua potenza, come forse ne aveva già date in alcune circostanze anteriori [2])? Ma bisognerebbe fosse alquanto più verosimile codesta convinzione precoce de' parenti di Gesù riguardo al suo carattere messiaco, e sopratutto fossero più autentici gli avvenimenti straordinarj della sua infanzia d'onde quella convinzione supponesi surta. Ma, pure ammesso che Maria avesse avuto fede nella potenza miracolosa di suo figlio, non si comprende ancora il perchè, malgrado una risposta negativa, ella persistesse con fiducia ad attendere il primo miracolo in quella occasione, nè il come ella credesse sapere positivamente ch'ei lo compierebbe in modo da aver bisogno dei servi [3]). Questa cognizione precisa che Maria dimostra del modo stesso secondo cui sta per operarsi il miracolo, sembra indicare che Gesùl e avesse fatto qualche comunicazione antecedente: e però Olshausen suppone che Gesù avesse dato a sua madre qualche indizio di ciò che progettava. Ma quando sarebbe stata fatta questa comunicazione? mentre si recavano al banchetto di nozze? in tal caso Gesù avrebbe già preveduto la mancanza del vino e allora Maria non poteva, col dirgli che i convitati non *avevano più vino.* οἶνον οὐκ ἔχουσι avvertirlo di ciò come di un imbarazzo inaspettato. Ovvero si porrà quella comunicazione dopo questo avviso di Maria, e quindi in connessione colle parole: *Donna, che avvi fra te e me,* ecc. τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι? Ma allato a queste parole non si può supporre una comunicazione così opposta: bisognerebbe quindi imaginare ch'ei pronunciasse le parole di rifiuto a voce alta e quella di assenso a voce bassa, e solo per Maria: e questo sarebbe un far la commedia. Non si comprende adunque in nessun modo come mai Maria potesse ottenerne un miracolo e, precisamente, un miracolo di tal sorta. Vero

[1]) *Homil. in Joann.* su questo passo.

[2]) Tholuck, su questo passo.

[3]) Questo argomento vale anche per Neauder, il quale s'appoggia sulla credenza di Marco nel carattere messiaco di Gesù, nel senso che tale credenza aveva dovuto essere provocata dalla inaugurazione solenne, al momento del battesimo (pag. 370).

Digitized by Google

è che alla prima di queste difficoltà, l'aspettazione cioè d'un miracolo, parrebbe soddisfacente risposta il pretendere che Maria non avesse già atteso un miracolo e che soltanto, abituata in tutte le circostanze difficili a prendere consiglio da lui, ella si fosse anco in questo caso a lui diretta [1]). Ma la risposta di Gesù dimostra ch'egli avea trovato nelle parole di sua madre una provocazione al miracolo e d'altronde quella ipotesi non ispiega punto l'avviso dato da Maria ai servitori.

La risposta di Gesù a sua madre (v. 4) fu di sovente biasimata con esagerazione [2]) e giustificata in modo insufficiente. Si avrà un bel dire che la espressione ebraica corrispondente al greco τί ἐμοὶ καὶ σοί, trovasi per esempio in 2 Sam. 16, 10, come un dolce rimprovero [3]) — e pretendere che Gesù, allo entrare nel suo ministero, avesse quanto alle azioni sue, rotti i suoi rapporti colla madre [4]); sta pur sempre ch'era cosa lecita il richiamar con modestia l'attenzione di Gesù sulle occasioni di esercitare la sua potenza miracolosa; e se colui che gli additava un caso di malattia supplicandolo a porvi rimedio, non era meritevole di biasimo, ancor meno lo era Maria per avergli fatto conoscere una mancanza sopravvenuta, con termini che solo implicitamente portavano la domanda di rimediarvi. Il caso sarebbe diverso se Gesù avesse trovata la circostanza non suscettibile e neppur degna di un miracolo: egli avria potuto respingere duramente l'avviso di sua madre come una suggestione ad esercitar falsamente la sua potenza miracolosa: suggestione di che ci offre un esempio la storia della tentazione. Ma avendo egli subito dopo mostrato col fatto come reputasse la circostanza degna di un miracolo non si capisce assolutamente come egli potesse aversi a male lo avviso della madre sua, che forse non venne se non pochi istanti prima [5]).

Alle numerose difficoltà della interpretazione sovranaturale cercossi anche di sfuggire colla spiegazione naturale. Partendo dal costume che avevano gli Ebrei di fare in occasione delle nozze doni di vino o di olio, osservano i razionalisti che Gesù il quale avea con-

[1]) Hes, *Geschichte Jesse* 1, pag. 135. Confr. anche Calvino su questo passo.

[2]) Per es. da Woolston, l. c.

[3]) Flatt, l. c, pag. 90; Sholuck, su questo passo.

[4]) Olshausen, su questo passo.

[5]) Confr. anche i *Probabilia*, pag. 41 seg.

Digitized by Google

dotti seco — ospiti non invitati — cinque discepoli, di nuovo addetti alla sua persona, potè prevedere una deficienza del vino; e suppongono che, per uno scherzo, egli avesse voluto far portare il suo regalo in modo inatteso e segreto. La *gloria* δοξα, ch'egli manifestò con questa azione, altro non è se non quella della sua umanità, la quale, a tempo e luogo, non disdegnava gli scherzi. La fede, πίστις ch'egli con ciò ottenne da' suoi apostoli, è la gioiosa adesione ad un uomo nel quale nulla appariva di quella serietà incresciosa che attendevasi dal Messia. Maria conosceva il disegno di suo figlio, e quando glie ne sembra giunto il momento, lo esorta a porlo ad effetto; ma egli l'avverte ridendo di non privarlo, per troppa fretta, del piacere del suo scherzo. Poi egli fe' versar dell'acqua: circostanza la qual sembra appartenere alla intenzione giocosa da lui avuta di mira. Ad un tratto invece dell'acqua, si trovò del vino nelle idrie: vi si scorse una trasformazione miracolosa, cosa facilmente concepibile ad ora avanzata di notte, in cui erasi già discretamente bevuto; infine Gesù non volle informare i convitati del vero stato delle cose — conseguenza questa naturale, del non aver egli voluto distruggere da sè l'illusione da lui prodotta [1]) Del resto, come l'andò la cosa? Per qual modo Gesù sostituì il vino all'acqua? Di scoprir questo — dice Paulus — non è più possibile: basta il sapere che tutto andò naturalmente. Ma se, giusta l'ipotesi di questo teologo, l'Evangelista era in generale convinto del carattere naturale dello avvenimento di Cana, perchè non fece verun cenno di ciò? Se anch'egli, dal suo canto, voleva preparare ai lettori la sorpresa che Gesù dava preparata ai convitati doveva però alla fine del racconto dare la spiegazione della scena, per non rendere la illusione permanente. Sopratutto poi non doveva far uso di quella espressione illusoria — dello avere Gesù, con tal fatto, manifestata la *gloria sua*, την δοξαν αὐτοῦ (v. 11), — espressione che nel linguaggio del suo vangelo altro non può indicare se non la dignità suprema di Gesù; non doveva chiamare l'avvenimento un segno, σημεῖον, ciò che implica alcunchè di sovranaturale; infine non doveva, colla frase: *l'acqua cangiata in vino*, τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον (v. 9) e ancor meno colla designazione di Cana, siccome il luogo *in cui egli aveva cangiato l'acqua in vino* ὅπου ἐποίησεν οἶνον ὕδωρ (4, 46) non doveva, dico, far credere ch'ei dividesse l'opinione di coloro i quali scorgevano

[1]) Paulus, *Comm.* 4, pag. 150 seg. *L. J.* 1, a, pag. 169 seg. *Natürliche Geschichte*, pag. 61 seg.

Digitized by Google

quivi un miracolo [1]). L'autore della storia naturale del Profeta d Nazareth cercò sfuggire a questa difficoltà ammettendo che il narratore medesimo, Giovanni, prendesse la cosa per un miracolo e come tale la narrasse. Ma, indipendentemente dal modo indegno ond'egli spiega questo errore dell'Evangelista [2]), non è supponibile che Gesù mantenesse i suoi discepoli nella illusione degli altri convitati e non desse loro almeno degli schiarimenti sul vero carattere della cosa. Bisognerebbe dunque ammettere che colui che narra, nel quarto evangelo questo avvenimento, non fosse uno de' discepoli di Gesù; ma con ciò si varca la sfera del modo d'interpretazione di que' teologi. Andiam più avanti. Ammesso che il narratore medesimo, qualunque ei si fosse, avesse divisa l'opinione di coloro che credevano ad un miracolo, noi comprenderemo, gli è vero, il modo con cui egli narra e le espressioni di cui si vale, ma troveremo altrettanto più incomprensibili il procedere e la condotta di Gesù, s'egli è vero che qui trattavasi di un miracolo reale. Perchè mai nel presentare il suo dono, ebb'egli tanta cura di farlo apparire un dono miracoloso? Perchè fece egli riempire d'acqua le botti, dove aveva intenzione di mettere subito del vino — dacchè la necessità di toglierne l'acqua non poteva che impedire il segreto della operazione? A meno che non pretendasi con Woolston, ch' egli avesse semplicemente comunicato all'acqua un sapor di vino versandovi de' liquori. Incontrasi adunque una doppia difficoltà, da un lato, nel concepir la introduzione del vino nelle botti già piene d'acqua, dall'altro nel giustificare Gesù dal sospetto ch'egli avesse voluto destar l'apparenza di una trasformazione miracolosa dell'acqua. Fu senza dubbio il sentimento di questa difficoltà che indusse l'autore della storia naturale del Profeta di Nazareth a rompere ogni connessione fra l'acqua delle botti e il vino arrecato più tardi, e a supporre che Gesù avesse fatto cercare dell'acqua perchè se ne difettava e perchè voleva raccomandar l'uso salutare di lavarsi prima e dopo il pasto; che poi, più tardi egli avesse fatto recare il vine da una camera vicina in cui lo aveva deposto. Con una tale interpretazione sarebbe forza ammettere che la ubbriachezza di tutti i convitati e del narratore in ispecie fosse stata completa a segno da credere che il vino recato dalla camera vicina venisse tratto

[1]) Conf. in proposito Flatt, l. c. pag. 77 seg. e Lücke su questo passo.

[2]) Egli riferisce anche a Giovanni il verbo *ubbriacarsi*, μεθύσκεσθαι, v. 10.

Digitized by Google

dalle botti piene di acqua, oppure — che i mezzi a cui Gesù ricorse per destar l'illusione fossero assai ingegnosamente disposti: cio che è incompatibile colla sua ordinaria sincerità.

In questa angustia tra la spiegazione sopranaturale e la spiegazione naturale, che sono anche qui insufficienti l'una al paro dell'altra, noi dovremmo, con uno de' più recenti interpreti del quarto evangelo, aspettare che « piaccia a Dio di condurre, mercè lo sviluppo ulteriore di una saggia meditazione cristiana, la soluzione di tali enigmi a soddisfazione generale [1]). » Ma per ciò stesso che la storia in questione ritrovasi solo in Giovanni, noi vediamo aprircisi davanti una uscita mercè la quale trarci d'impaccio. Unica qual'è nel suo genere, racchiudente il primo miracolo di Gesù, questa storia avrebbe dovuto esser nota a tutti gli apostoli, sebbene non tutti i dodici fossero già a quell'epoca con Gesù; avrebbe dovuto, quand'anco fra gli altri Evangelisti non vi fosse alcun apostolo, passare nella tradizione generale, e di là venir raccolta dai sinottici. Ora, essendo Giovanni il solo che la riferisca, sembra più naturale lo ammettere ch'ella si formasse soltanto in un terreno ignoto ai sinottici, che non lo ammettere ch'essa fosse scomparsa così presto dal terreno medesimo su cui era nata. Più non ci resta adunque che vedere se e come, anche senza motivo storico, una simile leggenda potesse prodursi. Kaiser ricorre allo spirito romanzesco dell'Oriente, amico delle metamorfosi, ma questo esempio è così vago che Kaiser medesimo è costretto a supporre siasi stato realmente, da parte di Gesù, qualche piacevole scherzo [2]). Con ciò egli rimansi nel disgraziato mezzo termine tra la spiegazione mitica e la spiegazione naturale da cui solo allora si può uscire che si giunga a raccogliere sur un racconto dei punti mitici di rapporto e di origine più immediati e più precisi. Ora, nel caso attuale non si ha bisogno di rimanere sia nell'Oriente, sia nel campo delle metamorfosi in generale; giacchè troviamo precisamente trasformazioni di acqua nel circolo più ristretto della storia primitiva degli Ebrei. A tacere di alcuni racconti ove narrasi che Mosè fece scaturire per gli Israeliti, nel deserto, l'acqua da un'arida roccia (2 Mos. 17, 1 seg.; 4 Mos. 20, 1 seg.), — dono miracoloso che ripetuto con poche modificazioni nella storia di Sansone (Jud. 15, 17 seg.),

[1]) Lücke, pag. 407.
[2]) Bibl. Theol. 1, pag. 200.

Digitized by Google

fu trasportato nella cerchia dell'aspettazione messiaca [1]), — la prima metamorfosi dell'acqua, attribuita a Mosè, è quella trasformazione di tutta l'acqua di Egitto in sangue, citata fra le dieci piaghe (2 Mos. 7, 17 seg.). Allato a questo mutamento in peggio, trovasi nella stessa storia di Mosè un mutamento in meglio; poichè, dietro un cenno di Jehova, ei rese dolce l'acqua salmastra (2. Mos. 14, 23 seg.) [2]); similmente, più tardi, Eliseo rese buona ed innocua un'acqua malsana (2 Reg. 2, 19) [3]). Come, giusta i passi rabbinici citati, la facoltà di conceder l'acqua, così, giusta il racconto di Giovanni, la facoltà di trasformarla sembra venisse trasportata da Mosè e dai profeti al Messia, con quelle modificazioni che erano nella natura delle cose. Se da un lato un mutamento dell'acqua in peggio, quale il mutamento in sangue, operato da Mosè, poteva, siccome miracolo vendicatore, sembrar disdicevole allo spirito di dolcezza di Gesù, riconosciuto per Messia, d'altro lato un mutamento in meglio, quale la distruzione dell'amarezza o di qualità nocive, rimanendo entro i limiti della specie dell'acqua, e non modificandone la sostanza come la metamorfosi in sangue, poteva sembrare insufficiente per il Messia. Queste due condizioni prese assieme, cioè un mutamento dell'acqua in meglio unito a un mutamento specifico della sua sostanza, dovevano dare senza difficoltà un mutamento in vino. Ora, esso è narrato da Giovanni in modo che deve apparirvi tanto più conforme allo spirito del suo vangelo, quanto più dalla realtà si discosta; giacchè per quanto inconcepibile sembri, istoricamente parlando, la durezza di Gesù verso sua madre, non però meno si addice allo spirito del quarto Vangelo, che Gesù dia a conoscere la propria grandezza, qual *Verbo* divino, λογος, mediante un simile contegno verso i supplicanti (Giov. 4, 48) e persin verso sua madre. [4]) Ed egualmente conforme allo spirito di questo Evangelista è lo aver posto la ferma fiducia conservata da Maria, malgrado la risposta negativa di suo figlio, in

[1]) Nel passo di Midrasoh Koeleth, citato al tomo 1, § 14, è detto fra l'altre cose: *Goel primus ascendere fecit puteum: sic quoque Goel postremus ascendere faciet acquas*, ecc.

[2]) Giuseppe, (*Antiq.* 3, 1, 2) ci dà — cosa notevole assai — una spiegazione naturale di questo miracolo.

[3]) Giovi il ricordare anche la trasformazione dell'acqua in olio che Eusebio narra di un vescovo cristiano, h. E. 6. 9.

[4]) Confr. i *Probabilia*, l. c.

Digitized by Google

particolare rilievo, col dire che per un presentimento istoricamente impossibile del modo onde Gesù avria operato il miracolo, ella ordinò ai servi di attendere ai cenni del figliuol suo [1]).

§ 104.

Gesù maledice un fico sterile.

L'aneddoto del fico, cui Gesù dissecco colla sua parola, a motivo che, avendo egli fame, non vi trovò verun frutto, è proprio dei due primi Evangeli (Matt. 21, 18 seg. Marc. 11, 12 seg.); ma è narrato da essi con divergenze che influiscono sul modo di concepire la cosa. Una di queste divergenze di Marco, in confronto di Matteo, sembra favorevole alla spiegazion naturale, per modo che a motivo di essa in ispecie, si attribuì, or non è molto al primo una tendenza a concepire naturalmente i miracoli di Gesù. Per riguardo poi a questa divergenza loro favoreoole i commentatori presero sotto la loro protezione un'altra divergenza dello stesso Evangelista, passabilmente incomoda.

Se infatti si stesse al modo con cui il primo Evangelista narra il risultato della maledizione di Gesù; *e nel medesimo istante il fico disseccossi*, καὶ ἐξηράνθη παραχρῆμα ἡ συκῆ (v. 19) sarebbe certo difficile

[1]) De Wette trova che le analogie desunte dall'Antico Testamento sono troppo lontane. Più vicino al miracolo stesso, e non lontano dal terreno greco, su cui è nato il vangelo di Giovanni, sarebbe, secondo lui, quanto riferisce Wetstein sulla trasformazione dell'acqua in vino operata da Bacco. La cosa più conforme alla analogia — segue De Wette — sarebbe il considerare questa abbondanza di vino come il contrapposto dell'abbondanza di pane, ed ambedue assieme come corrispondenti al pane ed al vino della cena; ma osta alla spiegazione mitica, 1. la non peranco abbattuta autenticità del quarto Vangelo; 2. l'impronta, più subjettiva che tradizionale, del racconto, l'oscurità che in certo modo lo circonda, la mancanza di una idea dominante il tutto, allato a una gran copia di idee pratiche, degne di Gesù. Con ciò De Wette accennerebbe ad una spiegazione naturale, desunta da un'illusione che Giovanni avrebbe fatto a sè stesso: ma siffatta spiegazione inciampa nelle difficoltà da noi accennate più sopra.

Digitized by Google

il trarsi d'impaccio con una spiegazione naturale; giacchè, persino la spiegazione contorta di Paulus, secondo cui la frase *allo stesso istante*, παραχρῆμα, escluderebbe solo un lavoro umano ulteriore, ma non già un intervallo di tempo più o meno lungo, tale spiegazione, dico, non riposa che sovra un trasporto ingiustificato delle espressioni di Marco nel Vangelo di Matteo. Di fatti, secondo Marco, Gesù maledice l'albero il giorno che seguì il suo ingresso in Gerusalemme, e il giorno dopo, soltanto gli apostoli, passando di là, osservano che l'albero si è seccato. Per questo intervallo, che Marco lascia tra il discorso di Gesù e il disseccarsi dell'albero, penetra la spiegazione naturale di tutto il racconto al dir del quale, in quel frattempo, l'albero potè ben disseccarsi per molte cause naturali. Pretendono in conseguenza i razionalisti che Gesù avesse osservato nell'albero, oltre la mancanza dei frutti, una condizione qualunque dalla quale ei potè inferirne la prossima morte, ed avesse enunciato tal pronostico colle parole: Tu non fornirai più frutti a nessuno. Il calore del giorno realizzò con una prontezza inattesa la predizione di Gesù; gli apostoli la domani se ne accorsero; e fu allora ch'essi attribuirono quel risultato alle parole da Gesù proferite il dì prima e che cominciarono ad ammettere a queste il significato di una maledizione: significato che Gesù non conferma, ma che ben gli porge occasione a inculcar loro, come, con un po' di fede in sè stessi, non solo essi potranno predire simili risultati già fisiologicamente riconoscibili, ma eziandio sapranno ed opereranno cose più difficili assai [1]). Tuttavia, posto anche che la narrazione di Marco fosse la vera, la spiegazione naturale rimarrebbe pur sempre impossibile: giacchè in questo Evangelista le parole di Gesù: *Mai più in eterno non mangi alcuno delle tue frutta*, μηκέτι ἐκ σοῦ εἰς τὸν αἰῶνα μηδεὶς καρπὸν φάγοι (v. 14) ove esprimessero una semplice congettura su ciò che doveva accadere, avrebbero necessariamente la particella potenziale ἄν; e d'altronde nelle parole di cui si vale Matteo: *Non nasca mai più in eterno frutto da te*: μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται non si può disconoscere la forma di un comando, sebbene Paulus si affatichi per trovare anche quivi non altro che una semplice possibilità. Aggiungasi che Gesù rivolge la parola all'albero stesso, e si vale della espressione solenne, *in eterno* εἰς τὸν αἰῶνα, circostanze queste che stanno contro la semplice predizione, e in appoggio della maledizione. Ben se ne accorge Paulus; e però contor-

[1]) Paulus, *Exezehaudb* 3, a, pag. 15 seg.

Digitized by Google

cendo in modo illecito il senso delle parole, interpreta la frase: *dice all' albero,* λέγει αὐτῇ, nel senso di un discorso relativo all'albero, — e indebolisce il valore della espressione, εἰς τὸν αἰῶνα, traducendola: *in seguito.* Ma quando pure gli evangelisti, partendo da una falsa idea della cosa, avessero d'alquanto modificato le parole di Gesù relative al fico, e Gesù non avesse realmente proferito che un pronostico, — resta pur sempre, che, essendosi questo pronostico verificato, Gesù attribuì il risultato alla propria azione sovranaturale.

Di vero, quand'egli designa col verbo *fare,* ποιεῖν, ciò ch'egli aveva operato riguardo al fico (v. 21 in Matt.) è forza già contorcere il senso se si vuol scorgervi una semplice predizione; ma quando, sopratutto, egli prende per confronto lo spostamento della montagna, bisogna bene, — dacchè questo spostamento in ogni spiegazione possibile rimane sempre un atto, — che il mutamento operato sul fico sia un atto esso pure. Ad ogni modo poi, Gesù avrebbe dovuto contraddire la frase di Piotro: *Ecco il fico che tu hai maledetto,* ἰδὲ ἡ συκῆ ἣν κατηράσω (v. 21. Marc.): il suo silenzio in proposito era per contrario, un assenso. Se dunque, in seguito, Gesù attribuisce alla propria potenza il disseccamento dell'albero, — o egli aveva già avuto intenzione di produrre in esso un mutamento colle parole da lui proferite, o egli ha ambiziosamente abusato d'una coincidenza fortuita per illudere i suoi apostoli. In questo dilemma le parole di Gesù, quali ci son riferite dagli Evangelisti, ci permettono solo di adottare la prima alternativa.

Di tal guisa noi ci troviamo, da questo tentativo di spiegazion naturale irremissibilmente rigettati verso la spiegazione sovranaturale, per quanta essa pure ci si presenti scabrosa, nella storia in questione. Qui ometteremo ciò che vi sarebbe a dire contro la possibilità fisica di un simile effetto: non già che noi pretendiamo con Hase, spiegarlo coi mezzi della magia naturale [1]), ma perchè un'altra difficoltà arresta a prima giunta le nostre ricerche, e non ci permette di giungere sino all'esame della possibilità fisica. Questo ostacolo decisivo si trova nella impossibilità morale di una simile azione da parte di Gesù. Quello che egli qui compie è un miracolo vendicativo; non se ne trova altro esempio nei racconti canonici della vita di Gesù; solo gli evangeli apocrifi ne sono pieni, come già si disse più sopra. Più ancora, in un passo degli evangeli canonici (Luc. 9, 55 e seg.) citato

[1]) L. 9. § 128.

Digitized by Google

essa pure di sovente, dichiarasi, quale intimo sentimento di Gesù, essere l'uso della potenza miracolosa per infligger pene ed esercitar vendette, contrario allo spirito della sua vocazione; e lo evangelista esprime, a riguardo di Gesù, il medesimo sentimento, laddove gli applica il passo di Isaia: *Egli non compera la canna fessa* ecc. κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει κτλ. (Matt. 12, 21). Conformemente a questo principio ed alla sua condotta abituale Gesù avrebbe dovuto piuttosto rivivificare un albero secco che disseccare un albero verde. E per comprendere qui il suo modo di agire, bisognerebbe poter additare i motivi che lo indussero ad allontanarsi dal principio più sopra ricordato, il quale non presenta verun carattere di inautenticità. L'occasione in cui egli proclamò quel principio fu il rifiuto d'un villaggio samaritano d'accordare l'ospitalità a Gesù ed a' suoi apostoli. I figli di Jebeder gli domandarono se non dovessero, ad esempio di Elia, far piovere il fuoco su quel villaggio; al che Gesù rispose, ponendo loro sott'occhio il carattere speciale dello spirito cui appartenevano, carattere incompatibile con atti così distruttivi. Nel caso attuale Gesù aveva che fare, non con uomini che si fossero portati ingiustamente a suo riguardo, ma con un albero cui non trovò nello stato che desiderava. Lungi dall'esser questo un motivo particolare di dipartirsi dalla regola suesposta, la ragion principale che avria potuto, quanto al villaggio samaritano, decidere Gesù a compiere un miracolo di vendetta, non esiste quanto al fico. Lo scopo morale della pena è di condurre l'individuo punito a comprendere e riconoscere il suo fallo, e con ciò, di migliorarlo; ma questo scopo manca completamente, trattandosi d'un albero. In un oggetto naturale sprovvisto di libertà non può essere neppur questione nè di pena nè di ricompensa [1]). Scagliarsi contro un oggetto privo di vita, perchè non lo si trova nello stato che si vorrebbe, è a ragione riguardata come una mancanza d'educazione; trascendere nella collera, sino alla distruzion dell'oggetto, è atto triviale ed indegno: onde Woolston non a torto sostiene che in tutt'altri che Gesù simile atto sarebbe stato veramente biasimato [2]). Certo, quando un oggetto naturale presenta qualità ordinariamente difettose può accadere che l'uomo lo tolga di mezzo per sostituirvi un oggetto migliore; beninteso sempre che il proprietario solo ha ragione

[1]) Augustin. *De verbis Domini in Ev. sec. Joann. sermo* 44: *quid arbor fecerat fructum non afferendo? que culpa arboris infecunditas?*

[2]) Disc. 4.

Digitized by Google

e facoltà di disporne in tal guisa (Confr. Luc. B. 7). Ma nulla mostrava che quest' albero, il quale allora non aveva frutti, non fosse per produrne neppure nell'anno successivo: anzi il contrario risulta dal racconto, dove Gesù nel maledire l' albero dice che su di esso non cresceranno più frutti; il che implica ch'esso ne avrebbe dati, senza quella maledizione.

Il cattivo stato dell'albero adunque non era abituale, ma solo passeggero; più ancora, se noi seguiam Marco più avanti, vediamo ch'esso non aveva nulla di reale, ed esisteva solo nella mente di Gesù del quale l'albero non avea potuto soddisfare al momento stesso il desiderio ed il bisogno: perocchè, giusta un' addizione che forma la seconda particolarità di Marco in questo racconto, non era quello il tempo dei fichi (v. 13). Se dunque quell' albero non ne aveva e non era un difetto, ma una cosa del tutto conforme all'ordine delle stagioni, Gesù, del quale dee anzitutto far meraviglia ch'ei si attendesse fichi fuor di stagione, avrebbe dovuto almeno, non trovandone, riflettere sulla irragionevolezza della sua pretesa e rinunciare a un atto così ingiusto come la maledizione. Già varii padri della Chiesa trovaronsi imbarazzati da questa addizione di Marco, sì, che supponendola reale, giudicarono la condotta di Gesù interamente enimmatica [1]). Ma non a torto Woolston osserva motteggiando che se un contadino di Kent cercasse frutti nel suo giardino in primavera, e tagliasse tutti gli alberi che non ne avessero, ciascuno si riderebbe di lui. I commentatori cercarono sottrarsi alla difficoltà di questa addizione con una matassa di ipotesi e di interpretazioni. Da un lato, siccome desideravasi che quelle parole formanti ostacolo non esistessero, si trasformò questo desiderio nella supposizione ch' elle fossero una glossa posteriore [2]); d'altro lato, siccome, — se bisognava che quelle

[1]) Orig., *Comm. in Matth.* t. 16, 29. Marco poi, avendo descritte le circostanze relative al luogo, ha aggiunto cosa che manca di senso, col dire: *Poichè non era il tempo dei fichi.* Infatti si dirà: se non era il tempo dei fichi, com'è che Gesù venne a cercar qualche cosa su quell' albero, e come potè dirgli con giustizia; *nessuno mangi mai più, in perpetuo, frutto di te?* ὁ δὲ Μάρκος ἀναγράψας τὰ κατὰ τὸν τόπον, ἀπεμφαίνόν τι ὡς πρὸς τὸ ῥητὸν προσέθηκε ποιήσας ὅτι . . . οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων . . . . Εἶποι γὰρ ἂν τις · εἰ μὴ ὁ καιρὸς σύκων ἦν, πῶς ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς ὡς εὑρήσων τί ἐν αὐτῇ, καὶ πῶς δικαίως εἶπεν αὐτῇ · μηκέτι, εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγῃ. Confr. Agostino, l. c.

[2]) *Toupii emendd. in Suidam*, 1. pag. 330 e seg.

Digitized by Google

parole restassero — era a desiderarsi una indicazione inversa, che cioè quella fosse la stagione dei fichi, — affinchè l'aspettazione di Gesù e la sua collera nel vedersi deluso, divenissero comprensibili, si cercò, per differenti modi, eliminare la negazione dalla frase in discorso. Or lo si fece con assai violenza leggendo οὗ invece di οὐ, ponnendo una virgola dopo ἦν e aggiungendo un secondo ἦν dopo σύκων, dimodochè la frase diveniva οὗ γὰδ ἦν, καιρὸς σύκων ἦν e la si traduceva: *ubi enim tum versabatur (Jesus) tempus ficuum erat?* [1]); or lo si fece senza veruna abilità, trasformando la proposizione affermativa nella proposizione negativa: *nonne tempus ficuum erat?* ecc. [2]); ora infine si disse che la espressione καιρὸς σύκων, riferivasi al tempo del raccolto dei fichi, e che quindi le parole di Marco significavano che i fichi non erano còlti, ossia si trovavano ancora sugli alberi [3]); in appoggio della qual spiegazione si invocò la espressione di Matteo, καιρὸς τῶν καρπῶν (21, 34). Ma questa espressione, propriamente parlando, non designa che l'*antecedente* della messe, vale a dire l'esistenza dei frutti nei campi o sugli alberi; s'ella è posta in una proposizione affermativa, il *conseguente*, ossia la raccolta possibile dei frutti, non può intendersi se non in quanto l'*antecedente* — la presenza cioè de' frutti nel campo — vi rimanga incluso; e però la frase ἔστι καιρὸς καρπῶν altro non può significare se non: *I frutti* (maturi) *sono ne' campi e quindi pronti ad essere còlti.* Nella stessa guisa, se l'espressione di cui qui si tratta è posta in una proposizione negativa, ella toglie anzitutto l'idea dell'*antecedente*, ossia dell'esistenza de' frutti nel campo, sull'albero ecc. e poi, solo mediatamente, la idea del *conseguente*, ossia della raccolta dei frutti; οὐκ ἔστι καιρὸς σύκων significa dunque: I fichi non sono presentemente sugli alberi, e in conseguenza non sono pronti per il raccolto; ma per nessun modo può significare, in senso inverso: Essi non sono raccolti e in conseguenza si trovano ancora sugli alberi. Non basterebbe qui il ricorrere ad una figura inaudita di rettorica, per la quale, a tenor della lettera, l'*antecedente* sarebbe negato, a tenor del senso invece, il *conseguente* solo dovrebb'essere negato e affermato l'*antecedente;* ma sarebbe ancor necessario, per siffatta spiegazione, ammettere un'altra figura che nomasi talora sinchisi, talora iperbato. Infatti, col supporre che i fichi fossero ancora sugli alberi, questa

[1]) Heinsius ed altri, in Frizsche su questo passo.

[2]) *Maji Obs.*, nello stesso.

[3]) Dahme, in heukés n. Magazin, 2 Ed. 2 heft, pag. 321; anche kuinöl, in Marc. pag. 150 e seg.

Digitized by Google

spiegazione ci dà, non già il motivo per cui Gesù non ne trovò sopra quell'albero, ma il motivo per cui egli ne attendeva. Laonde il membro di frase in discorso dovrebbe esser posto, non già dopo il membro: *Non vi trovò che foglie*, οὐδὲν εὗρεν εἰ μὴ φύλλα ma dopo il membro: *Si avanzò per vedere se vi trovasse qualche frutto*, ἦλθεν εἰ ἄρα εὑρήσει τι ἐν αὐτῇ; spostamento che, necessario alla spiegazione in discorso, altro non fa che provare la incompatibilità di essa col testo.

Convinti da un lato che l'addizione di Marco nega l'esistenza di circostanze favorevoli alla presenza dei fichi sull'albero; ma intenti, d'altro lato, a giustificare l'aspettazione di Gesù, altri commentatori procurarono dare a quella negativa, non già un senso generale, — che cioè non si fosse allora nella stagione dei fichi, cosa che doveva necessariamente esser nota a Gesù — ma un senso particolare, che cioè, circostanze speciali cui Gesù non doveva necessariamente conoscere, si fossero opposte alla fecondità del fico. L'ostacolo sarebbe stato affatto speciale se, per esempio, il suolo in cui era radicato l'albero, fosse stato infecondo; e taluni, di fatto, pretendono che il καιρὸς σύκων indichi un terreno favorevole ai fichi [1]). Altri, rispettando meglio il senso della parola καιρὸς, attengonsi, è vero, al significato di *tempo favorevole;* solo, essi riferiscono quella indicazione di Marco non già in modo generale alla stagione in cui di solito non vi hanno fichi, bensì ad una determinata costituzione dell'anno fortuitamente sfavorevole ai fichi [2]). Ma il καιρὸς precisamente esprime il tempo conveniente, per opposizione al tempo non conveniente; e non già un tempo favorevole per opposizione a un tempo sfavorevole. Ora, lorquando in una cattiva annata si cercano frutti nel tempo in cui son soliti maturare, non si può dire che non sia il tempo dei fichi; al contrario si potrà contradistinguere una cattiva annata, dicendo che non si trovarono frutti *quando ne giunse il tempo*, ὅτε ἦλθεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν. Comunque sia, se la temperatura di quell'anno non aveva favorito i fichi, frutto così comune in Palestina, Gesù doveva saperlo non meno che se si fosse trattato della stagione. Quindi l'enimma resta e non si sa comprendere com'egli siasi irritato talmente per lo stato di un albero che non poteva esser diverso, in virtù di circostanze a lui note.

[1]) Vedi in Kuinöl su questo passo.

[2]) Paulus, *Exeg. handb.* 3, a pag. 175: Olshausen, *bibl. comm.* 1. pag. 772.

Digitized by Google

Ma non dimentichiamo dunque a chi dobbiamo l'addizione in discorso: a Marco, il quale nella sua tendenza a tutto spiegare, a tutto drammatizzare, aggiunse tante cose di suo arbitrio e il quale, com'è noto da lungo tempo e come abbiamo già avuto occasione di vedere, nel nostro cammino, per un numero sufficiente di prove, non procede sempre a questo nel modo più ragionevole. Qui la prima cosa che lo colpì è la mancanza di frutti nell'albero ed egli s'affrettò a renderne ragione dicendo che non ne era il tempo; ma non osservò che spiegando fisicamente la mancanza dei frutti, egli rendeva moralmente inesplicabile la condotta di Gesù. Egli si discosta da Matteo, come si disse più sopra, riguardo all'intervallo di tempo in cui l'albero si disseccò. Questa divergenza, ben lungi dall'essere prova di una maggiore autenticità del suo racconto [1]) o d'una inclinazione a spiegare naturalmente il maraviglioso, procede anch'essa dalla medesima tendenza che dettò l'addizione ultimamente esaminata. L'imamagine d'un albero che d'improvviso si dissecca per una semplice parola è difficilmente afferrata dalla imaginazione; mentre ben può dirsi che avvi dell'abilità drammatica nel porre il lavoro del disseccamento dietro la scena e nel farne soltanto osservare il risultato dagli Apostoli, che, più tardi, passano per di là. Del resto, riguardo all'asserzione che in allora, vale a dir pochi giorni prima di pasqua, non fosse il tempo dei fichi, Marco, giusta le condizioni del clima in Palestina, avrebbe ragione: in quanto che i fichi novelli dell'anno non erano ancora maturi in una stagione così poco inoltrata: il fico primaticcio o boccora non viene che verso la metà o la fine di giugno, il fico propriamente detto o Kermus nel mese d'agosto. Ma verso il tempo di Pasqua, potevasi ancora trovar qua e là sugli alberi, qualche fico del terzo raccolto, detto il Kermus tardivo, che matura nell'autunno e dura nel verno. [2]). Sappiamo infatti da Giuseppe, che una parte della Palestina *produce fichi per dieci mesi senza interruzione*, σῦκον δέκα μησὶν ἀδιαλείπτως χορηγεῖ [3]); vero è che lo storico parla delle rive del lago di Galilea, più fertili dei dintorni di Gerusalemme ov'ebbe luogo il fatto in questione.

[1]) Come opina Sieffert, *Uber den Ursprung n. s. f.* pag. 113 seg. seg. Confr. in contrario il mio *esame* di quest'opera nei: *Jahrb. f. wiss. Varitih,* nov. 1834.

[2]) Vedi Paulus, l. c. pag. 168 seg. Wener, *bibl. Real Wörterbuch,* Art. feigeubaum.

[3]) *Belli Jud.* 3, 10, 8.

Digitized by Google

Per tal guisa noi abbiamo eliminato la notizia, senza dubio imbarazzante, di Marco, secondo cui il difetto era non già reale nell'albero, ma sembrato tale a Gesù, a motivo di una erronea aspettazione. Rimane però sempre una dissonanza racchiusa nel racconto di Matteo: ed è lo avere Gesù distrutto un oggetto naturale a motivo di un difetto forse semplicemente passeggiero. Egli non potè esservi indotto nè da considerazioni economiche, poichè non era proprietario dell'albero, nè da intenzioni morali poichè dirigevasi ad un oggetto privo di sentimento. Si ricorse pertanto allo spediente di sostituire all'albero gli apostoli siccome l'oggetto su cui Gesù voleva agire, e di considerare l'albero e l'atto sovr'esso compiuto da Gesù come un semplice mezzo di effettuar le intenzioni ch'egli avea su di loro. È questa l'interpretazione simbolica per la quale nell'antichità i padri della chiesa, e nei tempi moderni, la maggior parte dei teologi ortodossi, credettero giustificare la condotta di Gesù dal rimprovero di sconvenienza. Gesù, essi dicono, non risentì collera contro l'albero che non offriva alimento alla sua fame; il suo scopo diretto non fu, neppure, la distruzione di un vegetale infecondo; ma saviamente si valse della occasione di un albero trovato infruttuoso per iscolpire negli animi degli apostoli, con un atto simbolico, più incisivo e incancellabile che non le semplici parole, una verità la quale vuol essere intesa: o in particolare, nel senso che il popolo ebreo, persistendo a non dare alcun frutto gradevole a Dio ed al Messia, sarà distrutto, o, più generalmente nel senso che chiunque è sprovvisto di buone opere, al paro di quell'albero, dovrà attendersi un giudizio eguale [1]). Ma altri commentatori giustamente objettano che se Gesù avesse avuto questa intenzione nel maledire il fico, avrebbe dovuto farlo capire in un modo qualunque [2]). Che se una spiegazione era necessaria nelle sue parabole, era tanto più necessario in una azione, in quantochè questa azione, — ove nulla avesse indicato uno scopo fuori di essa — doveva apparire siccome lo scopo in sè. Veramente potrebbesi supporre, qui come altrove, che Gesù avesse di fatto aggiunto alcune parole per far comprendere a'suoi apostoli l'atto compiuto da lui, parole che furono ommesse dai narratori contenti del

[1]) Ullmann, *Sulla impeccabilità di Gesù*, ne' suoi *Studien*, 1, pag. 50; Sieffert, l. c. pag. 115 seg.; Olshausen, 1, pag. 773; Neander, *L. J. Chr.* pag. 378.

[2]) Paulus, l. c. pag. 170; haf, *L. J.*, § 128; e anche Sieffert, l. c.

Digitized by Google

fatto meraviglioso. Ma se Gesù avesse realmente data questa spiegazione simbolica dell'azione sua, bisognerebbe dire che gli Evangelisti non solo hanno ommessa questa spiegazione, ma ne hanno sostituito in sua vece, una falsa. Di vero, secondo essi, Gesù non serba il silenzio dopo la maledizione dell'albero; ma a lui chiedendo gli apostoli, pieni di stupore, che sia accaduto all'albero, egli dà loro una spiegazione, non però quella simbolica riferita più sopra, ma una diversa ed anzi opposta. Gesù dice loro ch'essi non devono meravigliarsi se il fico si è disseccato ad una sua parola, e che con un poco di fede soltanto essi potranno fare cose ancor più grandi. Quindi egli non pone l'importanza capitale della sua azione nel simbolismo dello stato e del patimento dell'albero; se tale fosse stata la sua intenzione, il linguaggio da lui tenuto agli apostoli sarebbe stato in contraddizione con essa o piuttosta tale non potè essere stata la sua intenzione giacchè egli tenne quel linguaggio. Nella stesa guisa cade l'ipotesi di Sieffert, la quale del resto non si appoggia su di nulla. Questo autore pretende che Gesù siasi intrattenuto cogli apostoli intorno allo stato od all'avvenire del popolo israelita, non già dopo la maledizione del fico, ma prima, e nel mentre avviavasi a quell'albero; che tale colloquio poi abbia avuto termine colla maledizione simbolica del fico, la quale, così posta, veniva a comprendersi da sè. Ma s'egli è vero che la introduzione da Sieffert qui disposta, prepari la via all'intelligenza dell'atto in questione, tutto questo sarebbe stato ridotto a nulla dalle parole successive di Gesù, le quali additavano solo il lato miracoloso del fatto, in un tempo propenso ai miracoli. Ullmann stimò dunque a ragione dover fare una concessione alle parole di Gesù, che formano parte del racconto; e pur riconoscendo come ammissibile la spiegazione simbolica ne preferisce un'altra che fu già proposta altrove [1]): aver Gesù con quell'atto miracoloso voluto dare a suoi una nuova prova della sua onnipotenza, per fortificare la loro fiducia in lui, negli imminenti pericoli. O piuttosto, giacchè in nessun luogo è fatta speciale allusione alla passione imminente, e le parole di Gesù nulla racchiudono che non fosse stato precedentemente già detto, (Matt. 17, 20; Luc. 17, 6), è a credersi con Fritzsche, che l'opinione degli Evangelisti fosse in senso affatto generale, la seguente: Gesù, per il malcontento provato a motivo della sterilità del fico, colse questa occasione per compiere un miracolo, il cui scopo altro non

[1]) Hegdeureich, *Theol Nachrichten*, 1814, maggio, pag. 121 seg.

Digitized by Google

era se non lo scopo generale di tutti i suoi miracoli, quello cioè di certificare il suo carattere di Messia [1]). Quindi Eutimio parla in modo affatto conforme allo spirito dei narratori quale Fritzsche lo contraddistingue, [2]) laddove interdice ogni sottigliezza sullo scopo particolare dell'azione di Gesù, e raccomanda di non considerare in essa che il miracolo in generale [3]). Ma non segue da questo che anche noi dobbiamo astenerci da ogni riflessione e accettare con fede il miracolo senza più ampie ricerche. Chè anzi, non possiamo ristarci dall'osservare, essere lo speciale miracolo che qui abbiamo davanti impossibile a spiegarsi sia con uno scopo generale dei miracoli, sia con uno scopo particolare qualunque; ad ogni modo, contraddice ad esso la teoria e la pratica ordinaria di Gesù; e doversi quindi, anco indipendentemente dalla questione della impossibilità fisica, dichiarare per questo miracolo con maggior precisione che per ogni altro, ch'esso non fu realmente compiuto da Gesù.

Ma ci rimane ancora l'obbligo d'indicare la fonte positiva d'onde un simile racconto potè sorgere, anche senza storico motivo. Noi troviamo, gli è vero, nell'Antico Testamento, a cui attingiamo di solito i nostri esempii, varj discorsi e racconti figurati relativi ad alberi e fichi, ma nessuno che presenti una analogia così specifica col racconto nostro, da potersi dire che questo ne derivi. Senza quindi ricorrere all'Antico, non è bisogno sfogliazzare a lungo il Nuovo Testamento per trovare, prima nella bocca di Giovan Battista (Matt. 3, 10), poi in quella di Gesù medesimo (7, 19) l'apoftemma dell'albero il quale, non producendo buoni frutti, è abbattuto e gettato nel fuoco. Più avanti (Luc. 13, 6 e seg.) questo tema traducesi nella storia finta di un padrone il quale, per tre anni cerca frutti indarno sur un fico

[1]) *Comm. in Matth.* pag. 637.

[2]) Comm. in Marc. pag. 481: Male . . . . vv. dd. in eo haeserunt, quod Jesus sine ratione innocentem ficum aridam reddidisse videretur, ut aliquod hujus rei consilium ostenderent. Nimirum apostoli, evangelistæ, et omnes primi temporis christiani, qua erant ingeniorum simplicitate, quid quantumque Jesus portentose fecisse diceretur, curarunt tantummodo, non quod Jesus id edendo miraculo consilium fuerit, subtiliter et argute quæsiverunt.

[3]) Non ricercare sottilmente il perchè l'albero sia stato punito, sebbene innocente, ma guarda soltanto al miracolo ed ammirane l'autore. Μὴ ἀκριβολογοῦ, διατί τετιμώρηται τὸ φυτόν, ἀναίτιον ὂν ἀλλὰ μόνον ὅρα τὸ θαῦμα καὶ θαύμαζε τὸν θαυματουργόν.

Digitized by Google

del suo vigneto, e che vuol farlo sradicare, se non fosse la intercessione del giardiniere che ottiene all'albero la dilazione di un altr'anno. Sino da' tempi antichi varj padri della Chiesa scorsero nella maledizione del fico nulla più che la riproduzione in atto della parabola del fico [1]), nel senso, — gli è vero — della spiegazione da noi riferita più sopra, che cioè Gesù medesimo avesse inteso raffigurare lo stato attuale e il prossimo avvenire del popolo giudeo, là con un discorso figurato, qui con un atto simbolico: cosa, come già abbiamo veduto, impossibile a concepirsi. Tuttavia, noi non sappiamo allontanare da noi il sospetto che qui ci si presenti dinnanzi un solo e medesimo tema sotto tre forme diverse: prima, sotto la forma più concentrata d'un apoftemma; poi allargato alle proporzioni d' una parabola; finalmente trasformato in istoria reale. Solo non ammettiamo che Gesù abbia realmente raffigurato, la terza volta, con un'azione, ciò che per due volte egli aveva espresso con parole: crediamo bensì che la tradizione abbia finito col tramutare in avvenimento reale ciò che prima non era se non una storia parabolica. Se nella storia realizzata, la fine dell' albero è alquanto diversa dalla fine ond' esso è minacciato nell'apoftemma e nella parabola, se cioè l'albero si dissecca invece di essere abbattuto, questo non vuol dir nulla; giacchè dal momento che la parabola era divenuta una storia vera, avente Gesù per soggetto, tutto il suo valore didattico e simbolico era passato nell'azione esterna. Questa, per acquistare maggiore importanza ed interesse, dovette assumere un carattere miracoloso; e per conseguenza la distruzione dell' albero invece di essere operata naturalmente mediante la scure, dovette trasformarsi in un disseccamento immediato prodotto dalla parola di Gesù. Sempre gli è vero, che in questo modo di concepire i racconti, rimanendo la sostanza di esso pur sempre simbolica, presentasi la stessa obbiezione accennata più sopra: che cioè il discorso di Gesù cui trovasi unito si oppone a spiegazione siffatta. Ma la opinione nostra intorno ai racconti ci autorizza a dire che la parabola, col trasformarsi in istoria nella tradizione perdette in pari tempo il suo significato primitivo; il miracolo comincia ad essere riguardato siccome il punto essenziale, e a torto vi si collegò il discorso relativo alla potenza dei miracoli ed alla efficacia della fede. Non è nemmeno cosa impossibile lo indicare con verosimiglianza il motivo

[1]) Ambrosius, *Comm. in Luc.* su questo passo. Neander oggi si esprime nella stessa guisa, l. c.

Digitized by Google

per cui il discorso sullo spostamento delle montagne venne riunito al racconto del fico. La forza della fede che in questo racconto viene espressa con quelle parole rivolte alla montagna e accompagnate da successo: *Togliti di là e gettati nel mare*, ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θαλάσσαν, trovasi altrove (Luc. 17, 6) simboleggiata colle parole, non meno efficaci, rivolte ad una specie di fico, συκάμινος: *Diradicati e piantati nel mare*, ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθητι ἐν τῇ θαλάσσῃ. Il fico maledetto dal momento che il suo diseccarsi fu concepito quale effetto della potenza miracolosa di Gesù, richiamò alla mente l' albero o la montagna cui la forza miracolosa della fede è capace di spostare: e per tal guisa le parole sulla fede furono riunite al racconto della maledizione del fico. Vuolsi qui dunque accordare la palma al terzo Evangelo, il quale ci conservò nella loro separazione e nella loro purezza la parabola del fico sterile, συκῆ, e l'*apostemma del moro*, συκάμινος, cui la fede può tramutar di luogo; essi vi si trovano ambedue nella loro forma e col loro significato primitivo, mentre gli altri due sinottici trasformarono la parabola in una storia e fecero servire l' apoftemma sotto una forma alquanto diversa ad una falsa spiegazione di questa pretesa storia [1]).

[1]) Confr. le spiegazioni di questo racconto, concordanti in sostanza con quanto qui si disse, in Deldette, *Eneg. haudob.* 1, 1, pag. 176, seg.; 1, 2, pag. 174, seg., e in Weise, *Die Evang. Geschichte*, 1, pag. 576, seg.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO DECIMO.

TRASFIGURAZIONE DI GESÙ; SUO ULTIMO VIAGGIO A GERUSALEMME.

§ 105.

Trasfigurazione di Gesù, considerata come fenomeno miracoloso.

La storia della trasfigurazione di Gesù sul monte non poteva essere riunita ai racconti di miracoli esaminati finora; non solo perchè si riferisce ad un miracolo operato in lui, e non ad un miracolo operato da lui, ma perchè forma eziandio nella vita di Gesù un momento a sè, avente la propria importanza speciale, e non paragonabile, per la rassomiglianza, se non al battesimo ed alla risurrezione. Laonde Lerder designò con ragione questi tre avvenimenti siccome i tre punti luminosi che nella vita di Gesù attestavano la missione celeste di lui [1]).

La storia della trasfigurazione manca nel quarto Vangelo; ma quale si presenta nei sinottici (Matt. 17, 1, seg.; Marc. 9, 2, seg.; Luc. 9, 28, seg.), ella appare a prima giunta come un avvenimento reale esterno ed anzi miracoloso. Sei od otto giorni dopo avere annunciato per la prima volta la sua passione, Gesù era salito insieme co' suoi tre apostoli più intimi su di un alto monte, quando questi videro a un tratto il suo volto e persino i suoi abiti risplendere di un fulgore

[1]) *Vom Erlöser der Meuschen nach unsern drei ersten Evangelien*, pag. 114.

Digitized by Google

più che terrestre; indi due forme venerabili del regno degli spiriti, Mosè ed Elia, apparire e intrattenersi con lui, e finalmente udirono una voce dal seno di una nube luminosa proclamare Gesù il figlio di Dio, al quale essi dovevano obbedienza.

Questi pochi tratti del racconto suscitano una quantità di questioni, che furono da Gabler raccolti con una cura di cui gli dobbiamo andar grati [1]). In ciascuna delle tre circostanze principali dello avvenimento, vale a dire lo splendore, l'apparizione dei morti e la voce celeste, vuolsi egualmente investigare la possibilità e la ragion sufficiente. E anzitutto, d'onde sarà venuto lo straordinario splendore che circondò Gesù? Trattandosi qui di una *metamorfosi* di Gesù, μεταμορφοῦσθαι, sembra si debba supporre non ch'egli fosse semplicemente illuminato dal di fuori, ma bensì lo fosse per un chiarore interno, come se la la gloria divina, δόξα, splendesse momentaneamente traverso l'involucro umano. Per tal ragione Olshausen considera questo avvenimento siccome un punto essenziale nel lavoro di purificazione e di trasfigurazione, da lui supposto esistente nel corpo di Gesù per tutto il corso della sua vita sino all'ascensione [2]). Ma senza qui svolgere più ampiamente quanto già si disse, che, cioè, o Gesù non era un uomo reale, o la purificazione in lui avvenuta durante la sua vita non consistette in altro che nel rendere il suo corpo luminoso e leggiero, non riusciamo in nessun modo a comprendere come mai le sue vesti potessero partecipare ad una illuminazione interna. Che se in ragione di ciò si preferisse supporre una illuminazione esterna, non abbiamo più una metamorfosi: e pure di questa parlano gli Evangeli. Questa scena non è quindi suscettibile di una rappresentazione, le cui parti concordino tra loro; a meno che, forse, non si ammetta, con Olshausen, che Gesù riuniva in sè le due cose, vale a dire emetteva e riceveva i raggi. Ma quand'anco siffatto splendore fosse possibile, rimane pur sempre a sapersi a che servisse. La prima risposta si è: A glorificare Gesù. Ma allato alla glorificazione spirituale che Gesù procurava a sè stesso co' suoi atti e co' suoi discorsi, questa illuminazione fisica, prodotta da raggi, è affatto insignificante e quasi puerile; e se pur la si suppone necessaria a sostenere la fede troppo debole, ella avrebbe

[1]) In una dissertazione sulla storia della trasfigurazione, nel suo *Neuest. theol. Journ.* 1 Bd. Stück, pag. 517, seg.; Confr. Rauer Lehr. Mystol. 2, pag. 233, seg.

[2]) Bibl. Comm. 1, pag. 524.

Digitized by Google

dovuto aver luogo innanzi alla moltitudine, o almeno innanzi a tutti gli apostoli, ma non in presenza di tre soltanto e dei tre più tenaci nella fede: sopratutto non si sarebbe dovuto imporre ai tre testimonii oculari di tenerla segreta nel tempo più critico e di rivelarla soltanto all'epoca della risurrezione. — Queste due domande si riproducono con viemaggior forza nella seconda fase della nostra storia, vale a dire riguardo all'apparizione dei due morti. Anime defunte ponno esse apparire ai viventi? e se i due uomini di Dio mostraronsi, a quanto sembra, col loro corpo antico, solamente trasfigurato, d'onde — giusta le idee bibliche — presero essi quel corpo prima della risurrezione generale? Vero è che per Elia, il quale era salito al cielo senza deporre la spoglia corporea, la difficoltà appare minore; ma Mosè per lo meno era morto e il suo corpo era stato sotterrato. Infine, a quale scopo sarebbero apparsi questi due illustri defunti? Il racconto evangelico col presentarci quelle due forme corporee in *colloquio con Gesù*, συλλαλοῦντες τῷ Ἰησοῦ, sembra riporre in Gesù stesso lo scopo della apparizione, la quale, se Luca non erra, riferivasi più specialmente alla sua passione e alla sua prossima morte. Ma non è per tal via ch'egli ebbe la prima notizia di ciò; giacchè, secondo i dati concordanti dei sinottici, egli lo avea già preveduto una settimana addietro (Matt. 16, 21 e parall.). In conseguenza, congetturasi che Gesù venisse istrutto da Mosè ed Elia solo delle circostanze e delle condizioni più precise della sua morte [1]). Ma da un lato la posizione che gli Evangeli danno a Gesù riguardo agli antichi profeti, non comporta ch'egli avesse bisogno di essere istrutto da loro; d'altro lato, Gesù avea predetto già anteriormente la sua passione con particolari precisi per modo, che le comunicazioni più speciali venute dal mondo degli spiriti non avrebbero potuto riferirsi se non a due sole circostanze, cioè: *Essi lo consegneranno ai Gentili*, παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν (Matt. 20, 19), e: *Gli sputerà in volto*, ἐμπτύσουσιν αὐτῷ (Marc. 10, 34) — circostanze delle quali Gesù parlò solo più tardi. Ovvero si supporrà la comunicazione che doveva esser fatta a Gesù, rivolta allo scopo non d'istruirlo ma di fortificarlo per la sua prossima passione? A quell'epoca non trovasi nel morale di Gesù cosa che potesse richiedere una assistenza di simil fatta; un soccorso dato così presto non sarebbe bastato per la passione che ebbe luogo più tardi; prova ne sia che un nuovo soccorso fu necessario a Get-

[1]) Olshausen, l. c., pag. 527.

Digitized by Google

semani. Ci lasciereno noi indurre a cercare (quantunque ciò sia contro la disposizione del testo) se mai l'apparizione fosse riferibile agli apostoli? Ma da un lato lo scopo di fortificare la fede è uno scopo troppo puerile per autorizzare un miracolo così speciale; e d'altro lato dovrebbesi ammettere che Gesù nella parabola dell'uomo ricco avesse data una falsa spiegazione del principio che dirige le disposizioni provvidenziali; poichè egli vi dichiara che chi non presta obbedienza agli scritti di Mosè e dei suoi profeti, a maggior ragione al Cristo presente, non sarebbe richiamato alla fede neppure da un morto che uscisse dalla tomba. In conseguenza, una simile apparizione non può essere operata da Dio, almeno allo scopo di eccitare la fede. Quanto allo scopo più speciale di convincer gli apostoli della concordanza delle dottrine e del destino di Gesù con Mosè e coi profeti, esso era già in parte raggiunto, e non lo fu completamente se non dopo la morte e la risurrezione di Gesù e dopo l'effusione dello spirito, senza che la trasfigurazione avesse fatto epoca a questo riguardo. Finalmente, la voce uscita dalla nube luminosa (senza alcun dubbio quella della *Schechinah*) è una voce divina al paro di quella che si fece udire al momento del battesimo. Ma quale idea antropomorfica bisogna farsi di Dio per credere alla possibilità di parole di Dio reali e percettibili all'orecchio? che se qui si tratta soltanto di una comunicazione di Dio all'orecchio spirituale [1]), la scena della trasfigurazione diventa una visione, e noi passiamo subitamente a un modo di concepirla affatto diverso.

§ 106.

Spiegazione naturale del racconto sotto diverse forme.

Alle difficoltà dell'opinione, la quale riguarda la trasfigurazione di Gesù come una scena miracolosa ed esterna, si cercò sfuggire, trasportandola interamente nello interno delle persone interessate. Qui non si ha bisogno di abbandonare a prima giunta il miracolo: solo, come miracolo operato nell'interno umano, lo si giudica più

[1]) Olshausen, 1, pag. 539: confr. pag. 178.

Digitized by Google

semplice e più conveniente. Supponesi quindi che, per influenza divina, l'essere spirituale dei tre apostoli ed anche di Gesù siasi elevato sino allo stato di estasi; nel quale stato o essi vennero realmente a contatto col mondo superiore, o poterono produrne essi stessi le forme quanto mai vivaci: in quest'ultimo caso la scena vien raffigurata quale una visione [1]). Il primo appoggio di spiegazione siffatta trovasi in Matteo, il quale, valendosi della parola *visione*, ὅραμα (v. 9), sembra accennare ad un avvenimento puramente subjettivo e visionario. Ma questo appoggio vien meno, ove ricordisi che nè il significato della parola ὅραμα ha in sè il carattere di una visione puramente interna, nè l'uso del nuovo Testamento lo limita a visioni interne, trovandosi esso riferito anco a visioni esterne negli Atti degli apostoli (7, 31) [2]). Quanto alla cosa stessa, egli è inverosimile e, per lo meno, senza esempio nella Scrittura, che più persone — come qui tre o quattro — partecipassero ad una sola e medesima visione, nel presente caso notevolissima [3]). Aggiungasi che con questo modo di concepire la cosa, ritorna, in tutto il suo gran peso, la questione della opportunità di un simile fatto miracoloso.

Ad evitare questo imbarazzo altri posero, gli è vero, la scena nello interno delle persone interessate, ma la riguardarono come il prodotto di una funzione naturale dell'anima: vale a dire dichiararono il tutto per un sogno [4]). Durante o dopo una preghiera proferita da Gesù o da essi stessi, preghiera nella quale furono ricordati Mosè ed Elia e si fecero voti per la venuta di que' precursori messianici, i tre apostoli s'addormentarono; serbando nelle loro orecchie assopite l'eco di quei nomi pronunciati da Gesù, essi sognarono che Mosè ed Elia fossero presenti e che Gesù s'intrattenesse favellando con loro: e queste imagini balenarono per alcun poco ai loro occhi nel primo momento del loro ridestarsi, in cui le loro idee non erano peranco ridivenute ben chiare. Come la precedente spiegazione appoggiavasi alla parola *visione*, ὅραμα, di Matteo, così questi appoggiasi

[1]) Così dicono Tertulliano, *adv. Marcion.* 4, 22; Herder, l. c. pag. 115, seg.; Gratz, *Comm. y Matth.*, 2, pag. 163, pag. 169, dà ad essi il suo assenso.

[2]) Confr. Fritzsche, in Matth., pag. 552; Olshausen, 1, pag. 523.

[3]) Olshausen, l. c.

[4]) Rau, *symbola ad illustrandam Ev. de metamorphosi J. Chr. narrationem*; Gabler, l. c., pag. 539, seg.; Kuinöl, *Comm. y Matth.* pag. 459, seg.; Neander, *L. J. Chr.* pag. 474, seg.

Digitized by Google

al dire di Luca, il quale ci presenta gli apostoli *aggravati dal sonno*, βεβαρημένοι ὕπνῳ, e *ridestatisi*, διαγρηγορήσαντες, solo verso il finir della scena (v. 32). Questa risorsa che il terzo evangelista fornisce alla spiegazione naturale, diviene un argomento in favore della preminenza del suo racconto su quello degli altri; e moderni critici dichiarano che per questo tratto e per altri, che ravvicinano la scena alle condizioni naturali, il racconto di Luca appare un racconto originale: quello di Matteo, invece, per l'omissione di simili tratti, un racconto di seconda mano: perocchè coll'amore del maraviglioso che dominava in quell'epoca, nessuno senza dubbio sarebbesi imaginate particolarità che attenuassero il miracolo, come, per esempio, il sonno degli Apostoli [1]). Ma vuolsi ricordare che, in un'altra scena in cui la passione annunciata (secondo Luca) a Gesù, al momento della trasfigurazione, cominciava ad effettuarsi, vale a dire a Getsemani, gli apostoli ci si additano egualmente *addormentati*, καθεύδοντες, e questa volta in tutti e tre i sinottici (Matt. 26, 40 e passi parall.). Se la sola rassomiglianza esterna nella forma delle due scene poteva già indurre uno scrittore a trasportare la particolarità del sonno nella storia della trasfigurazione, ve lo poteva indurre non meno il significato intrinseco di tale particolarità, che dovette, in quest'ultima storia, sembrargli interamente a luogo. Infatti, il sonno degli apostoli, nel mentre il loro maestro è oggetto della più importante manifestazione, mostra la distanza infinita che li separa da lui, l'incapacità in cui essi sono di levarsi alla sua altezza e la superiorità sua su di loro. Il profeta, colui che riceve una rivelazione, è fra gli uomini ordinari come colui che vigila fra gente addormentata. Era quindi cosa affatto naturale il rappresentare gli apostoli presi dal sonno al momento della glorificazione suprema di Gesù, non meno che al momento del suo più profondo patire. E però questo particolare, lungi dal fornir risorse alla spiegazione naturale, è destinato a far viemaggiormente spiccare, con un contrasto, il miracolo che si opera in Gesù. Dal che consegue che noi non siamo più autorizzati a riguardare il racconto di Luca siccome il racconto originale e a costruire, sovr'esso una spiegazione della scena; per contrario, scorgeremo in questa addizione, unita all'altra di cui fa parola (v. 31), una prova che il suo racconto è

[1]) Schulz, *Über des Abendmahl*, pag. 319; Schleiermacher, *Über den Lukas*, pag. 148, seg.; confr. anche Köster, *Immanuel*, pag. 60, seg.

Digitized by Google

rabbellito e di seconda mano [1]), e una ragione di più per attenerci al racconto dei due primi evangelisti.

Per tal guisa cade l'appoggio principale di quella interpretazione, che altro non iscorge nel presente racconto se non un sogno naturale degli apostoli: ma essa è per di più osteggiata da una moltitudine di difficoltà. Di vero, essa suppone il sogno soltanto nei tre apostoli e ammette che Gesù fosse desto: Gesù quindi non è compreso nell'illusione. Ora tutto il racconto evangelico è così concepito come se Gesù avesse avuto l'apparizione al paro dei tre apostoli. Se tutto questo, infatti, non era che un sogno degli apostoli, egli non poteva dir loro in appresso: *Non parlate a nessuno della visione*, μηδενὶ εἴπητε τὸ ὅραμα: parole le quali li avrebbero confermati nella opinione che fosse davvero accaduto alcunchè di particolare e miracoloso. Di più, quand'anco Gesù non avesse avuto alcuna parte al sogno, è cosa inaudita che tre persone sognino, per via naturale e nello stesso tempo, una sola medesima cosa. Bene il compresero i seguaci di questa interpretazione: e però si disse che il focoso Pietro, come era stato il solo a parlare, così fosse stato il solo ad avere il sogno, e che gli evangelisti avessero attribuito ai tre apostoli, in virtù della figura detta sineddoche, ciò che era accaduto ad uno solo di essi. Ma dallo aver Pietro, qui come altrove, la parola, non segue ch'ei sia stato il solo ad aver quell'apparizione: chè anzi il contrario risulta dalle parole degli evangelisti, e nessuna figura rettorica vale a nasconderlo. Del resto, quelli che applicano siffatta interpretazione alla storia in discorso, ne confessano la insufficienza ancor più chiaramente. Non solo, come si notò più sopra, essi attribuiscono, nel sogno degli apostoli, una parte sussidiaria alla invocazione dei nomi di Mosè ed Elia proferiti ad alta voce da Gesù, ma chiamano eziandio in proprio soccorso una tempesta che introdusse nel sogno, mediante i lampi, l'idea di uno splendore sopranaturale, mediante il tuono l'idea di colloquii e di voci celesti, e che valse a mantenere ancora gli apostoli nella loro illusione qualche tempo dopo il loro ridestarsi. Ma Luca riferisce che gli apostoli *nello svegliarsi*, διαγρηγορήσαντες, videro i due profeti ancora in piedi a fianco di Gesù; il che non rassomiglia punto ad una semplice illusione prolungatasi dallo stato di sonno a

[1]) Questa opinione è divisa da Bauer, l. c., pag. 237; Fritzsche, pag. 556; De Wette, *Exeg. Handb.* 1, 2, pag. 56, seg.; Weisse, *Die Evang. Geschichte*, 1, pag. 536, e in parte anche da Paulus, *Exeg. handb.* 2, pag. 447, seg.

Digitized by Google

quello della veglia. Per tal motivo Kuinöl fa un'altra ipotesi ancora: che, cioè, mentre gli apostoli dormivano, due uomini sconosciuti s'avvicinassero realmente a Gesù, e venissero confusi dagli apostoli, ancora sonnolenti, colle imagini da essi vedute in sogno — le imagini di Mosè ed Elia. Queste ipotesi successivamente aggiunte, snaturano tutte le circostanze principali cui la interpretazione fondata sul sogno aveva interesse a rappresentare come visioni interne, e le riconducono nella cerchia dei fenomeni esterni; giacchè l'idea di uno splendor luminoso supponesi prodotta dai lampi; l'idea delle voci udite, dal tuono; l'idea, infine, delle due persone presenti a fianco di Gesù, dalla presenza reale di due sconosciuti. Tutto ciò non poteva esser veduto dagli apostoli che allo stato di veglia, e la supposizione d'un sogno, divenendo per tal modo superflua, non ha più ragion sufficiente.

Val meglio adunque — giacchè la partecipazione di tre persone ad uno stesso sogno presenta una difficoltà affatto speciale — rompere completamente il filo che, giusta una tale interpretazione, collega la scena ad una visione interna, e trasportar tutto nel mondo esterno: dimodochè, invece d'una scena sopranaturale, noi abbiamo ora dinanzi una scena naturale. Alcunchè di esterno e di reale si offerse agli apostoli, — e però essi poterono averne la percezione simultanea; essi s'illusero sulla percezione avuta, e questo è naturale, giacchè tutti si trovavano nello stesso ordine di idee, nella stessa disposizione d'animo, nella stessa situazione. Secondo questo modo di vedere, l'essenziale della scena consiste in un convegno che Gesù progettava, e per il quale egli avea presi seco i tre apostoli più fidati. Chi fossero i due uomini coi quali Gesù doveva abboccarsi, Paulus non osa decidere; Kuinöl sospetta fossero aderenti del genere di Nicodemo; secondo Venturini sarebbero Essenii, associati segreti di Gesù. Prima del loro arrivo, Gesù pregò; e gli apostoli, da lui non ammessi alla sua preghiera, s'addormentarono. Siffatta interpretazione, per rendere più verosimile l'illusione degli apostoli al loro primo destarsi, conserva di buon grado il sonno, di cui è parola in Luca, senza però riferirvi alcun sogno. Allo udire voci estranee presso a Gesù, gli apostoli si ridestano; vedono Gesù, il quale, senza dubbio, stava ritto in piedi sur un punto della montagna più elevato di quello ov'essi erano, risplendere d'una luce straordinaria, che proveniva dai primi raggi dell'aurora cadenti su di lui e forse riflessi dalle nevi vicine: e nel primo momento della sorpresa, questo sembra loro

Digitized by Google

uno splendore sopranaturale. Scorgono quindi i due uomini, cui Pietro, per cause ignote — e dopo lui gli altri, — prendono per Mosè ed Elia; la loro confusione vieppiù si accresce allo scorgere i due uomini sparire in una chiara nube del mattino, abbassatasi nel momento in cui partivano, — e allo udire uno dei due sconosciuti gridar dal mezzo della nube: *Questi è il mio figlio diletto*, οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός κτλ; e in tali circostanze essi presero necessariamente quella voce per una voce celeste [1]). Questa spiegazione, alla quale anche Schleiermacher si mostra inchinevole [2]), crede, non meno della precedente, trovare un appoggio particolare in Luca, dove l'opinione che quei due uomini fossero Mosè ed Elia appare assai più vaga ed incerta che non in Matteo ed in Marco, e dovuta piuttosto a una semplice imaginazione di Pietro aggravato dal sonno. Ecco su che si fonda tale differenza: mentre i due primi evangelisti dicono direttamente: *Essi videro Mosè ed Elia*, ὤφθησαν αὐτοῖς Μωσῆς καὶ Ἠλίας, Luca, più riservato, a quanto sembra, parla di *due uomini* — ἄνδρε δύο — *che erano Mosè ed Elia*, οἵτινες ἦσαν Μωσῆς καὶ Ἠλίας: ora, l'espressione dei primi due designerebbe, al dir dei citati interpreti, un fatto objettivo e reale, quella del secondo una semplice spiegazione subjettiva di esso. Ma a tale spiegazione lo scrittore dà evidentemente il suo assenso, però ch'egli dice: *essi erano*, οἵτινες ἦσαν, e non già: *sembravano essere*, ἐδόξαν εἶναι. S'egli non parla prima che di due uomini, e li nomina solo in appresso, non per questo egli intende lasciare al lettore la facoltà di prendere a sua scelta un'altra spiegazione; bensì cerca sotto ritrarre, con una espressione da principio indecisa, il misterioso di quella scena straordinaria. — Tale spiegazione pertanto non trova nei racconti evangelici maggiore appoggio della spiegazione precedente, e, per di più, presenta difficoltà intrinseche non minori. Gli apostoli dovevano ben conoscere l'illuminazione mattutina dei loro monti natii per distinguerla da uno splendore celeste. Se nessuna delle spiegazioni proposte riesce a far comprendere come gli apostoli prendessero i due sconosciuti per Mosè e per Elia, questa vi riesce ancor meno. Quando Pietro, col proporre a Gesù d'inalzare *tre tende*, σκηνάς, rivelò l'illusione in cui trovavansi gli apostoli, è incomprensibile che Gesù non l'abbia dissi-

[1]) L. c.

[2]) Paulus, *Exeg. handb.* 2, 436, seg.; *L. J.* 1, 6, pag. 7, seg.; *Natürliche Geschichte*, 3, pag. 256, seg.

Digitized by Google

pata: indi lo spediente di Paulus, il quale imagina aver Gesù franteso la proposta di Pietro. Tutte le ipotesi intorno ad alleati segreti sono, a ragione, cadute in disuso; e, infine, quello fra simili alleati che avesse dal mezzo della nube rivolte agli apostoli le parole in questione, si sarebbe permessa una mistificazione indegna.

§ 107.

La storia della trasfigurazione considerata come mito.

Qui, come sempre, noi ci troviamo, dopo aver percorsa la cerchia delle spiegazioni naturali, ricondotti alla spiegazione sovranaturale; ma ragioni non meno decisive ci obbligano a rinunciarvi. Vietandoci il testo di ammettere una interpretazione naturale, e motivi razionali di conservare un carattere storico alla interpretazione sovranaturale, conforme al testo, — ci è forza venire allo esame critico dei dati evangelici. Questi dati hanno qui particolari garanzie; poichè il fatto è narrato da tre evangelisti, i quali fissano esattamente l'epoca con singolar concordanza, ed è certificato, per giunta, dallo apostolo Pietro (2 Petr. 1, 17) [1]). Tale concordanza di epoca (poichè gli *otto giorni*, ἡμέραι ὀκτὼ, di Luca, secondo il modo di contare il primo e l'ultimo giorno, equivalgono ai *sei giorni*, ἡμέραι ἓξ, degli altri), questa concordanza, dico, è certamente singolare; e per di più i narratori pongono tutti e tre, dopo la scena della trasfigurazione, il racconto della guarigione del fanciullo demoniaco, in cui gli apostoli non erano riusciti. Ma questa doppia circostanza, la data concordante e la congiunzione delle due scene, si spiega per la origine degli Evangeli sinottici, che provengono da una predicazione evangelica divenuta permanente; e lo aver tale predicazione aggruppato in determinata guisa, senza realtà storica, diversi aneddoti, non dee recare maggior meraviglia dal veder bene spesso da lei conservate testualmente nelle tre redazioni frasi in cui essa avrebbe potuto variare [2]). La testimo-

[1]) Paulus, *Exeg. handb.* pag. 446; Gratz, 2, pag. 165, seg.
[2]) Confr. De Wette, *Giul. in das N. T.*, § 79.

Digitized by Google

nianza dei tre sinottici intorno a questa storia, è — per lo meno nella comune opinione sul rapporto dei quattro Evangeli fra loro — d'assai indebolita per il silenzio del quarto. Non si riesce infatti a comprendere perchè mai questo evangelista non avrebbe accolto un avvenimento di tanta importanza, che in pari tempo è così conforme al suo sistema, e che veramente realizzava le sue parole del prologo: *E noi abbiam veduta la sua gloria, quale dev' essere la gloria del Figlio unigenito del Padre*, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογένους παρὰ πατρός (v. 14). Il vieto argomento, — che Giovanni avesse potuto supporre la trasfigurazione già nota per mezzo degli altri evangelisti, — oltre la sua falsità generale, è qui particolarmente inapplicabile: giacchè questa volta nessuno dei sinottici era stato testimonio oculare, e vi dovevano essere nel loro racconto assai cose a verificarsi ed a spiegarsi da un uomo che, come Giovanni, aveva assistito alla scena. Si cercò dunque un motivo di questa e d'altre analoghe omissioni nel quarto Evangelo, e si credette trovarlo nella tendenza antignostica, o, più precisamente, antidocetica, che fu trasportata dalle lettere di Giovanni nello Evangelo di lui. Nella storia della trasfigurazione, dicono que' commentatori, lo splendore che illuminava Gesù, la trasfigurazione del suo aspetto in un aspetto sovrumano, potevano prestar armi all' opinione che riguardava la forma umana in Gesù come una semplice apparenza dalla quale traluceva a quando a quando la sua natura vera e sovrumana; il suo colloquio cogli spiriti d'antichi profeti avria potuto far credere egli medesimo non fosse che l'anima di qualche uomo pio dell'antico Testamento; e per non dare alimento a queste opinioni erronee, che cominciarono a svolgersi per tempo fra i cristiani propensi alla gnosi, Giovanni preferì sopprimere questa storia ed altre analoghe [1]). Ma, astrazion fatta da ciò, che disconviensi alla *sincerità* apostolica, παῤῥησία, il dissimulare, a motivo del possibile abuso da parte di pochi individui, fatti capitali della storia evangelica, Giovanni avria dovuto per lo meno procedere in questo con una certa conseguenza, ed escludere dalla cerchia del suo lavoro tutti i racconti suscettibili, non meno del racconto attuale, di una falsa interpretazione docetica. Ora ciascuno ricorda la storia del passeggio di Gesù sul mare, storia che, non meno certo della trasfigurazione, induce tosto il pensiero di una semplice apparenza corporea in Gesù, e che pure fu raccolta da Giovanni.

[1]) Così Schneckenburger, Beiträge, pag. 62, seg.

Digitized by Google

L'importanza relativa di un fatto poteva ancora giustificare una distinzione: cosicchè di due racconti, di apparenza egualmente favorevole ai sinottici, Giovanni poteva accoglier l'uno a motivo del maggior interesse che vi era unito, e passar l'altro sotto silenzio. Ma, senza dubbio, niuno vorrà sostenere che il passeggio di Gesù sul mare sorpassi o solo eguagli in importanza la trasfigurazione. Se Giovanni aveva a cuore di evitare tutto ciò che presentasse una apparenza docetica, doveva, per ogni riguardo e prima d'ogni altra, sopprimere la storia del passeggio sul mare: il non avere ciò fatto, prova ch'egli non fu mosso dal principio che gli si attribuisce: e però questo non potria mai riguardarsi qual motivo dell'omissione premeditata d'una storia nel quarto Evangelo. Resta dunque in sodo, riguardo alla trasfigurazione, che il redattore di quel Vangelo non ne sapeva nulla, o, per lo meno, non ne aveva alcuna notizia precisa [1]). Veramente, questo risultato non può valere contro il carattere storico del racconto della trasfigurazione, se non per quelli che suppongono nel quarto Vangelo l'opera d'un apostolo; e noi quindi non possiamo da questo silenzio argomentare contro la verità del racconto. Ma, d'altro lato, la concordanza dei sinottici nulla ci prova in favore: giacchè noi fummo costretti a dichiarare non istorico più di un racconto nel quale tre Evangeli, e persino tutti e quattro concordavano. Quanto alla pretesa testimonianza di Pietro, il passo relativo alla trasfigurazione è, al di d'oggi — stante l'autenticità più che dubbia della seconda lettera di Pietro — abbandonato persino da teologi ortodossi, e non può più essere addotta qual prova della verità storica della trasfigurazione [2]).

Oltre le difficoltà sovraesposte, inerenti al tenore meraviglioso del racconto, un altro motivo contro il valore storico della trasfigurazione ci si presenta nel colloquio che — al dire dei due primi evangelisti — gli apostoli ebbero, immediatamente dopo, con Gesù. La domanda mossa a Gesù dagli apostoli, nel discendere il monte della Trasfigurazione: *Perchè dunque dicono gli Scribi che prima dee venire Elia?* τιοὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν, ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον (Matt., v. 10) — suona come se essi avessero prima udito alcunchè, d'onde fosse

[1]) Neander, dubbia essendo per lui la realtà objettiva della storia della trasfigurazione, trova anch'egli, questa volta, imbarazzante il racconto del quarto Vangelo.

[2]) Olshausen, pag. 533, *Anm.*

Digitized by Google

forza conchiudere che Elia non doveva venire, e non già come se avessero avuto, allora allora, una apparizione di quello stesso Elia. Perocchè, in quest' ultimo caso, essi non dovevano muovere una domanda che indicasse insoddisfatta la aspettazione loro, bensì dovevano dire con soddisfazione: *Gli scribi han dunque ragione di dire*, ecc., εἰκότως οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν κτλ [1]). In conseguenza, i commentatori interpretano la domanda degli apostoli, non già come se ad essi fosse mancata l'apparizione di Elia, ma come se essi vi avessero cercato indarno un determinato segno: e questo segno era, secondo l'opinione degli Scribi, che Elia dovesse, al suo apparire, esercitare una azione potente e riformatrice sul suo popolo, mentre qui invece, dopo essersi mostrato, egli era scomparso senza far nulla [2]). Tale spiegazione sarebbe ammissibile, se le espressioni: *Elia dee ristabilire ogni cosa*, ἀποκαταστήσει πάντα, si trovassero nella domanda degli apostoli; ma ne' due evangelisti che riferiscono questo colloquio (Matt. v. 11; Marc. v. 12), esse si trovano solo nella risposta di Gesù: dimodochè gli apostoli si sarebbero espressi a controsenso, tacendo ciò che desideravano, vale a dire il *ristabilimento d'ogni cosa*, e accennando solo alla *venuta* ch'essi non potevano più desiderare dopo l'apparizione avuta testè. Se la domanda degli apostoli, lungi dal supporre la realtà di una apparizione di Elia, suppone invece che tale apparizione fosse mancata, non altrimenti è a dirsi della risposta di Gesù. Egli infatti risponde: Gli scribi hanno ragione di dire che Elia deve venire prima del Messia; ma questo non è un argomento contro il mio carattere messiaco, giacchè io sono stato già preceduto da un Elia nella persona di Giovan Battista.

Ora, se a premunir gli apostoli dal dubbio che poteva suscitare nelle loro anime l'aspettazione degli *Scribi*, egli accenna all'Elia — in figura — che lo aveva preceduto, è impossibile che immediatamente prima gli fosse apparso il vero Elia; chè in tal caso, egli avrebbe anzitutto citata questa apparizione e solo in seguito forse avrebbe parlato di Giovan Battista [3]). Dunque il nesso immediato di questo dialogo con quella apparizione non può essere storico; dunque

[1]) V. Rau, *Programma citato*, in Gabler, *neuestes theol. Journ.*, 1, 3, pag. 506; De Wette, su questo passo di Matteo.

[2]) Fitzsche, *in Matth.*, pag. 553; Olshausen, 1, pag. 541. Spedienti ancor meno soddisfacenti leggonsi in Gabler, l. c., e in Matthäi, *Religiousgl. der Apostel*, 2, pag. 596.

[3]) Paulus anch'egli ne conviene, 2, pag. 442.

Digitized by Google

il loro ravvicinamento è dovuto solo all'essere in entrambi fatta menzione di Elia [1]). Ma neppure mediatamente un tal dialogo può essere stato preceduto dall'apparizione di Elia, giacchè, qualunque avvenimento, qualunque intervallo di tempo suppongasi fra i due, Gesù, non meno dei tre apostoli testimonii oculari, doveva ricordarsi di quest'apparizione, nè mai avrebbe potuto parlare come se essa non avesse avuto luogo. Un dialogo di simil genere, secondo l'opinione ortodossa intorno a Gesù, non può neppure essere stato *seguito* dalla apparizione del vero Elia; poichè Gesù dice troppo chiaramente che non era ad attendersi il vero Elia, e che Giovan Battista era stato l'Elia promesso; se quindi più tardi il vero Elia fosse apparso, Gesù sarebbesi ingannato; e tale supposizione è la meno ammissibile per quelli appunto cui sta a cuore la realtà storica della trasfigurazione. — Ora, giacchè l'apparizione ed il dialogo reciprocamente si escludono, quale di queste due parti bisognerà sagrificare? Il tenore del colloquio è confermato per modo da Matteo, 11, 14 (confr. Luc. 1, 17), e la storia della trasfigurazione è resa per modo inverosimile da ogni sorta di difficoltà, che la decisione non può essere dubbia. Sembra pertanto che anche qui, come già varie volte più addietro, due frammenti di racconto derivanti da supposizioni affatto diverse, ed anzi formati in epoche diverse, venissero malamente accozzati. Il frammento che racchiude il dialogo parte dalla opinione probabilmente anteriore, secondo cui la profezia relativa ad Elia erasi verificata in Giovan Battista; l'altro, invece, che narra la trasfigurazione, d'origine, senza dubbio, posteriore, non contentasi di una apparizione di Elia, figurata nella persona di Giovan Battista, al tempo messiaco di Gesù: bisogna che Elia stesso si mostri e personalmente, non foss'altro di passata, e innanzi a piccol numero di testimonii (infatti, sapevasi che una apparizione pubblica e produttrice di azione più energica non aveva avuto luogo) [2]).

A comprendere per qual modo una simile narrazione potesse formarsi nella leggenda, vuolsi esaminare anzitutto il tratto particolare a cui più agevolmente collegasi l'esame di tutti gli altri: lo splendore, cioè, che rendeva come sole il volto di Gesù e il chiaror luminoso che projettavano le sue vesti. Il bello, il maestoso è alcunchè di lucente per gli Orientali, e, in singolare, per gli Ebrei. Il poeta

[1]) Schleiermacher, Uber der Lukas, pag. 149.
[2]) Ciò in risposta all'objezione di Weisse, pag. 539.

Digitized by Google

del Cantico dei cantici paragona la sua diletta all'alba mattutina, alla luna, al sole (6, 9); gli uomini pii, sostenuti dalla benedizione divina, sono paragonati al sole nella sua gloria (Jud. 5, 31); e specialmente la sorte futura dei giusti è posta a confronto dello splendore del sole e degli astri (Dan., 12, 3; Matt., 13, 43) [1]. In conseguenza, non solamente Dio appare nel fulgor della luce e gli angioli mostransi con volto raggiante e vesti luminose (Ps. 50, 2, 3; Dan., 7, 9, seg. 10, 5, 6; Luc., 14, 4; Apocal. 1, 13, seg.), ma anche gli uomini pii della antichità ebraica, come Adamo, prima della sua caduta, e ne' tempi successivi Mosè e Giosuè, appajono cinti di simile chiarore [2]. La leggenda ebraica posteriore anch'essa attribuì a distinti rabbini uno splendor sovranaturale ne' momenti d'esaltazione [3]. Celebre sopratutto è il volto raggiante di Mosè, di cui è parola in 2 Mos. 34, 29, seg.; e qui, come in altri casi, argomentasi da lui al Messia, *a minori ad majus:* il che Paolo già accenna — 2 Cor., 3, 7, seg., — sebbene egli opponga a Mosè, ***ministro della lettera***, διάκονος τοῦ γράμματος, non Gesù, ma, conforme all'occasione della sua epistola, gli apostoli e i dottori cristiani, ***ministri dello spirito***, διακόνους τοῦ πνεύματος, e sebbene ei riguardi la *gloria* di questi, δόξα — superiore allo splendor di Mosè — solo come oggetto della ***speranza***, ἐλπίς, nella vita futura. Il fatto sta che si sperava per il Messia medesimo uno splendore che corrispondesse a quello di Mosè, anzi lo sorpassasse; e uno scritto ebraico, che non tiene verun calcolo della nostra storia di trasfigurazione, ragiona in modo affatto conforme allo spirito de' Giudei ne' primi tempi cristiani, quando assicura che Gesù non può essere stato il Messia, perciocchè il suo volto non ebbe lo splendore della faccia di Mosè, a tacere di uno splendor superiore [4].

[1]) Confr. Jalkut Simeoni P. 2, f. 10, 3 (in Wetstein, pag. 456): *Facies justorum futuro tempore similes erunt soli et lunæ, cœlo et stellis, fulgure, etc.*

[2]) Bereschith Rabba, 20, 29 (in Westem): *Vestes lucis vestes Adami primi.* Pococke, ex Nachmanide *(ibid)*: *Fulgida facta fuit facies Moses instar solis, Josuæ instar lunæ; quod idem affirmarunt veteres de Adamo.*

[3]) In Pieke Elieser, 2, trovasi, secondo Wetstein, la notizia: *Inter docendum radios ex facie ipsius, ut olim e Mosis facie, prodiisse, adeo ut non dignosceret quis, utrum dies esset aut nox.*

[4]) Nizzachon votus, pag. 40, ad Exod. 34, 33 (in Wetstein): *Ecce Moses magister noster felicis memoriæ, qui homo merus erat, quia Deus de facie ad faciem cum eo locutus est, vultum tam lucentem retulit, ut Judæi verentur accedere: quanto igitur magis de ipsa divi-*

Digitized by Google

Simili objezioni, che i primi cristiani dovettero, senza dubbio, o udire da parte dei Giudei, o muovere a sè medesimi, non potevano che destare nella Chiesa primitiva una tendenza a riprodurre nella vita di Gesù questo tratto della vita di Mosè, — ad esagerarlo, anzi, sotto un certo rapporto e ad attribuire a Gesù, non foss' altro, per brevi istanti, invece di una faccia luminosa, che si poteva ricoprir con un drappo, uno splendore irraggiante perfin sulle vesti.

Oltre a questo, una serie di tratti isolati ci comprova che la trasfigurazione del volto di Mosè servì di tipo alla trasfigurazione di Gesù. Mosè fu trasfigurato sul monte Sinai: e sovra un monte ha luogo la trasfigurazione di Gesù. In una ascensione anteriore, che potè facilmente confondersi colla successiva, in cui il suo volto divenne luminoso, Mosè avea presi seco, per partecipare alla contemplazione di Jehova sul monte, tre confidenti, Aaron, Nadab ed Abihu, oltre i settanta anziani (2 Mos. 24, 1, 9-11); così Gesù prende seco i suoi tre discepoli più intimi, perchè siano, in quanto il permetteranno le loro forze, testimonii di quel grande spettacolo: ed era loro intenzione immediata (Luc. v. 28) il *pregare*, προσεύξασθαι, in quella guisa che Jehova ordina a Mosè di venire sul monte coi tre e cogli anziani per adorare da lungi. Salito poscia Mosè con Giosuè sopra il Sinai, la *gloria del Signore*, δοξα κυρίου, coperse come una *nube*, νεφέλη, la montagna (v. 15, seg. LXX): e Jehova dal seno della nube chiamò Mosè, fino a che questi penetrò nella nube e se ne venne a lui (v. 16-18); — similemente abbiamo, nel racconto nostro, una *nube luminosa*, νεφέλη φωτὸς, che avvolge Gesù e le apparizioni celesti; una *voce dal seno della nube*, φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης; e, in Luca, lo *addentrarsi*, εἰσελθεῖν, dei tre nella nube. Ciò che la voce dice agli apostoli dal seno della nube, è nella prima parte, la stessa dichiarazione del carattere messiaco, che, composta del vers. 7 del Ps. 2, e del vers. 1 del capit. 42 di Isaia, era già risuonata dall'alto del cielo al momento del battesimo di Gesù; la seconda parte è desunta dalle parole con cui Mosè, nel passo del Deuteronomio prima citato (18, 15), annuncia al popolo (giusta la interpretazione ordinaria) il Messia futuro, e lo esorta ad obbedirgli [1]).

nitate hoc tenere oportet; atque Jesu faciem ab uno orbis cardine ad alterum diffundere conveniebat. At non præditus fuit ullo splendore sed reliquis mortalibus fuit simillimus. Quapropter constat non esse in eum credendum.

[1]) Questo confronto coll'ascensione di Mosè sul monte, ci dà forse

Digitized by Google

Per la trasfigurazione sul monte, Gesù era stato posto allato di Mosè suo tipo; e come era comune aspettazione fra i giudei che, giusta Isaia, 52, 6, seg., il tempo messiaco dovesse avere non uno ma più precursori [1]), e che, fra gli altri, l'antico legislatore, in ispecie, apparir dovesse al tempo del Messia [2]) — così nessun momento meglio prestavasi alla sua apparizione, di quello in cui il Messia fu trasfigurato sur un monte nella medesima guisa onde lo era già stato egli, Mosè. Allora fu naturale lo aggiungergli colui che, secondo Mal. 3, 23, possedeva, sopra ogni altro, il carattere di precursore messiaco, ed anzi era atteso, al dir dei Rabbini, nello stesso tempo che Mosè. Apparsi che fossero questi due personaggi al Messia, veniva da sè che s'intrattenessero a colloquio con lui; e se saper si volle qualcosa sul tenore di tale colloquio, il capitolo che veniva immediatamente prima, suggeriva naturalmente si fosse quel colloquio aggirato sulla passione e sulla morte prossima di Gesù. Questi oggetti, che formavano, propriamente parlando, il mistero messiaco del nuovo Testamento, erano, sovra ogni altro, i più acconci ad un simile colloquio con esseri d'un altro mondo: per lo che, dee far meraviglia l'asserto di Olshausen: che il mito non avrebbe potuto giungere mai a siffatto tenor del colloquio. Noi avremmo qui pertanto un mito [3]) di duplice tendenza: inteso, cioè, prima, a riprodurre

la chiave dell'intervallo di *sei giorni*, con cui i due primi evangelisti separano l'avvenimento attuale dallo avvenimento ultimamente narrato. Perocchè anche la storia propria di ciò che accadde a Mosè sul monte cominciò con una simile determinazione di tempo; vi è detto infatti che, dopo avere la nube coperto per *sei giorni* la montagna, venne Mosè chiamato presso a Jehova (v. 16). Sebbene il punto di partenza fosse tutt'altro, questa determinazione di tempo può essere stata conservata per l'introduzione nella scena di trasfigurazione relativa a Gesù.

[1]) Vedi Bertholdt, *Christologia Judæorum*, § 15, p. 60, seg.

[2]) *Debarim Rabba*, 3 (Wetstein): Dixit Deus S. B. Mosi: *Per vitam tuam, quemadmodum vitam tuam posuisti pro Israelitis in hoc mundo, ita tempore futuro, quando Eliam prophetam ad ipsos mittam, vos duo eodem tempore venietis.* Confr. Tauchuma, f. 42, 1, in Schöttgen, pag. 149.

[3]) Questo racconto è riguardato come mito da De Wette, *Krit. der Mos. Gesch.* pag. 250 — confr. *exeg. handb.* 1, 1, pag. 146, seg.; Bertholdt, *Christol. Jud.* § 15, not. 17; Credner, *Einl in das N. T.* 1, pag. 241. — Schulz, *Uber das Abendmahl*, pag. 319, accorda per lo meno che le diverse relazioni evangeliche sulla trasfigurazione contengano una maggiore o minor quantità di elementi mitici; e Fritzsche,

Digitized by Google

sotto una forma più elevata la trasfigurazione di Mosè nella persona di Gesù; secondariamente, a riunire Gesù, in qualità di Messia, a' suoi due precursori, a rappresentare, con questa apparizione del legislatore e del profeta, del fondatore e del riformatore della teocrazia, Gesù come quegli nel quale termina il regno di Dio e la legge ed i profeti si compiono: a confermare, infine, con una voce celeste, la dignità messiaca di lui [1]).

Per conchiudere questo esempio ci addita, in modo singolarmente evidente, il come la spiegazione naturale, volendo conservare la certezza storica dei racconti, ne perda la verità ideale e, per la forma, rimanga al fondo: laddove, la spiegazione mitica, sagrificando il corpo storico di questi racconti, ne trova e ne conserva l'idea, che n' è lo spirito e l'anima. Se infatti, come pretende la spiegazione naturale, lo splendore dintorno a Gesù fosse stato un fenomeno accidentale di ottica, e le sue apparizioni fossero state o imagini d'un sogno o personaggi sconosciuti, che resta egli mai del significato dell'avventura? A qual pro conservare nella memoria della prima associazione cristiana un aneddoto così vuoto, così privo d'ogni idea, fondato sur una illusione vulgare e sulla superstizione? Per contrario, sebbene la spiegazione mitica m'impedisca di scorgere nel racconto evangelico una avventura reale, io conservo almeno un senso ed un valore alla narrazione, e so quali pensieri la prima comunità cristiana

in Matth., pag. 448, seg., e 456, riferisce la spiegazione mitica di questo racconto, non senza alcuni segni d'assenso. Confr. Kuinöl, *in Matth.*, pag. 459; e Gratz, 2, pag. 161, seg.

[1]) Anche Platone, nel *Symposion* (pag. 223, B. seg. Steph.), glorifica in certo modo il suo Socrate, componendo per via naturale e in guisa comica un gruppo simile a quello che gli evangelisti hanno qui composto per via sopranaturale e in guisa tragica. Dopo un banchetto in cui fu prodigato il vino, Socrate solo rimane desto in mezzo a' suoi amici, che dormono intorno a lui: egualmente ne' nostri Evangeli gli apostoli dormono intorno al Signore. Due grandi figure vegliano sole con Socrate: il poeta tragico e il poeta comico, formanti i due elementi dell'antica vita greca, elementi che Socrate riuniva in sè; egualmente Gesù s'in[illegible] col legislatore e col profeta, formanti le due colonne della vita dell'antico Testamento, cui Gesù racchiudeva in sè stesso, a viemaggior ragione. Infine, in Platone, Agatone ed Aristofane s' addormentano a loro volta e Socrate resta padrone del campo: così pure nell'Evangelo Mosè ed Elia alla fine dispajono, e gli apostoli più non vedono che Gesù.

Digitized by Google

vi trovasse e il perchè i redattori degli Evangeli le accordassero un posto così importante nei racconti loro [1]).

§ 108.

Notizie divergenti sull'ultimo viaggio di Gesù a Gerusalemme.

Tosto, dopo la trasfigurazione di Gesù sul monte, narrano gli Evangelisti aver Gesù intrapreso il viaggio fatale che lo condusse alla sua passione. Sul luogo donde Gesù mosse per recarsi a Gerusalemme, e sul cammino ch'ei prese, discordano le notizie evangeliche. I sinottici sono, gli è vero, d'accordo intorno al punto di partenza, poichè tutti fanno partire Gesù di Galilea (vedi Matt. 19, 1; Marc. 10, 1; Luc. 9, 51: in questo ultimo la Galilea non è nominata espressamente, ma pur s'intende da sè, essendo fatta menzione in ciò che precede, della sola Galilea e delle località galilee, e in ciò che segue, del viaggio traverso la Samaria) [2]). Tuttavia sembran essi divergere

[1]) Weisse, poco soddisfatto del significato che noi abbiamo scorto nel mito, e sforzandosi di conservare una base storica al racconto, lo concepisce come una metafora proveniente dai tre testimonii oculari medesimi. Questi, secondo lui, adombrarono di tal guisa, nel linguaggio figurato degli Orientali, la luce che in quel momento scese a illuminarli sulla destinazione di Gesù ed in ispecie sovra i suoi rapporti colla teocrazia dell'antico Testamento e colla predizione messiaca. Il monte elevato, su cui supponesi accaduta la scena, simbolicamente raffigura l'altezza della conoscenza che fu in quel momento comunicata agli apostoli; la metamorfosi di Gesù e lo splendore delle sue vesti sono un simbolo dell'intuizione ch'essi ebbero della idea messiaca, la quale lucida apparve agli occhi del loro spirito; la nube che ricopre l'apparizione designa la incertezza nebulosa in cui dileguossi per gli apostoli la nuova scienza ch'essi non erano peranco in grado di conservare; la proposta di Pietro di costruir dei padiglioni, rappresenta il tentativo di questo apostolo di fissare tosto dogmaticamente la intuizione superiore avuta testè. Weisse teme (pag. 543) possa questa sua spiegazione della storia della trasfigurazione venir presa anch'essa per una spiegazione mitica. Io nol credo; la sua porta troppo chiara l'impronta di una spiegazione allegorica.

[2]) Schleiermacher, *Uber der Lukas*, pag. 160.

Digitized by Google

intorno al cammino che di là prese Gesù per recarsi in Giudea. Le informazioni di due fra essi sono oscure per modo che sembrerebbero fornire argomenti all'esegesi intesa a dimostrare la concordanza degli Evangeli. Chi si esprime con maggior chiarezza e precisione è Marco, il quale dice aver Gesù traversato la Perea; ma ciò ch' egli aggiunge: *Ei se ne va verso i confini della Giudea per il cammino che è lungo il Giordano*, ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, — altro non è certamente se non la spiegazione che Marco credette dare della espressione appena intelligibile di Matteo, sulle cui orme, in questo paragrafo, cammina. Quanto poi alla frase di quest' ultimo: *Egli partì di Galilea e andò verso i confini della Giudea lungo il Giordano*, μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου, non si saprebbe infatti che voglia dire. Se la si interpreta nel senso che Gesù siasi recato nella parte della Giudea, di là dal Giordano [1]), si pecca egualmente e contro la geografia e contro la grammatica. Il confronto col testo di Marco indusse il più degli interpreti a supporre, essersi Gesù recato in Giudea per la contrada posta di là dal Giordano [2]); Ma questa spiegazione, anche colla modificazione introdottavi da Fritzsche, non è neppur essa scevra da difficoltà, almeno grammaticale. Comunque sia, sussiste che Matteo al pari di Marco fa prendere a Gesù, per recarsi in Giudea, il cammino più lungo, quello della Perea; Luca invece sembra gli faccia prendere il cammino più breve: quello della Samaria. Veramente, quand' egli dice che Gesù, nel recarsi a Gerusalemme, *passava per mezzo la Samaria e la Galilea*, διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας, la sua espressione non è punto più chiara di quella di Matteo, testè esaminata. Giusta il significato ordinario delle parole, questa frase vorrebbe dire che Gesù traversò prima la Samaria, poi la Galilea, per venire a Gerusalemme. Ma quest'ordine è il rovescio dell'ordine reale; poichè se Gesù partì da una località di Galilea, dovette prima traversare il rimanente della Galilea, poi la Samaria. In consegnenza si interpretarono le parole, διέρχεσθαι διὰ τοῦ μέσου κτλ, nel senso che Gesù fosse passato tra la frontiera di Galilea e quella di Samaria [3]), e si conciliò Luca

[1]) Kuinöl e Gratz, su questo passo.

[2]) Vedi per es. Lightfoot su questo passo.

[3]) Wetstein, Olshausen, Schleiermacher su questo passo; Schleiermacher, l. c. pag. 164, 214.

Digitized by Google

coi due primi Evangelisti supponendo avere Gesù percorsa la frontiera galileo-samaritana fino al Giordano, poi traversando questo fiume essersi egli recato direttamente traverso la Perea, in Giudea e a Gerusalemme. Ma quest'ultima supposizione non si accorda con Luca (9, 51 seg.); secondo il qual passo Gesù partito di Galilea giunge tosto in una città di Samaria, e vi desta cattiva impressione *perchè sembrava incamminato alla volta di Gerusalemme*, ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ: il che sembra indicare ch'ei si dirigesse dalla Galilea verso la Giudea, traversando la Samaria. Ciò che ci resta di meglio a fare si è di scorgere in questo cenno di Luca una disposizione di parole [1]) determinata dal desiderio di introdurre la storia dei dieci lebbrosi fra i quali trovavasi un Samaritano, — e in conseguenza di riconoscere qui una divergenza tra gli Evangeli sinottici [2]). Solo verso la fine del viaggio di Gesù essi ritornano d'accordo: giacchè tutti convengono nel dire che Gesù giunse a Gerusalemme da Gerico (Matt. 20, 29 e passi parall.) — città la quale del resto trovasi più sulla via diretta del Galileo che traversa la Perea, che non di quello che traversa la Samaria.

Mentre i sinottici, pur discordando intorno alla via seguita da Gesù, designano uniformemente il luogo di partenza e l'ultima parte del suo viaggio, il racconto di Giovanni si discosta da essi così per l'uno che per l'altro punto. Secondo lui, non è già di Galilea che Gesù si diparte per recarsi all'ultima Pasqua visitata da lui, poichè a quanto sembra, egli aveva abbandonato per l'ultima volta quella provincia, innanzi la festa dei Tabernacoli dell'anno precedente (7, 1. 10); nè, per lo meno, è detto ch'ei vi ritornasse nell'intervallo tra questa festa e quella della Dedicazione (10, 22); dopo quest'ultima festa egli andò nella Perea e vi rimase (10, 40) sino a che la malattia e la morte di Lazzaro lo richiamarono in Giudea, e vicinissimo a Gerusalemme, a Betania (11, 8 seg.). Le persecuzioni de'suoi nemici lo indussero a dipartirsene tosto di nuovo; pure, volendo assistere alla prossima Pasqua, si ritrasse soltanto nella piccola città di Efraim non lungi dal deserto (11, 54); e di là recossi a Gerusalemme per la festa — senza che sia fatto cenno d'un soggiorno a Gerico, città

[1]) Vedi De Wette su questo passo.

[2]) Fritzsche, in Marc. pag. 415: Marcus Matthaei 19, 1, se auctoritati h. l. adstringit, dicitque, Jesum e Galilea (cf. 9, 33) profectum esse *per Peraeam*. Sed auctore Luca, 17, 11, in Judaeam contendit *per Samariam* itinere brevissimo.

Digitized by Google

la quale d'altronde, giusta la posizione ordinariamente assegnata ad Efraim, non trovasi sulla via d'un viaggiatore che da quest'ultimo luogo si rechi alla capitale.

Una divergenza così completa dovette porre gli armonisti in imbarazzo non lieve. Secondo questi la partenza di Gesù dalla Galilea, di cui è cenno nei sinottici, deve essere stata non già la partenza per l'ultima Pasqua, bensì quella per la festa della Dedicazione [1]: — malgrado che Luca col dire che *avvicinavasi il tempo in cui egli (Gesù) doveva essere levato dal mondo*, ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ (9, 51) accenni, in modo non dubbio, alla partenza per quella festa dove lo attendevano la passione e la morte; malgrado che tutti i sinottici terminino il viaggio, qui cominciato, con quell'ingresso solenne che, secondo il quarto Evangelista medesimo, ebbe luogo immediatamente prima dell'ultima festa di Pasqua [2]. Se quindi la partenza di Galilea, che essi raccontano, fosse la partenza per la festa della Dedicazione, e l'arrivo a Gerusalemme, di cui parlano, fosse l'arrivo per la Pasqua che seguì la festa della Dedicazione, ne verrebbe, giusta tale ipotesi, ch'essi avrebbero omesso tutti i fatti intermediarii, cioè l'arrivo e il soggiorno di Gesù a Gerusalemme per la festa della Dedicazione, il suo viaggio di là nella Perea, dalla Perea a Betania, da Betania ad Efraim. Sembra adunque risultare ch'essi nulla sapessero di tutto questo: ma (objettano ancora gli interpreti armonisti) Luca, col narrare, tosto dopo la partenza di Gesù dalla Galilea, il suo incontro coi dottori della legge che vollero porlo alla prova (10, 25 seg.), poi col mostrarlo in Betania, vicino a Gerusalemme (10, 38 seg), col ricondurlo alla frontiera che separava la Samaria dalla Galilea (17, 11), e infine, col farlo entrare, solo allora, in Gerusalemme per la festa di Pasqua (10, 22 seg.), Luca, ripetesi, sembra indicar chiaramente come, fra quella partenza e questo arrivo, Gesù si fosse recato una volta di più in Giudea ed a Gerusalemme, e ne avesse fatto ritorno [3]. Ma (rispondiamo noi), se da un lato i dottori della legge non provano nulla, d'altro lato qui non è neppur menzione di Betania, bensì è menzione soltanto di una visita di Gesù a Marta ed a Maria: che se il quarto Evangelista pone in quel villaggio la residenza di esse, non segue da ciò che il terzo ve le supponga residenti

[1]) Paulus, 2, pag. 293, 554. Confr. Olshausen, 1, pag. 583 seg.
[2]) Schleiermacher, l. c. pag. 159.
[3]) Paulus, 2, pag. 294 seg.

Digitized by Google

del paro e siasi in conseguenza imaginato che Gesù, vicino ad esse, fosse vicino a Gerusalemme. Il comparire di Gesù, poi, — giusta il racconto di Luca — sulla frontiera tra la Galilea e la Samaria, tanto tempo dopo la sua partenza (9, 51 — 17, 11), significa solo che qui non abbiamo dinanzi una narrazione la quale proceda regolarmente. — Ma, seguono ancora quegli armonisti, in Matteo stesso appare la conoscenza di questi avvenimenti intermediarii e la indicazione di essi, solo che più davvicino si guardi; il suo membro di frase: *Egli partì di Galilea*, μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας allude al viaggio di Gesù per recarsi alla festa della Dedicazione, e forma un tutto isolato; l'altro membro di frase: *Andò verso i confini della Giudea lungo il Giordano*, καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου, significa ch'egli lasciò Gerusalemme per andare nella Perea (Joh., 10, 40) ed apre per conseguenza un nuovo paragrafo. Del resto, ei confessa con candore che, senza i dati di Giovanni, non si sarebbe neppur per ombra pensato a disgiungere in tal modo le parole di Matteo [1]). Di fronte a simili arguzie, colui che suppone la esattezza del racconto di Giovanni, non ha altra via a prendere se non quella battuta dalla critica più recente: di sagrificare cioè, quanto a Matteo, il quale non tratta che assai brevemente del viaggio, il carattere che gli è attribuito di testimonio oculare; e quanto a Luca, che si diffonde nei particolari del viaggio, di ammettere che egli, ovvero uno dei collettori cui attinse, abbia riuniti due racconti diversi riguardanti l'uno la visita precedente di Gesù alla festa della Dedicazione, l'altro il suo ultimo viaggio alla festa di Pasqua: e riunitili senza pur sospettare che tra la partenza di Gesù dalla Galilea e il suo ingresso in Gerusalemme prima della Pasqua, eravi stato un soggiorno antecedente in Gerusalemme insieme con altri viaggi e con altri avvenimenti [2]).

Da questo punto, nel corso del racconto dell'ultimo viaggio di Gesù, il rapporto fra gli Evangeli sinottici e il Vangelo di Giovanni prende un andamento particolare. Come, infatti, sulle prime appariva dal lato dei sinottici una grande lacuna, omettendo essi una quantità di avventure e soggiorni intermediarii; così, verso il finir del racconto, una lacuna, quantunque piccola, sembra trovarsi dal lato di Giovanni: egli non riferisce che Gesù sia passato per,

[1]) Lo stesso, l. c. 295 seg., 584 seg.

[2]) Schleiermacher, l. c. pag. 161 seg.; Sieffert, Uber der Ursprung, pag. 140 seg. Olshausen è d'accordo col primo, relativamente a Luca, l. c.

Digitized by Google

Gerico nel recarsi a Gerusalemme. Vero è che può dirsi aver Giovanni potuto trascurare questo passaggio, malgrado che, al dir dei sinottici, con esso coincidano una guarigione di ciechi e la visita a Zaccheo: ma qui si tratta di sapere se nel racconto di lui vi sia luogo ad un passaggio per Gerico. Questa città non è situata sulla via da Efraim a Gerusalemme, ma assai più a levante; e però si cerca, ajutarsi col supporre che da Efraim Gesù facesse d'ogni maniera escursioni nei dintorni; che in una di tali escursioni egli si recasse a Gerico e di là a Gerusalemme [1]).

Ad ogni modo si scorge come tra i racconti evangelici dell'ultimo viaggio di Gesù domini una divergenza particolare; perocchè, giusta la vulgar tradizione, quella dei sinottici, Gesù sarebbe partito di Galilea e passato per Gerico traversando, secondo Matteo e Marco, la Perea, secondo Luca la Samaria; laddove, giusta il quarto Evangelo, ei vi dovrebbe esser giunto venendo da Efraim: — disparate notizie, tra le quali una conciliazione è impossibile. —

§ 109

Divergenze degli Evangelii riguardo al punto d'onde Gesù fece il suo ingresso in Gerusalemme.

Gli Evangelisti non sono neppure interamente d'accordo intorno alla fine del viaggio di Gesù, intorno alla sua ultima stazione prima d'entrare in Gerusalemme. Secondo i sinottici, sembra che Gesù si recasse da Gerico a Gerusalemme lo stesso giorno e senza stazione intermediaria (Matt. 20, 34; 21, 1 seg. e passi parall.); ma secondo il quarto Vangelo, egli non va che da Efraim a Betania; quivi passa la notte, e solo il giorno appresso entra nella capitale (12, 1. 12 seg.). Per conciliare i due racconti si dice: non esser meraviglia se nel racconto sommario dei sinottici non è enunciata espressamente la notte passata a Betania, nè doversi da questo conchiudere ch'essi neghino quel soggiorno intermediario; non esservi in conseguenza contraddizione fra essi e Giovanni; solo, ciò che è condensato in poche parole

[1]) Tholuck, *Comm. z. Joh.* pag. 277; Olshausen, 1, pag. 771.

Digitized by Google

dagli uni, trovarsi nell'altro più ampiamente sviluppato [1]). Ma, mentre Matteo non nomina neppure Betania, gli altri due sinottici accennano a questa località in modo che positivamente contraddice avervi Gesù trascorsa la notte. Essi narrano infatti che Gesù, *nello avvicinarsi a Betfage ed a Betania*, ὡς ἤγγισεν εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν, mandò a cercare un asino al più prossimo villaggio, e salito su questo animale fece tosto il suo ingresso nella capitale giudaica. Fra circostanze così strettamente connesse non si può supporre l'intervallo d'una notte: però che appaja dal racconto come, appena ricevuto il messaggio di Gesù, il proprietario inviasse un asino, e giunto questo Gesù, si disponesse immediatamente a fare il suo ingresso. Di più, se Gesù avesse avuto in mente di passare la notte a Betania, non saprebbesi imaginare qual fosse il suo scopo nel mandare in cerca d'un asino; poichè, se il villaggio in cui mandò per esso era precisamente Betania, ei non aveva d'uopo, volendo procurarsi una cavalcatura per la domane, di spedire avanti gli Apostoli, ma poteva benissimo attendere finchè fosse giunto seco loro a Betania. Il dire che prima d'aver toccato Betania e fatte quivi ricerche d'un asino, egli spedisse un messo di là da Betania sino a Betfage a procurarvi un asino per il giorno appresso, manca assolutamente di verosimiglianza; e pure Matteo per lo meno annuncia positivamente che si mandò a cercar l'asino a Betfage. Aggiungasi che, secondo il racconto di Marco, quando Gesù arrivò a Gerusalemme, la sera, ὀψία era già cominciata (11, 11), ed ei non ebbe che il tempo di gettare un' occhiata preliminare nella città e nel tempio; dopo di che, ritirossi coi dodici a Betania. Vero è che non può dimostrarsi (come già si volle asserire) che il quarto Evangelo ponga di mattino l'ingresso nella città: ma si ha diritto di chiedere perchè mai Gesù venendo solamente da Betania, villaggio vicino, non ne fosse partito prima, per avere il tempo di fare a Gerusalemme qualche cosa degna di menzione? Il tardo arrivo di Gesù nella capitale, quale lo riferisce Marco, non si spiega manifestamente se non in quanto Gesù essendo partito da Gerico, avesse avuto una via più lunga a percorrere. S'ei non fosse partito che da Betania, non ne sarebbe già partito ad ora così tarda per poi dovervi ritornare dopo aver gettato un' occhiata sulla città, colla intenzione di lasciar Betania la domane di miglior ora: cosa ch'ei poteva far benissimo il giorno addietro. Senza dubio, nel porre a sera l'arrivo di Gesù in Gerusalemme Marco non è appog-

[1]) Tholuck ed Olshausen, ll. cc.

Digitized by Google

giato dagli altri due sinottici; chè anzi, secondo Matteo, Gesù ha ancora il tempo di operar guarigioni e di rispondere a interpellanze dei gran sacerdoti e dei dottori della legge (Matt. 21, 12 seg.). Ma anche senza far calcolo dell'indicazione della sera, — l'arrivo di Gesù in vicinanza di quei villaggi, il messaggio degli Apostoli, l'arrivo dell'asino e il salirvi sopra di Gesù forma una serie troppo continua perchè si possa intercalare nel racconto dei sinottici una notte passata a Gerusalemme.

Se rimane dunque provato che i tre primi Evangelisti fanno arrivare direttamente Gesù da Gerico a Gerusalemme senza un soggiorno intermediario a Betania, e che il quarto lo fa giungere da Betania solamente, bisogna — volendo dar ragione a questo ed a quelli — supporre due ingressi distinti: e così fecero infatti, di recente, diversi critici [1]). Al dire di questi, Gesù giunse dapprima (secondo che narrano i sinottici) colla caravana che recavasi a Gerusalemme per la festa: ed essendo stato notato, a motivo della sua cavalcatura, ricevette da parte de' suoi compagni di viaggio clamorosi e non preparati omaggi che trasformarono l'ingresso in una marcia trionfale. La sera ei si ritrasse a Betania; il giorno dopo (secondo che narra Giovanni) una gran moltitudine gli venne incontro, in cerca di lui, e scontratolo difatti sulla via di Betania, fu veduta ripetersi in più vaste proporzioni la scena del giorno addietro — preparata però, questa volta, dagli aderenti di lui. Questa distinzione fra un ingresso antecedente di Gesù in Gerusalemme prima che si conoscesse il suo arrivo, ed un ingresso successivo dopo che si seppe ch'egli era a Betania — è favorita da una differenza fra gli Evangelisti: poichè quelli che rendono omaggio a Gesù, lo *precedono*, προάγοντες e lo *seguono*, ἀκολουθοῦντες (Matt. v. 9) — al dir dei sinottici — lo *incontrano*, ὑπαντήσαντες — al dir di Giovanni. Se poi si domanda il perchè ognuno dei nostri Evangelisti riferisca un ingresso solo e non serbi la menoma traccia di due, — rispondono que' teologi per riguardo a Giovanni, tacer questi del primo, senza dubio perchè non vi aveva assistito, essendo stato in quel frattempo spedito forse a Betania ad annunciarvi l'arrivo di Gesù [2]). Ma i nostri principj richieggono che, supposto nell'apostolo Giovanni l'autore del quarto Vangelo, sup-

[1]) Paulus, *Exeg. haudb.* 3, a, pag. 92 seg., 98 seg.; Schleiermacher, über der Lukas, pag. 244 seg.

[2]) Schleiermacher, l. c.

Digitized by Google

pongansi del paro quale autore del primo l'apostolo Matteo nominato nel titolo: or domandasi indarno dove venisse inviato Matteo, durante il secondo ingresso, poi ch'egli non fa di questo menzione: e infatti, stante lo andirivieni fra Betania e Gerusalemme, non saprebbesi imaginare per riguardo, a Matteo, verun motivo plausibile di un simile messaggio, — il qualé del resto è una mera invenzione anche per riguardo a Giovanni. Vuolsi inoltre osservare che i due Evangelisti, quando pure non fossero stati presenti, avrebbero tuttavia dovuto udir parlare a lungo fra gli apostoli di un avvenimento tanto solenne qual fu senza dubio l'ingresso, anco nella sua ripetizione, e dovuto saperne abbastanza da poterne rendere conto. Ma — ed è questa l'osservazione principale — se il racconto dei sinottici non è concepito in termini che suppongano un secondo ingresso posteriore al primo da essi narrato, il racconto di Giovanni dal suo lato, è tale che rende affatto impossibile il supporre un altro ingresso anteriore a quello di cui fa menzione. Infatti questo racconto reca, che il giorno precedente all'ingresso descritto da Giovanni, — vale a dire, secondo la supposizione, il giorno dell'ingresso descritto dai sinottici — molti Giudei escirono da Gerusalemme per portarsi a Betania — però che aveano saputo dell'arrivo di Gesù e bramavano veder lui e Lazaro da lui risuscitato (v. 9 confr. v. 12). Ma come mai poterono essi nel giorno dell'ingresso descritto dai sinottici apprendere che Gesù era in Betania? Quel giorno, Gesù traversò Betania o lasciò quel villaggio da banda, per recarsi direttamente a Gerusalemme; da qui (come narrano concordemente i racconti) egli ritornò in Betania soltanto a sera così tarda, che i Giudei, partiti allora appena alla volta di quel villaggio, sperar non potevano di giungere in tempo a vederlo [1]). Ma perchè si sarebbero essi data la pena di cercare Gesù a Betania, se Gesù era a Gerusalemme in quel giorno stesso? Certo l'Evangelista non avrebbe dovuto contentarsi di dir ch'essi vennero *per vedere non solamente Gesù, ma anche Lazaro*, οὐ διὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὸν Λάζαρον ἴδωσι: ma avrebbe dovuto dire ch'essi avevano bensì veduto Gesù in Gerusalemme, ma che era volevano vedere anche Lazzaro, e per questo eransi recati a Betania. Ma l'Evangelista che fa venir gente da Gerusalemme a Betania, allo scopo di veder Gesù, non può avere supposto che in quel giorno medesimo Gesù si trovasse nella capitale giudaica. Si seppe la domane a Gerusalemme, —

[1]) Conf. Lücke, 2 pag. 432. *Anm.*

Digitized by Google

continua Giovanni, — che Gesù veniva a quella volta (v. 12): ciò significa non già che Gesù vi fosse stato il giorno prima — bensì essere giunta notizia da Betania che Gesù sarebbe arrivato a Gerusalemme in quel giorno istesso. Così pure il ricevimento che gli si prepara non ha un giusto senso se non in quanto è destinato a glorificare il suo primo ingresso nella città; esso avrebbe potuto convenire al suo secondo ingresso solo nel caso che Gesù fosse entrato il di prima inosservato e inonorato, e si fosse voluto la domane riparare codesta omissione; ma più non convenivasi, dacchè il primo ingresso era stato splendido al modo che narrano i sinottici. Sarebbe forza ammettere che tutte le particolarità del primo ingresso si fossero ripetute nel secondo; ma questo è ad ogni modo inverosimile, sia che vi si scorga una intenzione di Gesù od un incontro fortuito di circostanze. Quanto a Gesù non si comprenderebbe guari il perchè egli avrebbe voluto rinnovare uno spettacolo che, significativo la prima volta, era senza interesse e senza scopo la seconda [1]). Quanto alle circostanze avrebbero dovuto queste coincidere in modo inaudito, perchè ambedue le volte vi fossero state da parte del popolo le stesse testimonianze d'onore, da parte de' suoi avversarj le stesse espressioni d'invidia, e ambedue le volte si fosse trovata una cavalcatura che richiamasse la profezia di Zaccaria. In conseguenza si potrebbe invocare la ipotesi di Sieffert sull'assimilazione delle storie, e supporre che i due ingressi primitivamente diversi, divenissero a poco a poco affatto simili per la mescolanza della tradizione; ma evvi un'altra circostanza la quale ci impedisce di ammettere che i racconti evangelici abbiano qui per base due fatti diversi.

A prima giunta l'ipotesi dei due ingressi distinti sembra fondarsi sulla osservazione che Giovanni pone il suo ingresso alla domane di quel banchetto di Betania ove ebbe luogo con notevole circostanza l'unzione di Gesù; laddove i due primi sinottici (a tacer di Luca, il quale com'è noto non ha mai saputo fosse stato dato un banchetto a Betania e in quel momento della vita di Gesù) i due primi sinottici, dico, pongono l'ingresso prima di quel banchetto. Per conseguenza stando pienamente fra questa ipotesi, l'ingresso descritto dai sinottici sembrerebbe il primo, e quello descritto da Giovanni il secondo. Ciò andrebbe bene se Giovanni non ponesse l'ingresso troppo presto, e i sinottici, il banchetto di Betania troppo tardi, perchè l'ingresso possa avere

[1]) Hase, *L. J.* § 124.

Digitized by Google

seguito il banchetto. Infatti, secondo Giovanni, Gesù giunge a Betania sei giorni prima di Pasqua e la domane entra in Gerusalemme (12, 1. 12); secondo i sinottici, invece (Matt. 26, 6 seg. e pass. parall.) il banchetto di Betania può essere stato dato, tutt'al più due giorni prima di Pasqua (v. 2); dimodochè, per sostenere che l'ingresso dei sinottici ha avuto luogo prima dell'ingresso e del banchetto riferiti da Giovanni, bisognerebbe ammettere, dopo tutto questo, un altro banchetto a Betania secondo i sinottici. Ma i due banchetti che si dovrebbero supporre, non meno dei due ingressi, si somiglierebbero perfino nei più minuti particolari, e il concatenarsi di due doppie avventure simili è sospetto per modo, da potersi difficilmente far ricorso alla ipotesi di due ingressi e di due banchetti assai più dissimiglianti in origine e assimilati dalla tradizione col trasportarne le particolarità dall'un racconto nell'altro. Dal momento che si sagrifica la autenticità dei racconti, si dovrà qui, più che altrove giammai, concepire essere più facile che la tradizione abbia variato nel racconto di un solo e medesimo avvenimento di quel ch'ella abbia in sè assimilati due avvenimenti diversi [1]).

§ 110.

Particolari dello ingresso. Scopo e realtà storica di questa solennità.

Mentre il quarto Evangelo riferisce anzitutto che la folla precipitossi incontro a Gesù per rendergli omaggio, e solo dopo aggiunge in poche parole essere Gesù salito su di un asino che gli venne procurato, la prima cosa di che si dan cura i sinottici è di descrivere per minuto il come Gesù si procurasse l'asino. Giunto, essi dicono, in vicinanza di Gerusalemme, verso Betfage e Betania, presso il monte degli Olivi, Gesù inviò due de' suoi apostoli nel villaggio che avevano davanti, loro indicando che, all'arrivo costì, vi avrebbero trovato, secondo Matteo, un'asina legata col suo asinello accanto; secondo gli altri due, un asinello sul quale nessuno era ancora salito — e ordi-

[1]) Confr. De Wette, *Exeg. haudb.* 1, 1, pag. 172.

Digitized by Google

nando che glie *lo* (o glie *li*) conducessero: che se il proprietario opponeva difficoltà, rispondessero che il Signore aveva bisogno di quello o di quegli animali. Così infatti ebbe luogo, al dir dei sinottici: dopo aver disteso le proprie vesti, secondo Matteo sui due animali, secondo gli altri, sul solo da essi condotto, gli apostoli vi posero sopra Gesù.

La parte più singolare di questi racconti sta evidentemente in quanto dice Matteo, — che cioè Gesù non soltanto fe' ricerca di due asini, quantunque intendesse egli solo di cavalcare, ma si pose realmente su tutti e due. Vero è che non mancarono i tentativi sia per ispiegare il primo punto, sia per eliminare il secondo. Gesù, si disse, richiese l'asina insieme coll'asinello sul quale solo voleva salire, acciocchè il giovane animale, ch'era ancora lattante, camminasse più volentieri [1]): — oppur si disse che la madre abituata al figlio, lo seguì da sè stessa [2]). Ma un animale ancora attaccato alla madre per l'allattamento poteva ben difficilmente venir conesso dal proprietario, perchè servisse di cavalcatura. Gesù non aveva un motivo sufficiente di far venire due animali se non in quanto avesse avuto intenzione di salire su tutti e due; e ciò sembra accennarsi abbastanza chiaramente in Matteo laddov'egli narra che le vesti furono distese sui due animali e che Gesù s'assise *sovr' essi* (ἐπάνω αὐτῶν). Ma come raffigurar cosa simile? Fritzsche suppone essere Gesù salito alternativamente sull'uno e sull'altro [3]): era un impacciarsi inutilmente per sì breve tragitto. Cercarono pertanto gli interpreti di sbarazzarsi da questo dato bizzarro. Gli uni dietro autorità assai deboli, e contro tutti i principii della critica, lessero nelle parole esprimenti il distendersi delle vesti, *su di esso* ἐπ αὐτὸν (τὸν πῶλον), in vece di: *su di essi*, ἐπάνω αὐτῶν: e in conseguenza interpretarono il porsi di Gesù *sovr' essi*, ἐπάνω αὐτῶν riferendo queste parole agli abiti distesi per uno degli animali [4]). Altri credettero cavarsela, senza variar la lezione, con una enallage di numero [5]); spiegazione da Winer precisata col dire che realmente il narratore,

[1]) Paulus, 3, a, pag. 115, Kuinöl, in *Matth.* pag. 541.

[2]) Olshausen, 1, pag. 766.

[3]) *Comm. in Matth.* pag. 630. De Wette dà il suo assenso a questa spiegazione. *Exeg. haudb.* 1, 1, pag. 173.

[4]) Paulus. l. c. pag. 143.

[5]) Glassius, *Phil sacra,* pag. 172. Kuinöl e Gratz s'esprimono in egual guisa su questo passo.

Digitized by Google

per una inesattezza di frasi, parla di due animali, in quella guisa che noi diciamo d'un postiglione che discenda da uno dei cavalli accoppiati ch' egli scende dai cavalli [1]). Quand' anco questa spiegazione fosse sufficiente, non si comprenderebbe ancora il perchè Gesù, intendendo valersi di un solo animale, ne avesse ordinati due. E questa particolarità deve sembrare tanto più sospetta in quanto il primo Evangelista è il solo che l'abbia: non bastando, a conciliar gli altri con esso, il ripetere come suolsi che gli altri due Evangellsti nominano soltanto l'asino su cui sali Gesù, e lasciano in disparte l' asina come oggetto accessorio, senza escluderla però.

Si domanderà ora per qual modo Matteo potesse giungere ad un racconto così caratteristico. La vera risposta — singolar cosa — fu indicata da quelli che congetturarono essersi Gesù, nel messaggio confidato ai due apostoli, e Matteo nel suo scritto originale, valsi, conformemente al passo di Zaccaria (9, 9), di più termini per esprimere l'idea unica dell' asino; moltiplicità di termini che indusse in errore il traduttore greco del primo Vangelo e gli fece supporre più animali invece di uno solo [2]). Certo le designazioni dell' asino, accumulate in quel passo dell'Antico Testamento ὑποζύγιον καὶ πῶλον νίον, LXX, furono la causa del raddoppiamento dell' asino nel primo Evangelo. Infatti l'e, che nell' ebraico ha un significato esplicativo, fu inteso in senso addizionale: e invece di leggere: *un asino, vale a dire un asinello*, si lesse *un. asino con un asinello* [3]). Ma il traduttore greco non può avere per primo commesso siffatto errore; poichè se in tutto il racconto di Matteo egli avesse trovato cenno di un solo asino, ei non lo avrebbe certo raddoppiato senz'altro motivo che il passo del profeta nè avrebbe aggiunto un secondo asino in tutti quei luoghi ove l'originale parlava di un solo, ovvero posto il plurale invece del singolare; l'errore dovette essere commesso da colui pel quale l'unica fonte scritta era il passo del profeta e che se ne valse, in concorrenza colla tradizione orale, per redigere tutto il suo racconto; vale a dire dall'autore del primo Evangelo, il quale,

[1]) N. T. Gramm. pag. 149.

[2]) Eichhorn, *Allgem. Bibliothek*, 5, pag. 896 seg. Conf. Bolteg, *Bericht des Matthæus*, pag. 317 seg.

[3]) Vedi Fritzsche su questo passo. Neander pure ne conviene, pag. 550.

Digitized by Google

con ciò, siccome a ragione sostiene la critica moderna, perde irrevocabilmente il titolo di testimonio oculare [1]).

Se questo malinteso è proprio soltanto del primo evangelista, i due evangelisti intermediarii hanno dal loro canto una particolarità la cui omissione torna a vantaggio del primo. Siami anzitutto lecito osservare, di passaggio, che il racconto di questi due ultimi ha un che di strascicante, Di vero, secondo tutti e tre i sinottici, Gesù avea anteriormente designato con esattezza ai due apostoli inviati in messaggio il come essi troverebbero l'asino e ne soddisferebbero il proprietario: ora Marco e Luca non risparmiano nè a sè nè al lettore la pena di ripetere per minuto e scrupolosamente il modo con cui fu compiuto il messaggio (Marc. v. 4, seg.; Luc. v. 42, seg.), laddove Matteo se ne spiccia abilmente col dire: *Avendo fatto come Gesù aveva prescritto loro*, ποιήσαντες καθὼς προσέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. Ma ciò non riguarda che la forma, ed io non insisterò ulteriormente. Veniamo alla sostanza: Marco e Luca dicono che Gesù volle un animale *su cui nessuno fosse ancor salito*, ἐφ' ὃ οὐδεὶς πώποτε ἀνθρώπων ἐκάθισε, particolarità della quale Matteo non parla. Non si comprende come Gesù potesse scientemente render difficil il suo cammino colla scelta d'un animale non mai peranco montato; infatti, la maggior abilità umana nella equitazione non può rispondere della docilità d'un animale che si cavalca per la prima volta; e a meno ch'ei non sel tenesse soggetto per virtù della onnipotenza divina, quella scelta avrebbe d'assai sturbata la regolarità dell'ingresso solenne; tanto più che, secondo i due sinottici intermediarii, l'asinello non era preceduto da sua madre, della quale è menzione soltanto nel racconto del primo evangelista. Senza dubbio Gesù non si è esposto a tale inconveniente senza sufficiente motivo: e questo motivo sembra si ritrovi senza grande difficoltà nella opinione degli antichi, secondo la quale, giusta l'espressione di Wetstein, *animalia, usibus humanis nondum mancipata, sacra habebantur.* Gesù, quindi, per la sua persona santificata e per lo scopo elevato del suo ingresso messiaco, non avrebbe potuto valersi che di un animale sacro. Esaminata più davvicino, però, questa ragione apparirà senza fondamento, e, per giunta, bizzarra, poichè gli spettatori non potevano dall'asino accertarsi ch'esso non fosse stato peranco montato, tranne che per la indocilità

[1]) Schulz, *Uber das Abeudmahl*, pag. 310, seg.; Sieffert, *Uber den Ursprung*, pag. 107, seg.

Digitized by Google

colla quale avrebbe sturbato il cammino tranquillo del corteo [1]). Ma se noi non riusciamo, di tal guisa, a comprendere come Gesù avesse potuto aversi ad onore lo entrare in Gerusalemme su di un asino non per anco montato, ben troviam concepibile che d'assai per tempo la comunità cristiana credesse, ad onore di Gesù, di dover farlo salire sopra un simile animale, in quella guisa che più tardi essa narra com'ei fu deposto in una tomba non mai fino allora occupata. I redattori degli Evangeli intermediarii non esitarono a registrare questa circostanza fra quelle che essi giudicavano degne di nota, perciocchè senza dubbio nello scrivere, l'animale non montato non dava loro quel fastidio che avrebbe dato a Gesù.

Se i sinottici hanno ciascuno la loro parte nelle difficoltà esaminate finora, evvene un'altra a tutti comune: ed è lo avere Gesù, con tanta sicurezza, spedito due apostoli in cerca d'un asino, ch'essi dovevano trovare nel più vicino villaggio, nella tale e tale situazione: e lo avere il risultato corrisposto così pienamente alla predizione sua. Qui sembrerebbe più naturale partito il supporre una convenzione anteriore, in seguito alla quale sarbbesi tenuta in pronto una cavalcatura per Gesù, in ora e luogo convenuto [2]). Ma in qual modo avrebb'egli fatta una simile convenzione a Betfage, se giungeva da Gerico? In conseguenza Paulus crede, anche questa volta, aver trovato alcunche di più verosimile: che cioè nei villaggi posti sulla strada maestra che conduceva a Gerusalemme si tenevano in pronto, verso il tempo delle feste, molte bestie da soma per noleggiarle ai pellegrini. Ma vuolsi osservare in contrario che Gesù qui non parla del primo animale venuto, bensì di un animale determinato. Si ha quindi ragione di maravigliarsi quando si legge in Olshausen essere cosa

[1]) Paulus anch'egli sentì l'insufficienza di tale motivo per ispiegare la misura presa da Gesù; giacchè solo la disperazione di non aver trovato un motivo più reale e più specifico, può spiegare il perchè Paulus, in questa occasione sola, divenga mistico e si accosti a Giustino martire, da lui combattuto sempre come autore delle false interpretazioni bibliche date dalla Chiesa. Giustino dice che l'asina, detta *bestia da soma*, ὑποζύγιον, designava i Giudei; e l'asinello non ancor montato, i Gentili (*Dial. c. Tryph.* 53); a sua imitazione, Paulus cerca dimostrare come Gesù, entrando in Gerusalemme su di un animale non ancora montato, volle annunciarsi fondatore e capo di una nuova società religiosa. *Exeg. haudb.* 3, pag. 116, seg.

[2]) *Natürliche Geschichte*, 3, pag. 566, seg. Neander, *L. J. Chr.*, pag. 550, *Anmerk.*

Digitized by Google

probabile appena che sia stata intenzione degli Evangelisti il presentare ogni cosa preparata dalla volontà di Dio, secondo che richiedevasi per l'ingresso del Messia; e non è minor meraviglia che questo commentatore per ispiegare la compiacenza dei proprietarj dell'animale trovi necessario il supporre dei vincoli d'amicizia tra essi e Gesù: giacchè precisamente questo tratto è destinato a rappresentare la potenza magica risiedente, solo che Gesù lo volesse, nel nome del *Signore*, Κύριος: bastava pronunciarlo perchè il proprietario dell'asino ponesse senza esitanza l'asino a sua disposizione, come più tardi il proprietario della sala, la sala stessa (Matt. 26, 18 parall.). A queste disposizioni provvidenziali in favor del Messia, e alla potenza irresistibile del suo nome, aggiungasi la scienza superiore, la quale additava a Gesù come presente a' suoi occhi, quelle cose lontane ond'ei si potesse valere pe' suoi bisogni.

Tale essendo il senso, tale l'intenzione degli Evangelisti in questa particolarità del racconto loro, ben potrebbesi concepire siffatta previsione di una circostanza fortuita quale effetto di una vista magnetica a distanza [1]). Ma da un lato noi conosciam troppo bene la tendenza della primitiva leggenda cristiana a dar simili prove della natura superiore del suo Messia (si pensi alla vocazione delle due coppie di fratelli; l'analogia è sopratutto esattissima nella storia testè citata e che esamineremo più avanti, del modo con cui Gesù ordinò la sala per la sua ultima cena coi dodici); d'altro lato si può dimostrare ad evidenza il motivo dogmatico, desunto dai profeti, pel quale la facoltà di Gesù di vedere a distanza addimostrasi punto nello aver notizia di un asino legato: — per modo che noi non possiamo qui supporre altra cosa se non un prodotto di questa tendenza e di quel prammatismo della prima società cristiana. Dinanzi al passo di Zaccaria citato nel primo e nel quarto Vangelo, si dimentica ordinariamente di tener calcolo di un altro passo dell'Antico Testamento ove si fa speciale menzione dell'asino *legato* del Messia. Egli è il passo (1 Mos. 49, 11) in cui Giacobbe moribondo, volto a Giuda, così parla dello *schilo Egli lega alla vigna il suo asinello e alla vite il figlio della sua asina,* δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ καὶ τῇ ἑλίκι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ (LXX). Giustino Martire interpreta il passo di Mosè, al paro di quello del profeta, come una predizione dell'ingresso di Gesù, e in conseguenza sostiene formalmente che l'asinello mandato a cercare da

[1]) Weisse, pag. 573.

Digitized by Google

Gesù era legato ad un ceppo di vite [1]). Egualmente i Giudei, non solo riferirono al Messia quello *schilo*, come risulta dai *Targumim* [2]); ma combinando inoltre i due passi ammisero che il Messia si sarebbe valso dell'asino legato e sarebbe salito sopra [3]). Il non essere questa profezia citata da alcuno dei nostri Evangelisti, prova tutt'al più che, nel consegnare in iscritto il racconto in questione, eglino non avevano la profezia testualmente presente allo spirito; ma non prova già ch'essa non siasi trovata nel circolo d'idee in cui quell'aneddoto per la prima volta formossi. E prova dell'essere il racconto passato per le mani di più narratori ai quali era omai sfuggito il rapporto della profezia colla narrazione, — prova, dico, si è, che la narrazione più non appare perfettamente conforme alla profezia. Infatti, perchè la conformità fosse piena, Gesù, dopo aver fatto sull'asino il suo ingresso nella capitale giusta la profezia di Zaccaria, avrebbe dovuto, nello scendere, legar l'animale ad un ceppo di vite, invece di farlo staccare, come dice il racconto, nel villaggio più vicino (secondo Marco, alla porta di una casa situata sulla via). Oltre però il compimento di quelle due profezie, la leggenda vi trovava un altro vantaggio, quello di potervi connettere una prova della scienza sopranaturale di Gesù e della potenza magica del suo nome; il che potrebbe in ispecie rammentarci, come anche Samuele avesse dato prova della sua facoltà visiva, predicendo l'incontro di Saul, nel ritornarsene a casa, coi due uomini che recata gli avrian la notizia essersi ritrovate le asine di suo padre Cis (1 Sam. 10, 2). — Nel quarto Evangelo mancando il rapporto col passo mosaico in questione, manca la particolarità dell'asino legato di cui vanno in cerca gli apostoli; e, riferendosi esclusivamente alla profezia di Zaccaria, questo Vangelo dice brevemente: *Gesù, avendo trovato un asinello vi si sedette sopra*, εὑρὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὀνάριον, ἐκάθισεν ἐπ' αὐτό (v. 14) [4]).

[1]) Apol. 1, 32. Le parole: *legando alla vigna il suo asinello*, erano un simbolo di ciò che doveva accadere a Gesù e di ciò ch'egli doveva operare; poichè vi era, in certa parte di un villaggio, un asinello legato ad una vigna, che egli ordinò gli si conducesse, ecc. Τὸ δὲ, δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ... σύμβολον δηλωτικὸν ἦν τῶν γενησομένων τῷ χριστῷ καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ πραχθησομένων· πῶλος γάς τις ὄνου εἱστήκει ἔν τινι εἰσόδῳ κώμης πρὸς ἄμπελον δεδεμένος, ὃν ἐκέλευσεν ἀγαγεῖν αὐτῷ κτλ.

[2]) Vedi Schöttgen, horae, 2, pag. 146.

[3]) Midrasch Rabba, f. 98.

[4]) In ragione di tale silenzio del quarto Vangelo, Neander (l. c.) è,

Digitized by Google

Segue immediatamente dopo l'omaggio che Gesù riceve dal popolo. Narrano tutti i racconti, tranne quello di Luca, essersi tagliati rami di alberi; secondo i due sinottici, furono questi sparsi lungo il cammino; secondo Giovanni (che li dice rami di palma) furono portati incontro a Gesù. La moltitudine inoltre levava un' acclamazione festevole, che, tolte alcune insignificanti modificazioni, è riferita da tutti in questi termini: *Benedetto colui che viene nel nome del Signore*, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου. Tutti, tranne Luca, riferiscono il grido *Osanna*, ὡσαννά, — tutti, infine, il saluto al re o figlio di Davide. Veramente le parole del salmo 117, 26: *Benedetto colui che viene in nome del Signore*, sono una formola ordinaria di saluto per quelli che visitavano la festa, nella stessa guisa che la parola *Osanna* appartenente al versetto precedente del medesimo salmo era una acclamazione ordinaria nella festa dei Tabernacoli ed a Pasqua [1]). Ma l'addizione delle parole: *Al figlio di Davide* τῷ υἱῷ Δαυὶδ e *il re d'Ismaele*, ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, dimostra che qui quelle formole si applicavano specialmente a Gesù nella qualità di Messia, che si intendeva salutarlo in questo senso eminente e far voti pel successo della sua impresa. Quanto alle persone che rendono omaggio, Luca rimansi nei limiti più stretti; infatti, egli riunisce lo stendere delle vesti lungo la via (v. 36) a ciò che precede, di modo che sembrerebbe attribuirlo agli apostoli, del pari che l'atto di stendere le vesti sull'asino; così pure, egli pone le lodi a Dio solo in bocca di *tutta la folla dei discepoli* ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν; mentre invece Matteo e Marco riferiscono che quelle acclamazioni partivano dalle masse di popolo accompagnanti Gesù. Ciò tuttavia si concilia facilmente: poichè Luca quando parla della *folla dei discepoli*, esprime il circolo più esteso dei partigiani di Gesù, e, dal suo lato, Matteo, quando parla delle *masse popolari* πλεῖστος ὄχλος, intende il complesso di coloro che, tra la moltitudine, gli erano favorevoli. Ma, laddove i sinottici non parlano che della folla la quale recavasi alla festa e viaggiava con Gesù, Giovanni attribuisce, come si disse più sopra, tutta la solennità a coloro che da Gerusalemme uscirono incontro a Gesù (v. 13); e intanto la gente che con Gesù arriva narra a quelli che gli vengono

anche questa volta disposto ad ammettere la possibilità che un fatto primitivamente più semplice abbia ricevuto trasformazioni non istoriche corrispondenti alla esagerata importanza che vi si attribuì più tardi.

[1]) Paulus su questo passo.

Digitized by Google

incontro, la risurrezione di Lazzaro operata da lui, miracolo che, secondo lo stesso Giovanni, aveva determinato la folla ad andare in cerca di Gesù e condurlo in trionfo (v. 17 seg.) Avendo noi più sopra, per ragioni critiche, revocata in dubbio la risurrezione di Lazzaro, non possiamo neppur conservare alcun valore a motivo siffatto; ma toltogli il suo preteso motivo, il fatto stesso del corteo trionfale che parte da Gerusalemme vien leso; e i nostri dubbj cresceranno ove riflettasi che poteva sembrare richiesto dalla dignità di Gesù che la città di Davide si recasse solennemente incontro a lui. Non dimentichisi neppure essere una specialità caratteristica del racconto del quarto Vangelo il dipingere, prima dell'arrivo di Gesù alle feste, con quale ansia sovra di lui si diresse l'aspettazione del popolo (7, 11, seg. 11, 56).

L'ultimo tratto del quadro che noi abbiamo dinanzi è la collera destata nei nemici di Gesù dal vivo attaccamento che il popolo in questa occasione gli dimostra. Secondo Giovanni (v. 19) dissero i Farisei tra di loro: Noi vediamo che a nulla ci serve lo aver proceduto verso di lui come abbiam fatto sinora (usandogli riguardi); tutti a lui si uniscono (ci bisogna intervenir colla forza). Secondo Luca (v. 39 seg.) alcuni Farisei si diressero a Gesù medesimo, consigliandolo ad impor silenzio a'suoi discepoli: al che egli risponde che quando questi non gridassero, ben griderebbero le pietre. Luca e Giovanni pongono queste particolarità durante il tragitto del corteo; ma in Matteo, gli è solo più tardi, che giunto essendo Gesù nel tempio, e continuando pur quivi i fanciulli a gridare *osanna* al figlio di David, i grandi sacerdoti e i dottori della legge gli fanno osservare ciò che essi riguardavano quale un disordine; ed egli respinge la loro osservazione con una sentenza presa dal salmo 8, 3: *Per la bocca de'piccoli fanciulli e di quelli che poppano tu hai fondata la tua gloria*, ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον (v. 15 seg.): sentenza che è qui applicata a Gesù sebbene nell'originale riferiscasi evidentemente a Jehova. Il lamento di Gesù sopra Gerusalemme, posto da Luca in relazione coll'ingresso, verrà da noi esaminato più avanti.

Giovanni, e più specialmente Matteo colla sua espressione: *Tutto questo avvenne perchè fosse compiuta la profezia*, ecc., τοῦτο δὲ ὅλον, γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ κτλ., esprimono in modo non equivoco essere stato disegno di Dio nel disper questa scena, e quindi anche del Messia Gesù partecipe e cooperante ai consigli divini, — il compiere con

Digitized by Google

quella solennità un'antica profezia. S'egli è vero che Gesù scorse, nel passo di Zaccaria (9, 9) [1]) una predizione relativa a lui qual Messia, ciò non può essere in virtù del principio superiore che risiedeva in lui, giacchè, supposto anche che il passo della profezia debbasi riferire non ad un principe temporale, come Osia [2]), o Giovanni Ircano [3]), ma ad un personaggio messiaco [4]), questo personaggio vi è pur sempre raffigurato, come pacifico è vero, ma come principe temporale e nel tranquillo possesso di Gerusalemme: quindi tutt'altro da Gesù. Ma ben sembra che Gesù potesse giungere per via naturale a stabilir quel confronto, in quanto i Rabbini per lo meno concordano nello applicare al Messia il passo di Zaccaria [5]). Infatti, siccome quella venuta poco brillante ivi predetta al Messia sembrava in contraddizione collo splendido arrivo profetizzato da Daniele, noi sappiam che più tardi si usò conciliare siffatta contraddizione, dicendo, che a seconda che il popolo ebraico fosse per mostrarsi degno od indegno, il suo Messia apparirebbe sotto gloriosa od umile forma [6]). Che se

[1]) Nel modo con cui Matteo cita la profezia evvi l'accoppiamento di un passo di Isaia con quello di Zaccaria: *Dite alla figlia di Sionne*, Εἴπατε τῇ Θυγατρὶ Σιὼν è d'Isaia, 65, 11; il rimanente è di Zaccaria, 9, 9, dove la traduzione dei settanta ha, in modo alquanto diverso: Ἴδου, ὁ βασιλεύς σου ἔρχεται σοι δίκαιος καὶ σώζων αὐτὸς πραῢς καὶ ἐμβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον.

[2]) Leitzig, sul tempo della redazione delle profezie di Zaccaria, 9-14, nei: *Theol. Studien*, 1830, 1, pag. 36 segn. riferisce i versetti precedenti alle gesta guerriere di questo principe; in conseguenza riferisce il versetto in questione alle sue virtù pacifiche.

[3]) Paulus, *Exeg. handb.*, 3, a pag. 121 seg.

[4]) Rosenmüller, *Schol. in* 8. T. 7, 4, pag 274, 529.

[5]) Nel passo cardinale di Midrasch Koheleth citato al tomo 1, § 14, il passo di Zaccaria: *Pauper et insidens asino*, viene a prima giunta riferito al *Goël postremus*. Quest'asino del Messia fu tosto riguardato come identico a quello di Abramo e di Mosè. Vedi Jalkut Rubeni, f. 79, 3, 4, in Schöttgen, 1, pag. 169. Confr. Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, 2, pag. 697 seg.

[6]) Sanhedrin, f. 98, 1 (in Wetstein): *Dixit R. Alexander: R. Josua f. Levi duobus inter se collatis locis tanquam contrariis visis objecit: Scribitur Dan.*, 7, 13: *Et ecce cum nubibus cœli velut filius hominis venit. Et scribitur Zach.* 9, 9: *Pauper et insidens asino. Verum hæc duo loca ita inter se conciliari possunt; nempe, si justitia sua mereantur Israelitæ, Messias veniet cum nubibus cœli; si autem non mereantur veniet pauper et vehetur asino.*

Digitized by Google

pure al tempo di Gesù questa distinzione non si fosse peranco svolta e non si fosse fatto in generale che riferire al Messia il passo di Zaccaria (9, 9), ben potè Gesù imaginare che quella profezia dovesse compiersi di presente nella sua prima venuta in terra, e che all'epoca della sua seconda venuta fosse riservato il compimento della profezia di Daniele. Ma vi sarebbe ancora una terza possibilità: e cioè, che l'essere Gesù salito per caso su di un asino al momento del suo ingresso, venisse posteriormente dai Cristiani interpretato a quel modo: oppure, che tutta la solennità dell' ingresso venisse liberamente imaginata e composta dietro quelle due profezie, e la supposizione dogmatica d'una scienza superiore in Gesù, perchè a questi non mancasse nessuno degli attributi del Messia.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO PRIMO.

RAPPORTO FRA GESU' E L'IDEA D'UN MESSIA PAZIENTE E MORENTE; SUOI DISCORSI SOPRA LA MORTE, LA RISURREZIONE ED IL RITORNO.

§ 111.

Gesù ha egli predetto con precisione la sua passione e morte?

Secondo gli Evangeli, Gesù predisse a' suoi discepoli più d' una volta e assai prima dell'avvenimento [1]), che a lui sovrastavano patimenti e violenta morte. Anzi, se crediamo ai racconti dei sinottici, ei non si contentò di predizioni generali, ma determinò anticipatamente il luogo della sua passione — Gerusalemme; l' epoca — il tempo del suo viaggio alla festa di Pasqua; le persone da cui doveva patire, — i gran sacerdoti, gli scribi, i gentili (ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς, ἔθνη.); la forma essenziale della sua passione — la crocifissione in seguito ad un giudizio. Aggiunse persino circostanze accessorie, e predisse che lo avrebbero percosso collo staffile, maledetto e sputatogli in volto (Matt. 16, 21; 17, 12; 22 seg.; 20, 17 seg.; 26, 12 e passi parall.; Luc. 13, 33). Fra i sinottici ed il redattore del quarto Vangelo si trova una triplice differenza. Anzitutto, e principalmente le predizioni di Gesù, non hanno in quest'ultimo nè quella chiarezza, nè quella precisione, ma sono per lo più presentate in un linguaggio

[1]) Le ulteriori predizioni da lui fatte circa i particolari della sua passione, allo avvicinarsi dell'avvenimento e negli ultimi giorni di sua vita, verranno esaminate più avanti, insieme colla storia di quei giorni.

Digitized by Google

metaforico, oscuro, e lo scrittore medesimo confessa ch' esse non divennero chiare per i discepoli se non dopo lo avvenimento (2, 22). Ad eccezione di una espressione precisa ov' egli dichiara che abbandonerà volontariamente la propria vita (10, 15 seg.) Gesù in questo Vangelo si compiace sopratutto a fare allusione alla sua morte prossima colla parola *innalzare*, *essere innalzato*, ὑψοῦν, ὑψοῦσθαι, parola ambigua tra lo innalzamento sulla croce e la glorificazione (3, 14; 8 28; 12, 32); egli paragona l' elevazione che lo attende a quella del serpente di bronzo nel deserto (3, 14), in quella guisa che in Matteo pone il proprio destino a confronto con quello di Giona (12, 40); poi parla di una partenza in cui non si potrà seguirlo (7, 33 seg. 8, 21 seg.) in quella guisa che nei sinottici accenna alla dipartita dello sposo, la quale porrà in cordoglio gli amici di lui (Matt. 9, 15 parall.); parla infine d' un calice che dovrà bere e che i suoi discepoli non saranno disposti a dividere seco (Matt. 20, 22 e pass. parall.) Le altre due differenze sono più facili ad accettarsi, ma notevoli pur sempre. Anzitutto, mentre in Giovanni le allusioni alla morte violenta regnano regolarmente da un capo all'altro del Vangelo, nei sinottici, le predizioni di morti precise e ripetute non si trovano che verso la fine, le une immediatamente prima dell'ultimo viaggio, le altre durante il medesimo; e, astrazione fatta dal discorso oscuro intorno al segno di Giona (noi vedremo quanto prima ch' esso non è una predizione di morte), i precedenti paragrafi nulla contengono fuorchè il cenno sulla dipartita dello sposo, dipartita violenta senza dubbio. Infine, mentre nei tre primi Evangelisti Gesù non comunica che al circolo intimo de' dodici apostoli codeste predizioni, — se ne togli la sola eccezione testè indicata (Matt., 9, 15), in Giovanni ei le esprime davanti al popolo e perfino davanti ai suoi nemici.

Nell'esame critico di questi dati evangelici procedendo dal particolare al generale, noi domanderemo primieramente: È egli credbile che Gesù conoscesse, innanzi tempo, tante particolarità del destino che lo attendeva? Poi ricercheremo se sia verosimile ch' egli abbia preveduta e predetta la sua passione in generale; e allora verrà naturalmente in discorso la differenza fra il racconto dei sinottici e quella di Giovanni.

V' ha due maniere di spiegare il come Gesù preveder potesse con tanta precisione i particolari della sua passione e della sua morte: l' una sopranaturale, l' altra naturale. E sembra che alla prima, per venire a capo del suo assunto, basti il ricordare che innante allo spirito

Digitized by Google

profetico, il quale risiedeva in Gesù con pienezza suprema, dovette dispiegarsi la sorte di lui in tutti i suoi singoli particolari. Pure Gesù stesso, nel predire la sua passione, invocò l'Antico Testamento, le cui profezie a lui relative dovevano compiersi per filo e per segno (Luc. 18, 31; confr. 22, 37; 24, 25 seg. Matt. 26, 54). L' opinione ortodossa non deve dunque rigettare questo soccorso, e la cosa vuol essere spiegata così: Gesù, intimamente penetrato delle profezie dell'Antico Testamento, potè attingervi que' particolari in virtù dello spirito che risiedeva in lui [1]). Mentre, quindi, l'annuncio dell'epoca della passione (se tant'è ch'ei non l'abbia calcolata dietro Daniele od altra simile fonte) rimaneva riservato al suo presentimento profetico, Gesù sarà stato indotto a designare Gerusalemme come luogo di sua passione e di sua morte dalla considerazione del destino de' profeti anteriori. Destino che era il tipo del suo, — vale a dire, lo spirito gli avrà fatto conoscere che là dove tanti profeti aveano trovato la morte, il Messia, per una conseguenza superiore, doveva trovarla egli pure, (Luc. 13, 33); parimente ei sarà stato indotto a raffigurarsi la propria morte quale risultato d' un giudizio formale, dallo scorgere in Isaia, 53, 8 fatto cenno di un *giudizio* pronunziato sul servo di Dio, il quale (vers. 12) *fu posto nel novero degli scellerati*, ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη, (confr. Luc. 22, 32); la sua condanna per parte de' capi del suo popolo, ei l'avrà forse dedotta dal salmo 118, 72, dove gli *architetti*, οἱ οἰκοδομοῦντες, che hanno rigettato la pietra angolare, sono, giusta l' interpretazione apostolica (Act. ap. 4, 11), i capi giudaici; la sua estradizione ai gentili ei l' avrà potuta desumere da varj salmi che erano suscettibili d'una interpretazione messiaca, e in cui i persecutori erano figurati come gentili; la sua morte in croce ei l' avrà intraveduta sia nel tipo del serpente di bronzo sospeso al legno (4 Mos. 21, 28 seg.) (confr. Giov. 3, 14), sia nel traforamento delle mani e dei piedi, Ps. 22, 17, LXX; infine, degli scherni e dei maltrattamenti che avea a subire gli avranno offerto notizia, per esempio il vers. 7 e seg. del salmo citato, e il 8, 6 di Isaia, 50, ecc. Se lo spirito immanente in Gesù, spirito che, secondo l' opinione ortodossa, gli fe' conoscere il rapporto di quelle profezie e di quei tipi col suo destino terrestre, vuol essere riguardato quale uno spirito di verità, uopo è poter dimostrare essere il rapporto a Gesù il senso vero e primitivo di que' passi dell'Antico Testamento. Ma per attenerci solo ai passi

[1]) Olshausen, *Bibl. Comm.* I, pag. 517.

Digitized by Google

principali, noi rammenteremo che una spiegazione approfondita, grammaticale ed istorica, ha provato in modo incontestabile, per quanti sanno porsi al disopra de' pregiudizj dogmatici, non essere in quei passi la menoma allusione alla passione del Cristo; bensì farsi cenno in Isaia, 50, 6, de' mali trattamenti che il profeta aveva avuto a subire [1]); in Isaia, 53, dei patimenti dell'ordine dei profeti, o ancor più verosimilmente, de' patimenti del popolo israelita [2]); nel salmo 118, del salvamento e della glorificazione insperata del popolo o di un principe del popolo [3]); e nel salmo 22, d'un esule infelice che dà sfogo a' suoi lamenti [4]). Quanto al 17 versetto di questo salmo, che fu riferito alla crocifissione del Cristo, quando pure si desse della parola כארי la spiegazione più inverosimile — traducendola per *perfoderunt*, — bisognerebbe pur sempre intenderla, non già in senso proprio, ma figurato, e la figura è qui desunta non dal supplizio della croce ma da una caccia o da un combattimento con bestie selvaggie [5]); ond'è che il rapporto di questo verso colla crocifissione del Cristo non è più sostenuto se non da coloro coi quali non val la pena di discutere. Se dunque Gesù in virtù della sua natura superiore avesse trovato per via sopranaturale, in que' passi, una predizione delle particolarità della sua passione, ne seguirebbe — tale non essendo il vero senso di que' passi — che lo spirito risiedente in Gesù dovrebbe dirsi non lo spirito di verità, ma uno spirito di menzogna. Di tal guisa lo interprete ortodosso, pur che non chiuda gli occhi alla luce di una interpretazione spregiudicata dell'Antico Testamento, è spinto dal proprio interesse verso l'opinione razionalista — la quale suppone essere stato Gesù condotto non da una ispirazione superiore, ma dalle proprie combinazioni a spiegare a quel modo i passi dell'Antico Testamento e a prevedere i particolari della sua sorte futura.

Che egli dovesse soccombere — può dirsi in questo senso [6]) —

[1]) Gesenius, *Iesaias*, 3, pag. 137 seg. Hitzig, *Comm. z. Jes.*, pag. 550.

[2]) Gesenius, l. c., pag. 158 seg. Hitzig, pag. 577 seg. Vatke, *Bibl Theol.* 1, pag. 528 seg.

[3]) De Wette, *Comm. zu den Psalmen*, pag. 514 seg. 3te Aufl.

[4]) Lo stesso, *ibid.* pag. 224 seg.

[5]) Paulus. *Exeg. kaudb.*, 3, 6, pag. 667 seg., e De Wette, su questo verso.

[6]) Questo punto di vista fu sviluppato in Fritzche. *Comm. in Marc.*, pag. 381 seg.

Digitized by Google

agli sforzi del partito sacerdotale dominante, era cosa facile a prevedersi, poichè da un lato questo partito era assai inasprito contro Gesù, e d'altro lato esso possedeva la potenza necessaria; che Gerusalemme fosse per essere il teatro della sua condanna e della sua esecuzione egualmente, perchè ivi era il centro della potenza di quel partito; che condannato dai capi del suo popolo, ei dovesse venir consegnato ai Romani per la esecuzione della condanna, era cosa che risultava dagli angusti limiti lasciati alla giurisdizione giudaica; che gli fosse destinato il supplizio della croce, era a congetturarsi dall'essere quella pena in uso fra i Romani, sopratutto contro i ribelli; che infine nè lo staffile nè gli insulti fossero per mancargli, potevasi facilmente prevedere stante le abitudini romane e la durezza che in allora presiedeva alla giustizia. Ma, riguardando più da vicino, noi domanderemo come mai Gesù potè sapere con tanta certezza che Erode, il quale aveva fissato su di lui una pericolosa attenzione (Luc. 13, 31), non avrebbe prevenuto il partito sacerdotale e aggiunto all'uccisione di Giovan Battista quella del suo successore, personaggio più considerevole ancora. E quand'anco egli avesse creduto di potersi star sicuro, ch'e'non avea pericoli a temere se non da parte del sacerdozio (Luc. 13, 33), chi lo assicurava che l'uno o l'altro de' tentativi tumultuosi di uccisione diretti contro di lui (Confr. Giov. 8, 59; 10, 31) non sarebbe alla fine riuscito e ch' ei non fosse per incontrare — come più tardi Stefano — senza alcuna formalità e senza previa estradizione ai Romani, la morte in tutt'altra guisa che per il supplizio romano della croce? Infine, come poteva egli sostenere con piena sicurezza che dopo tanti tentativi falliti, quest'ultimo tentativo appunto fosse per riuscire a' suoi nemici, e che il viaggio ch' egli stava per intraprendere avesse ad essere l'ultimo? — Non pertanto la spiegazione naturale può a sua volta invocare qui in suo appoggio i passi dell'Antico Testamento e dire che Gesù, guidato da un modo d'interpretazione in uso allora fra' suoi compatrioti, sia da viste particolari aveva scoperto ne' passi della Scrittura sopracitati indicazioni più precise sul corso degli avvenimenti che lo aveano condotto in qualità di Messia, a violenta e prossima fine [1]). Ma, anzitutto, saria già forse difficile il provare che, vivente ancora Gesù, tutti quei diversi passi venissero riferiti al Messia, e non meno difficile il concepire come Gesù fosse giunto da sè medesimo, innanzi l'avvenimento a

[1]) V. Fritsche, l. c.

Digitized by Google

cogliere quel rapporto; secondariamente sarebbe cosa miracolosa affatto che l'avvenimento avesse realmente corrisposto ad una così falsa interpretazione. Oltre questo le profezie ed i tipi dell'Antico Testamento non bastano neppure a spiegare tante particolarità della previsione di Gesù, ed in ispecie la determinazione precisa di quell'epoca.

Se dunque Gesù non ha potuto avere nè sopranaturalmente nè naturalmente una così esatta prescienza del modo di sua passione e di sua morte, tant'è il dire ch'ei non l'ha avuta in verun modo, e che quanto gli Evangelisti gli pongono in bocca è a considerarsi come una predizione dopo l'avvenimento [1]). E qui non si mancò di porre in rilievo il racconto di Giovanni a confronto di quello dei sinottici, e di osservare che appunto quelle particolarità speciali della tradizione cui Gesù non può avere realmente espresso a quel modo, si trovano soltanto nei sinottici — laddove Giovanni non attribuisce a Gesù che allusioni indecise, e distingue da queste la spiegazione che egli Giovanni ne diede dopo l'avvenimento; il che, aggiugnesi, visibilmente dimostra, essere il quarto Vangelo il solo che ci abbia conservato i discorsi di Gesù senza alterazione e nella lor forma primitiva [2]). Ma un più attento esame ci addita che non la è così; non è giusto imputare al redattore del quarto Evangelo la colpa soltanto di avere interpretate in modo erroneo le parole di Gesù, conservate del resto senza alterazione; perocchè, in un passo per lo meno, egli abbia posto in bocca di Gesù parole oscure, gli è vero, ma che pure preannunciano, in modo impossibile a disconoscersi, il supplizio della crocifissione, e in conseguenza modificate a seconda dell'avvenimento le espressioni testuali di Gesù. Parliamo della parola *innalzare*: quando nel Vangelo di Giovanni, Gesù dice in senso passivo che il figlio dell'uomo *sarà innalzato*, ὑψωθῆναι, può darsi senza dubbio ch'egli con ciò intendesse alludere alla sua elevazione alla gloria, sebben questo appaja già difficile nel vers. 14 del cap. 13, stante il confronto col serpente di bronzo che, com'è noto, venne innalzato in cima ad un legno. Ma non è più così, quand'ei si vale di questo verbo in senso attivo per raffigurare (8, 28) la elevazione del figlio dell'uomo siccome opera de' nemici suoi (*quando innalzerete il figlio dell'uomo*,

[1]) Paulus, *Exeg. Handb.*, 2, pag. 415 seg.; Ammon, *Bibl. Theol.*, 2, pag. 377 seg.; Kaiser, *Bibl. Theol.*, 1, pag. 423. Fritzche, l. c., e Weisse, 1, pag. 423, ne convengono in parte.

[2]) Bertholdt, *Einleitung in das N. Test.*, pag. 1305 seg.; Wegscheider, *Einleitung in das Evang. Johannis*, pag. 271 seg.

Digitized by Google

ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱον τοῦ ἀνθρώπου); questi non potevano già portarlo direttamente alla glorificazione, ma bensì soltanto innalzarlo sulla croce; e se questa nostra conclusione è valevole, bisogna che Giovanni abbia immaginato egli stesso questa espressione e tradotte a rovescio le parole aramee di Gesù; in sostanza adunque esso ricade in un co' sinotici in una sola e medesima categoria. Senza dubbio egli si vale in gran parte d'un linguaggio oscuro per esprimere le idee precise ch'egli avea su questo oggetto, ma ciò deriva dalla maniera di questo Evangelista, la cui tendenza per gli enimmi e i misteri s'accordava a pennello col bisogno di presentare in modo inintelligibile profezie che non erano state comprese.

La primitiva leggenda cristiana aveva motivi sufficienti per attribuire di tal guisa a Gesù dopo lo avvenimento una predizione della particolarità della sua passione, e sopratutto del supplizio ignominioso della croce. Più il Cristo crocifisso era *per i Giudei uno scandalo, per i Greci una follia* (Ἰουδαίοις μὲν σκανδαλον Ἕλλησι δὲ μωρία, 1 Cor., 1, 23), e più urgeva toglier di mezzo ad ogni costo questa pietra d'inciampo; e in quella guisa che fra gli avvenimenti posteriori, la risurrezione — siccome riparazione *successiva* di quella morte — serviva a dissiparne l'obbrobrio agli occhi dei gentili, così era desiderevole si ammorzasse anco per *anticipazione*, quanto aveva di pungente quella catastrofe strana. Nulla meglio serviva a questo scopo di una predizione così particolareggiata. Perciocchè, se la circostanza più insignificante, profeticamente predetta, acquista importanza trovando posto così nel complesso di una scienza suprema, — la ignominia più profonda cessa d'essere vergognosa dal momento ch'essa è preannunciata siccome una fase del piano divino di salvazione; e se colui per lo appunto che vi è fatalmente condannato possiede la virtù profetica di prevederla e preannunciarla, egli dimostra, in quanto non solo soffre, ma è la stessa scienza divina del suo soffrire, di essere egli la potenza *ideale* che a quel soffrire medesimo comanda. A questo riguardo, il quarto Evangelista si è spinto ancora più oltre: perocchè a lui sembrasse richiesto dall' onore di Gesù il raffigurarlo eziandio come la potenza *reale* superiore al suo soffrire, come colui al quale non istrappava l'*anima* (ψυχή) estranea violenza, ma il quale di suo pieno arbitrio la offeriva in sacrificio (10, 17 seg.) Al che Matteo presenta d'altronde un punto d'appoggio, laddove (26, 53) Gesù afferma la possibilità di chiedere al Padre legioni di angioli che lo proteggano contro la sovrastante passione.

Digitized by Google

§ 112.

Predizione di Gesù sulla sua morte in generale. — Rapporto di questa predizione colle idee ebraiche intorno al Messia. — Dichiarazioni di Gesù sullo scopo e sugli effetti della sua morte.

Se per tal guisa noi eliminiamo, dalle espressioni che gli Evangelisti attribuiscono a Gesù intorno alla sorte che lo attendeva, tutto ciò che riguarda i particolari di quella catastrofe, resta pur sempre aver Gesù predetto, in generale, i patimenti e la morte violenta che lo attendevano, e ciò in virtù delle profezie dell'Antico Testamento dichiaranti che tale sarebbe stato il destino del Messia. Ora, fatto sta che le profezie citate le quali parlano di passione e di morte sono riferite soltanto per errore al Messia, e che altri, quali Daniele (9, 26), Zaccaria (12, 10) non hanno questo significato [1]). Gli ortodossi adunque dovranno di nuovo guardarsi sopratutto dall'attribuire una così falsa interpretazione al principio sovranaturale residente in Gesù. Lo ammettere, — in vece di questo principio — che Gesù potesse per una combinazione puramente naturale, prevedere il finale risultato, attesochè egli erasi attirato l'odio implacabile del sacerdozio giudaico, e, risoluto a non deviare dalla sua vocazione, egli aveva tutto a temere dalla vendetta e dalla potenza dei sacerdoti (Giov. 10, 11); lo ammettere che, dalla sorte di antichi profeti (Matt. 5, 12; 21, 33 seg.; Luc. 13, 33 seg.) e da alcune profezie interpretate in quel senso, egli potesse pronosticare a sè stesso una egual fine e annunciare, in conseguenza, ai suoi che tosto o tardi ei perirebbe di morte violenta; lo ammettere, io dico, tutto questo, è una concessione che far dovrebbesi all'opinione dei razionalisti [2]) e sarebbe tempo di non più abusare del punto di vista soprannaturale si da negare codesta possibilità.

Dopo questa confessione potrà recar meraviglia la nostra domanda:

[1]) *Daniel übersetzt und erklärt* von Bertholdt 2, pag. 541 seg. 660 seg. Rosenmüller, *Schol. V. T.* 7, 4, pag. 339 seg.

[2]) De Wette, *De morte Christi expiatoria*, ne' suoi *Opusc. theol.* pag. 130; Hase, *Leb. Jesu*, 106.

Digitized by Google

Se dietro il Nuovo Testamento sia verosimile che Gesu abbia *realmente* fatto questo annuncio della sua morte? poichè una predizione generale della morte violenta è il meno che sembrino racchiudere i racconti evangelici. Il senso di questa domanda si è di sapere se il risultato, vale a dire la condotta degli Apostoli sia descritta negli Evangelii in modo da conciliarsi con una comunicazione antecedente di Gesù intorno alla morte che lo attendeva. Ora gli Evangelisti notano espressamente, per riguardo agli Apostoli, che questi non poterono cogliere il senso dei discorsi di Gesù sulla morte che gli era riservata, vale a dire non seppero nè farsene una idea, nè conciliarli colle opinioni preconcette ch'essi avevano intorno al Messia. Quindi è che Pietro, al primo annuncio della morte, sclamò: *Signore, a Dio non piaccia; questo non ti accadrà,* Ἵλεώς σοι, Κύριε· οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο (Matt., 16, 22). Più ancora: quando Luca — svolgendo il passo di Marco: *Essi non comprendevano il discorso,* οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα, 9, 31. — dice: *E questo era loro nascosto perchè essi nol comprendessero,* καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ' αὐτῶν ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτὸ (9, 45), — o quando dice altrove: *Ed essi non compresero nulla di queste cose, e questo ragionamento era loro nascosto e non intendevano quel che veniva lor detto,* καὶ αὐτοὶ οὐδὲν τούτων συνῆκαν, καὶ ἦν τὸ ῥῆμα τοῦτο κεκρυμμένον ἀπ' αὐτῶν, καὶ οὐκ ἐγίνωσκον τὰ λεγόμενα (18, 34), — il senso di questi passi accenna che gli apostoli non avevano punto compreso di che si trattasse. Ond' è che la condanna e la esecuzione di Gesù li colgono interamente alla sprovvista ed annullano tutte le speranze ch' essi avevano in lui quale Messia riposte (Luca 24, 20 seg.: *Essi lo crocifissero, e noi, noi speravamo ch'egli fosse colui che doveva liberare Israele,* ἐσταύρωσαν αὐτόν· ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ). Ma se Gesù avesse parlato della propria morte ai discepoli così apertamente παῤῥησίᾳ (Marco 8, 22) essi avrebbero anche necessariamente dovuto comprendere le parole chiare e il suo linguaggio esplicito; e s'egli inoltre avesse loro dimostrato essere la di lui morte fondata sulle profezie dell'Antico Testamento e in conseguenza fra gli attributi del Messia (Luca 18, 31; 22, 37) essi non avrebbero potuto — avvenuta che fu realmente la sua morte, — perdere così completamente la loro fede nel carattere messiaco di lui. A torto, gli è vero, l'autore dei *Frammenti di Volfenbüttel* pretese trovare nella condotta di Gesù, quale gli Evangelisti ce la descrivono, indizj che per lui pure la morte giunse impreveduta; ma considerando solo la condotta degli Apostoli, sarà difficile sfuggire alla conclusione che lo stesso autore ne trae — non

Digitized by Google

potere Gesù aver fatta loro alcuna comunicazione sulla morte che lo attendeva, sembrar anzi che gli apostoli abbiano sino all'ultimo istante condivisa, a tale riguardo, l'opinione comune e che, còlti alla sprovvista dalla morte di Gesù, abbiano solo in seguito a tale avvenimento aggiunti gli attributi della passione e della morte al loro concetto sul Messia [1]) Comunque sia la cosa, è forza porre questo dilemma: o il dire degli Evangelisti che narrano non avere gli apostoli comprese le parole di Gesù ed essere stati sorpresi della sua morte, è una esagerazione non istorica, o le dichiarazioni di Gesù sulla morte che lo attendeva furono fatte dopo lo avvenimento: e in quest'ultimo caso è a dubitarsi eziandio ch'egli abbia, anche solo in generale, predetta la propria morte come un attributo del proprio destino messiaco. D'ambo i lati la leggenda poteva essere determinata ad una esposizione non istorica. Di vero, essa potè supporre che Gesù avesse predetto la propria morte, in generale, per le stesse ragioni che la indussero ad attribuirgli anco la predizione de' particolari della sua passione e morte; e d'altro lato a suggerirle la definizione d'un difetto così assoluto d'intelligenza negli apostoli bastava sia il desiderio di far con ciò spiccare la profondità del mistero, rivelato da Gesù, intorno al Messia paziente — sia la simiglianza che stabilivasi nella predicazione evangelica fra gli apostoli prima della effusione dello spirito ed i Giudei e Gentili da convertirsi, i quali tutto comprendevano a preferenza della morte del Messia.

Per condurre questo dilemma ad una soluzione noi dobbiamo anzitutto esaminare se le idee che a que' tempi si avevano intorno al Messia racchiudessero o no, prima della morte di Gesù e indipendentemente da essa, gli attributi della passione e della morte. Se, vivente ancora Gesù, i Giudei si raffiguravano il Messia come destinato a perire di morte violenta, evvi tutta probabilità per credere che Gesù anch'egli si fosse penetrato di tale convinzione e l'avesse comunicata ai suoi apostoli, i quali allora avrebbero tanto meno potuto restar sordi alle sue predizioni e lasciarsi completamente abbattere al compiersi di quelle. Se, per contrario, questa idea non era divulgata prima della morte di Gesù fra i suoi compatriotti, resta, egli è vero, possibile sempre ch'ei vi giungesse per mezzo delle proprie riflessioni, ma è del pari possibile che gli apostoli non accogliessero, se non dopo lo avvenimento, l'attributo della passione e della morte nella cerchia delle loro idee sul Messia.

[1]) *Vom Zweck Jesu und seiner Jünger*, pag. 114 seg., 153 seg.

Digitized by Google

La questione — se l'idea di un Messia paziente e morente fosse divulgata sino dal tempo di Gesù fra i Giudei è del novero delle più difficili e di quelle su cui i teologi sono men che meno vicini ad intendersi. La difficoltà della questione non istà in uno spirito di partito teologico, che, ove esistesse su questo punto, lascierebbe sperare una soluzione, la mercè di ricerche imparziali. Lungi da ciò, le due opinioni ortodossa e razionalista come giustamente fu dimostrato da Stäudlin [1]) possono argomentare ciascuna nel proprio interesse: e però d'ambo i lati noi troviamo teologi dei due partiti [2]). Ciò che forma la difficoltà è la mancanza di notizie e la incertezza di quelle che esistono. Se l'Antico Testamento racchiudesse la dottrina di un Messia paziente e morente, si potrebbe più che verosimilmente supporre ch' essa si trovasse anco fra i giudei dell' epoca di Gesù. Ma le più recenti ricerche dimostrarono che se l'Antico Testamento contiene la dottrina d'una espiazione del popolo destinata a compiersi al tempo messiaco (Ezech., 36 25; 37, 23; Zach. 13, 1; Dan. 9, 24) non contiene però nulla che indichi doversi quella espiazione operare per i patimenti e per la morte del Messia [3]).

Non è dunque da questo lato che vuolsi cercare lo scioglimento della questione. Gli apocrifi dell'Antico Testamento sono più vicini al tempo di Gesù; ma conservando essi il silenzio intorno al Messia in generale, non ponno fare alcuna menzione dello attributo particolare di cui qui si tratta [4]). Dei due scrittori che toccano più dappresso quell'epoca, Filone e Giuseppe, l'ultimo tace sulle speranze messiache della sua nazione [5]) e il primo parla, gli è vero, del tempo messiaco e di un eroe simile al Messia, ma non già di una passione di questo eroe [6]). Non rimane quindi altra fonte che il Nuovo Testamento e gli scritti ebraici posteriori.

[1]) *Uber der und die Wirkungen des Todes Jesu,* nella *Göttingischen Bibliothek* 1, 4, pag. 252 seg.

[2]) Se ne vegga l'elenco in De Wette, l. c. pag. 6 seg. Le voci più importanti in appoggio della coesistenza dell'idea in questione, vivente ancora Gesù, furono riportate da Stäudlin, Memoria citata. *Göttig. Bibl.* 1, pag. 233 seg. e da Hengstenberg *Christologie des A. T.* 1, a, pag. 270 seg. 1, pag. 290 seg. Vedasi per l'opinione contraria, De Wette, Memoria citata, *Opusc.* pag. 1, seg.

[3]) Confr. De Wette, *Bibl. Dogm.* § 201 seg. Baumgarten-Crusius *Bibl. Theol.* § 54.

[4]) Vedasi De Wette, l. c. § 189 seg.

[5]) Confr. De Wette, § 193.

[6]) Gfrörer, *Philo,* 1, pag. 495 seg.

Digitized by Google

Nel Testamento Nuovo sembra generalmente che fra i Giudici coetanei di Gesù nessuno pensasse ad un Messia destinato a patire e morire. Per la maggioranza dei Giudei, la dottrina del Cristo crocifisso era uno scandalo, σκάνδαλον; gli apostoli non potevano credere alle sue predizioni reiterate e chiare della morte che lo attendeva; tutto ciò è ben lungi dal suggerire che la dottrina d'un Messia paziente fosse in voga fra gli Ebrei di quell'epoca; che anzi tali circostanze s'accordano a pennello coll'asserzione attribuita dal quarto Evangelista alla *moltitudine giudaica*, ὄχλος (12, 34): sapersi cioè della *legge* νόμος [1]) che *il Cristo dee vivere eternamente*, ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Ma i teologi di cui io parlo non sostengono neppur essi che la idea del Messia paziente fosse generalmente prevalsa fra i Giudici d'allora; bensì, ammettendo che la speranza di un Messia temporale e regnante senza fine fosse nella opinion dominante, si limitano a sostenere (e in ciò conviene con essi lo stesso autore dei *Frammenti di Wolfenbüttel* [2])) che un partito meno numeroso, — secondo Stäudlin, gli Essenj — secondo Kengstenberg la parte migliore e più illuminata del popolo, avesse accolto la dottrina di un Messia, il quale sarebbe apparso dapprima sotto umili apparenze e non sarebbe giunto alla gloria che per la via dei patimenti e della morte. In appoggio di che si invocano sopratutto due passi, l'uno del terzo, l'altro del quarto Evangelo. Quando Gesù ancora fanciullo è presentato al Tempio di Gerusalemme il vecchio Simeone, fra l'altre predizioni, dice a Maria, riguardo alla resistenza, in ispecie, che suo figlio incontrerà: *E tu pure, tu avrai l'anima trapassata da una spada*, καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία (Luca 2, 35): parole queste le quali sembran descrivere il suo dolore materno per la morte del figlio e rappresentano in conseguenza l'opinione di una morte violenta riserbata al Messia come un'opinione esistente già prima del Cristo. L'idea di un Messia paziente è ancor più chiaramente espressa nelle parole che il quarto Vangelo pone in bocca a Giovan Battista alla vista di Gesù, esser egli cioè l'*agnello di Dio che toglie il peccato del mondo*, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (1, 29): dichiarazione che riferendosi a Isaia (53), sembrerebbe egualmente indicare nella bocca del Battista,

[1]) Sarebbe difficile trovare in queste parole un passo della *legge* propriamente detta. De Wette, *De morte*, pag. 72 pensa ad Is. 9, 5; Lücke al salmo 110, 4 e a Dan. 7, 14; 2, 44.

[2]) *Vom Zweck Jesu und seiner Jünger*, pag. 179 seg.

Digitized by Google

come la idea di una passione espiatoria del Messia esistesse prima ancora di Gesù. Ma già si dimostrò più addietro che questi due passi sono privi di carattere storico; e se la primitiva leggenda cristiana, molto tempo dopo lo avvenimento, fu indotta ad attribuire a personaggi ch'ella riguardava come ispirati da Dio una prescienza del decreto divino relativo alla morte di Gesù, da questo non segue che prima di Gesù siffatta opinione avesse realmente esistito. Finalmente ci si adduce che gli Evangelisti e gli Apostoli appoggiansi all'Antico Testamento per istabilire la idea d'un Messia paziente e morente; d'onde credesi poter dedurre che tale interpretazione dei passi relativi dell'Antico Testamento non era senza esempio fra i Giudei. Vero è che Pietro (Act. ap. 3, 18; 1 Petr., 1, 11 seg.) e Paolo (Act. ap. 26, 22 seg., 1 Cor. 15, 3) citano Mosè ed i profeti come prenunzj della morte di Gesù, e che Filippo, nello istruire l'eunuco etiope, applica ai patimenti del Cristo il passo di Isaia 53 (Act. ap. 8, 35). Ma siccome tali personaggi dicevano e scrivevano tutto questo dopo l'avvenimento, nulla ci assicura che il solo avvenimento, e non già un modo qualsiasi di interpretazione invalso fra i loro contemporanei giudei, li abbia indotti ad attribuire ai passi in discorso un rapporto colla passione del Messia [1]).

Per tal modo l'ipotesi che la idea in questione esistesse, vivente ancora Gesù, fra' suoi contemporanei, non trova nel Nuovo Testamento alcun solido appoggio. Rimangono ora gli scritti ebraici posteriori che vogliosi a tale riguardo esaminare. Ai più antichi libri di questa classe che ci siano stati conservati appartengono le due parafrasi caldee di Oukelos e di Gionatan; e il *Targum* di quest'ultimo, che, giusta la tradizione rabbinica, fu un discepolo di Illele l'antico [2]), è ordinariamente citato in favore della idea di un Messia paziente, trovandosi in esso riferito al Messia il passo di Isaia 52, 13-53, 12. Ciò non pertanto la spiegazione di tal passo nel Targum di Gionatan ha questo di particolare, ch'egli attribuisce bensì in generale a quel passo un senso messiaco, ma ogni qualvolta vi si fa cenno di passione e di morte, o egli evita questa idea a bella posta e il più di sovente in modo violento assai, oppure la rivolge sopra un altro soggetto, il popolo d'Israele; il che visibilmente dimo-

[1]) Vedi De Wette, *De morte Christi*, pag. 73 seg.

[2]) Conf. Gesenius, *Iesaias*, 2 Thl., p. 66; De Wette, *Einleitung in das A. T.* § 59, 3.te Ausgabe.

Digitized by Google

stra che la passione e la morte violenta sembravano all'autore inconciliabili colla idea del Messia [1]). Ma, ci si dice, è questo appunto il principio della deviazione del vero senso della profezia, deviazione alla quale i Giudei posteriori furono indotti dal loro spirito carnale e dalla loro opposizione al cristianesimo: laddove gli interpreti anteriori, aggiugnesi, avevano trovato nel passo di Isaia un Messia paziente e morente. Di vero, Abenesra, Abarbanele ed altri ci attestano che varj antichi dottori riferirono al Messia il capitolo 53 di Isaia [2]); ma talune di queste testimonianze non dicono se tali interpretazioni fossero o no parziali come quella di Gionatan, e quanto alle altre non si sa se gli interpreti di cui esse parlano risalgano sino al tempo di Gionatan: cosa, del resto, inverosimile per quelle parti del libro *Sohar* che riferiscono al Messia paziente il passo in questione [3]). Lo scritto che, allato a quello di Gionatan, s'accosterebbe maggiormente all'epoca di Gesù, sarebbe l'apocrifo denominato *Quarto libro di Esdra*. Questo libro, che, giusta il calcolo più verosimile, fu redatto poco dopo la distruzione di Gerusalemme sotto Tito [4]), parla, gli è vero, della morte del Messia, ma non già di una morte dolorosa, bensì di una morte che, dopo la lunga durata del regno

[1]) Introduzione testuale del passo d'Isaia, secondo Hitzig:

52, 14: Siccome molti *si sbigottirono innanzi a lui*, così il *suo* aspetto era sformato e non umano, e la *sua* forma non era quella dei figli degli uomini, ecc.

53, 4: Ma egli *portò* le nostre malattie e si caricò dei nostri dolori, e noi lo credemmo percosso, battuto da Dio e tormentato.

Targum Ionathan:

Quemadmodum per multos dies ipsum *expectarunt Israelitæ*, *quorum* contabuit inter gentes adspectus et splendor (et evanuit) e filiis hominum, etc.

Idcirco pro delictis nostris ipse *deprecabitur*, et iniquitates nostræ *propter eum condonabuntur*, licet *nos* reputati sumus contusi, plagis affecti et afflicti.

Origene anch'egli racconta, c. Cels. 1, 55, come un *saggio riputato fra i Giudei* obiettasse alla sua interpretazione cristiana del passo di Isaia che ciò *era stato profetizzato riguardo al popolo intero, il quale era stato disperso fra le nazioni e percosso, acciò si facessero molti proseliti.*

[2]) Vedi in Schöttgen, 2, pag. 182 seg.; Eisenmerger, *Entdecktes Judenthum*, 2, pag. 758.

[3]) In Schöttgen, 2, pag. 181 seg.

[4]) De Wette, *De morte Chr. expiatoria*, l. c., pag. 50.

Digitized by Google

messiaco, doveva precedere la risurrezione generale [1]). L'idea di grandi calamità le quali, del pari che i dolori del parto del Messia (confr. ἀρχὴ ὠδίνων, Matth. 24, 8), avrebbero preceduto il tempo messiaco, era, senza dubio, divulgata prima ancora del Cristo [2]): e già di buon' ora la inflizione di quei mali ricadenti in ispecie sul popolo d'Istraele sembra venisse riserbata all'*Anticristo*, cui il *Cristo* doveva combattere (2 Thess., 2, 3 seg.) [3]); ma siccome il Cristo doveva annichilar l'Anticristo in modo soprannaturale *col soffio della sua bocca*, — così ciò non implica patimenti di sorta per il Messia.

Si trovano ciò non pertanto dei passi in cui si accenna ad una passione del Messia ed anzi più precisamente ad una passione destinata a redimere il popolo [4]); ma da un lato in quei passi si parla solo di una passione del Messia e non della sua morte; d'altro lato quella passione lo colpisce o nella sua preesistenza prima ch'ei giunga alla vita terrena [5]) o nella oscurità che lo circonda dal momento della sua nascita fino alla sua apparizione sulla scena del mondo in qualità di Messia [6]); in terzo luogo infine, dubia è la età di quei documenti e alcuni indizii non permetterebbero di fissarne la data se non dopo la distruzione dello stato giudaico per opera di Tito [7]).

Con tutto questo ancora non mancano passi nelle scritture giudaiche ove direttamente affermisi che il Messia perirà di morte violenta: ma essi non concernono il Messia propriamente detto, il discendente di Davide, bensì un altro della discendenza di Giuseppe e di Efraim, il quale era aggiunto al primo in ordine subalterno. Questo Messia *ben Joseph* (figlio di Giuseppe) doveva precedere il Messia *ben David* (figlio di Davide), riunire le dieci tribù dell'antico regno di Israele colle due tribù del regno di Giuda, e perir di spada nella

[1]) Cap. 7, 29.

[2]) Schöttgen, 2, pag. 509 seg.; Schmidt, *Cristologische fragmenta*, nella sua *Bibliothek*, 1, pag. 24 seg.; Bertholdt, *Christol. Jud.*, § 13.

[3]) Schmidt, l. c. Bertholdt, l. c., pag. 16.

[4]) Pesikta in Abkath Rochel, in Schmidt, pag. 47 seg.

[5]) Sohar, pag. 2, 85, 2, in Schmidt, pag. 48 seg.

[6]) Gemara Sanhedrin, f. 98, 1; in De Wette, *De morte Christi*, pag. 95 seg. e in Rengstenberg, pag. 292.

[7]) Sohar, pag. 2, f. 82, 2, in De Wette, pag. 94: *Cum Israëlitæ essent in terra sancta, per cultus religiosos et sacrificia quæ faciebant, omnes illos morbos et pœnas e mundo sustulerunt: nunc vero Messias debet auferre eas ab hominibus.*

Digitized by Google

guerra contro Gog e Magog; al che solevasi riferire il passo di Zaccaria, 12, 10 [1]). Ma indizii certi della credenza in questo secondo Messia che muore non si hanno prima della *Gemara* di Babilonia, la quale fu compilata nel V e VI secolo dopo Gesù Cristo; e prima del libro *Sohar*, la cui data è ecessivamente dubia [2]).

Dunque non è cosa dimostrata, anzi non sembra neppure verosimile che la idea di un Messia paziente e morente fosse esistita sino dal tempo di Gesù fra' suoi contemporanei. Con ciò resterebbe pur sempre possibile che, Gesù anche senza un simile antecedente, osservando da sè lo stato delle cose e confrontandolo colle profezie dell'Antico Testamento, fosse venuto nell'idea che la passione e la morte appartenessero alla destinazione ed alla funzione del Messia: nel qual caso però sarebbe ben più naturale ch'egli avesse concepito questa convinzione solo a poco apoco nel corso del suo ministero publico e comunicatala soltanto a' più fidati tra' suoi discepoli, come leggiam ne' sinottici, di quello ch'ei l'avesse avuta fin da principio e manifestata innanzi a persone indifferenti, anzi nemiche, — secondo che leggiamo in Giovanni.

Anche in riguardo alle espressioni di Gesù sullo scopo e sugli effetti della sua morte noi possiamo, come già più sopra, riguardo alla predizione della sua morte, distinguere una opinione più naturale da una opinione più sopranaturale. Laddove Gesù nel quarto Vangelo paragona sè stesso al fido pastore che dà la vita per le proprie pecorelle (10, 11-15), tale confronto può interpretarsi nel significato affatto naturale ch'egli è deciso a non rinunciare alle sue funzioni di pastore e di dottore, quando pure il compimento di questo dovere fosse per minacciarlo di morte (necessità morale della sua morte) [3]); se la espressione piena d'un presentimento profetico, nello stesso Vangelo (12, 24), ove è detto che il grano di frumento caduto per terra non morendo rimane sterile, morendo invece produce assai, ammette una spiegazione non meno razionale dell'influenza vittoriosa che la morte di ogni martire esercita in favore di una idea o di una convinzione (efficacia morale della sua morte) [4]). Infine quando Gesù, nei discorsi di congedo riferiti da Giovanni cosi di sovente, ripete che la sua morte è buona per i

[1]) Bertholdt, l. c., pag. 97.
[2]) De Wette, *De morte Christi*, pag. 112; confr. 55 seg.
[3]) Hase, *Lib. Iesu*, § 108.
[4]) Lo stesso, ibidem.

Digitized by Google

discepoli, — perocchè essa sia la condizione della venuta del Paraclito che dee trasfigurarli e guidarli in tutta verità, potrebbe questa frase riferirsi ad una riflessione affatto naturale di Gesù, — che cioè senza la disparizione della sua materiale presenza, le idee messiache de' suoi discepoli, rimasti fino allora così materiali, non potrebbero essere spiritualizzate (effetto psicologico della sua morte) [1]). — Alla opinione sovranaturale meglio si appoggiano le parole che Gesù pronuncia nello istituire la cena. Vero è che le parole attribuitegli dagli evangelisti intermediarii, — essere la *bevanda* presentata *il sangue della nuova alleanza*, (Marc. 14, 24), e la *nuova alleanza* trovarsi *nel suo sangue* (Luca, 22, 20), potrebbero interpretarsi semplicemente in questo senso: in quella guisa che l'alleanza del popolo antico fu consacrata sul Sinai con sacrifizii di sangue, così il sangue suo, del Messia, porrà un suggello supremo alla alleanza della nuova comunità radunantesi intorno a lui. Ma tale interpretazione dispare nel racconto di Matteo, dove Gesù aggiunge (26, 28) che il suo sangue sarà versato per molti *affinchè siano rimessi i loro peccati;* quivi l'idea di un sagrificio d'alleanza si è tramutata nell'idea di un sagrificio d'espiazione; ed anco negli altri due Evangelisti, le parole da essi aggiunte: *Sangue versato per molti o per voi*, oltrepassano il semplice sagrificio d'alleanza e accennano al sagrificio di espiazione. Quando altrove nel primo Vangelo Gesù dice ch'egli deve *dar la sua vita per il riscatto di molti*, δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν (20, 28), vuolsi senza dubbio riferire questa frase a Isaia, 53, dove, secondo una idea d'altronde in corso fra gli Ebrei (Is. 43, 3; Prov. 21, 18) è attribuito alla morte del servo di Jehova un valore espiatorio per la rimanente umanità.

In conseguenza di questo, potrebbe darsi che Gesù per un lavoro psicologico giungesse a credere che una simile catastrofe fosse vantaggiosa allo sviluppo spirituale de' suoi discepoli e indispensabile alla *spiritualizzazione* delle loro idee messiache; dal che, conformemente alle idee nazionali ed in rapporto ai passi dell'Antico Testamento, sarebbe in lui surta l'idea che la sua morte messiaca possedesse una virtù espiatoria. Ma potrebbe darsi anche che le parole dai sinottici attribuite a Gesù, circa il carattere espiatorio della sua morte, appartenessero di preferenza al sistema sviluppatosi dopo la morte di Gesù; potrebbe darsi che ciò che il quarto Evangelista gli fa dire intorno al rapporto la sua morte ed il Paraclito, venisse detto dopo lo

[1]) Hase *Lib. Iesu*, § 109.

Digitized by Google

avvenimento. Ond'è che in queste espressioni di Gesù intorno allo scopo della sua morte sarebbe d'uopo distinguere il generale dallo speciale.

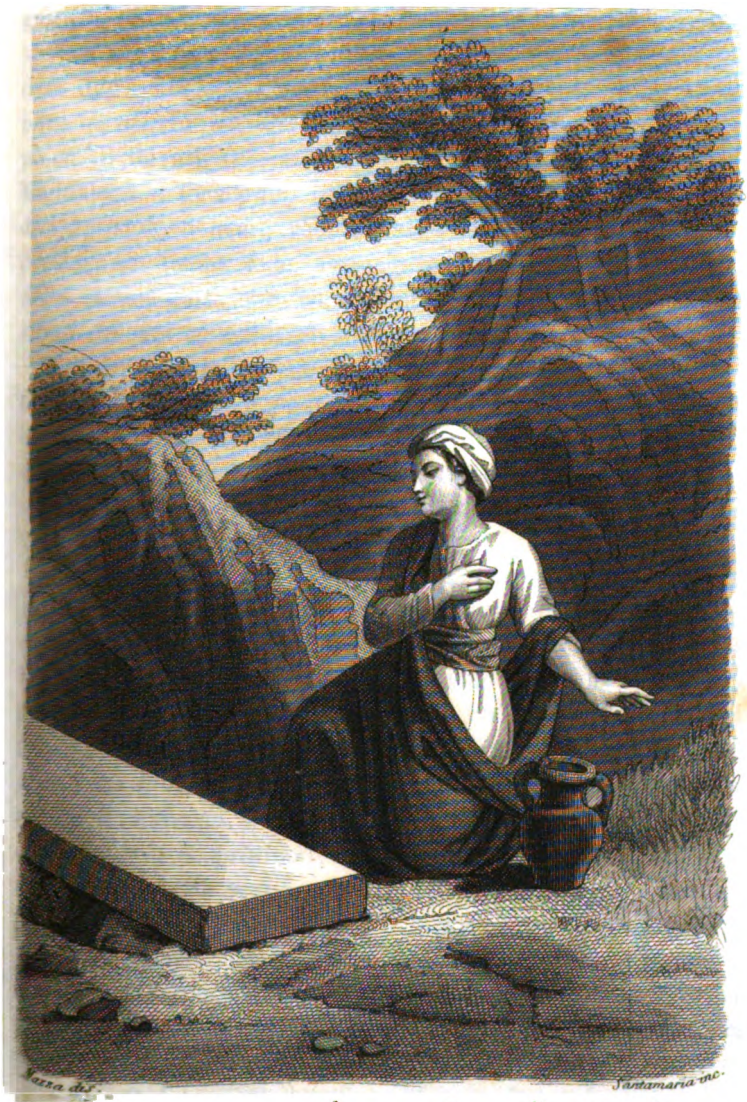
§ 113.

Dichiarazioni precise di Gesù sulla sua risurrezione futura.

Al dire del racconto evangelico, Gesù ha annunciata la propria risurrezione con parole non meno chiare di quelle onde annunciò la sua morte, e ne ha fissata la data con una singolare esattezza. Ogniqualvolta egli diceva a' suoi discepoli che il figlio dell'Uomo sarebbe ucciso sulla croce, egli aggiungeva: *Ed il terzo giorno risorgerà o si ridesterà* (Matth. 16, 21; 17, 23; 20, 19, e passi parall.; confr. 17, 9; 26, 32, e passi parall.).

Ma anche di queste predizioni vien detto che i discepoli non le compresero: per modo ch'essi discussero fra loro *che cosa fosse il sorgere d'infra i morti* (Marc. 9, 10). E conforme a questo difetto d'intelligenza è la loro condotta immediatamente dopo la morte di Gesù; perocchè nulla vi indichi sia la menoma traccia d'un ricordo di predizioni annuncianti una risurrezione successiva alla morte, sia la menoma scintilla di speranza che quelle predizioni fossero per avverarsi. Quando gli amici ebbero deposto nella tomba il corpo staccato dalla croce, si assunsero essi (Giov. 19, 40), ovvero si riservarono le donne (Marc. 16, 1; Luc. 23, 56) la cura di imbalsamarlo; operazione la quale non praticasi se non sovra un corpo che si riguardi come oramai devoluto alla putrefazione. La mattina del giorno ch'esser doveva, giusta il calcolo del Nuovo Testamento, quello della risurrezione annunciata, le donne recatesi alla tomba pensavano così poco a questa risurrezione che davansi affanno della difficoltà del levare la pietra del sepolcro (Marco 16, 3). Trovatasi da Maria Maddalena, e più tardi da Pietro, vuota la tomba, avrebbe dovuto essere loro primo pensiero, qualora la risurrezione fosse stata predetta, che questa si fosse realmente compiuta; lungi da ciò Maria Maddalena suppone che il corpo possa essere stato involato (Giov.

Digitized by Google



Trovata vuota la tomba; Maddalena suppone che il corpo di Gesù possa essere stato involato.

Strauss – Vita di Gesù – Tav. 21.ª

Digitized by Google

Digitized by Google

20, 2), e Pietro non esprime che stupore, senza formare alcuna congettura precisa (Luc. 24, 12). Riferita ch' ebbero le donne agli apostoli l'avuta apparizione angelica, ed eseguita la commissione loro data dagli angioli, gli apostoli, o riguardarono le loro parole come *vano cicaleccio* λῆρος, (Luc. 24, 11), o furono presi da meraviglia piena di terrore (ἐξέστησαν, ἦσαν, Luc. 24, 21, seg.). Quando poi Maria Maddalena e in seguito i discepoli di Immaum assicurarono agli undici apostoli d' avere veduto essi stessi il risorto, gli apostoli non prestarono alcuna fede a quelle assicurazioni (Marc. 16, 11, 13), nella stessa guisa che Tomaso non prestò fede neppure all' assicurazione de'suoi colleghi, gli altri apostoli (Giov. 20, 25).

Infine, quando Gesù medesimo apparve agli apostoli in Galilea, essi non deposero neppure allora completamente i loro dubbii (οἱ δὲ ἐδίστασαν, Matt. 28, 17). Tutto questo apparirà senza dubbio incomprensibile come ben giudica l'autore dei *frammenti di Wolfenuttel* [1]), qualora Gesù avesse realmente predetto la propria risurrezione in termini così chiari e precisi.

Vero è che se la condotta degli apostoli dopo la morte di Gesù parla contro una simile predizione, la condotta de'suoi nemici sembra invece supporne l'esistenza. Lorquando, secondo Matteo, 27, 62 e seg., i grandi sacerdoti e i farisei chiedono a Pilato che sia posta una guardia presso la tomba, il motivo ch' essi stessi ne adducono sta nello avere Gesù detto in sua vita: *Indi a tre giorni, io risusciterò,* μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι. Ma questo racconto del primo Evangelista, del quale noi non potremo che più tardi apprezzare il valore, lungi dal decidere la quistione, entra solamente in una delle alternative del dilemma che segue: Se gli apostoli di Gesù si sono realmente condotti a quel modo dopo la morte di Gesù, egli non può aver predetto la sua risurrezione in modo preciso, e i Giudei non poterono, per riguardo a simile predizione, porre una guardia alla sua tomba; o se questi due ultimi dati sono autentici, non possono gli apostoli essersi condotti a quel modo.

Si cercò togliere a questo dilemma la sua forza incisiva, dicendo che alle predizioni sopracitate bisognava attribuire non già il senso proprio del sorgere di Gesù defunto dalla tomba, ma solo al senso figurato d'un nuovo slancio della sua dottrina e della sua causa, op-

[1]) Vedi la sua deduzione animata e decisiva, *von Zweck*, u. s. f., 121 seg., confr. De Wette, *Exeg. handb.* I. 1, pag. 143.

Digitized by Google

presse fino allora [1]). In quella guisa, si disse, che le profezie dell'Antico Testamento presentano ben spesso, sotto la figura di una risurrezione dei morti, la restaurazione del popolo d'Israele a nuova prosperità (Jo. 26, 19; Ezech. 37), — in quella guisa che, ad esprimere il breve intervallo in cui sotto certe condizioni si opererà quel tramutamento di cose, essi dicono che in due o tre giorni Jehova rialzerà ciò che fu rovesciato, risusciterà ciò che fu ucciso (Os. 6, 2) [2]), frase che anche Gesù adopera in modo indeterminato per un breve intervallo (Luca 13, 32): così la espressione ond' egli si vale dicendo ch'egli *risorgerà il terzo giorno* dopo la sua morte, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι, altro non significa se non che, quand' anche egli soccombesse alla violenza de' suoi nemici e venisse ucciso, l' opera da lui cominciata non perirebbe, ma acquisterebbe in breve tempo un nuovo slancio ed impulso. Questi modi di dire — continuasi — i quali nella bocca di Gesù non avevano che un senso figurato, furono presi in senso proprio dagli apostoli dopo la di lui risurrezione corporea e considerati come predizioni relative ad essa. Senza dubbio, egli è vero che, nei passi citati dei profeti, le parole חקין e קים חית hanno soltanto il senso tropico che loro si assegna; perocchè si trovino in passi di cui tutto il tenore è figurato e dove, in particolar modo, le parole *rovesciare* ed *uccidere*, precedenti le parole *risuscitare*, hanno esse stesse solamente un senso figurato. Ma qui invece tutte le espressioni antecedenti, *essere consegnato*, *condannato*, *crocifisso*, *ucciso*, vogliono essere intese in senso proprio; laonde lo interpretare ad un tratto le espressioni *ridestarsi*, *rialzarsi*, in senso figurato, sarebbe incoerenza inaudita: a tacere che passi come quello in cui Gesù dice: *Dopo essere risuscitato io andrò innanzi a voi in Galilea*, μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν (Matt. 26, 32), non hanno senso, se non in quanto l' ἐγείρεσθαι venga interpretato alla lettera.

In questo contesto di designazioni chiare, le quali vogliono essere prese in senso proprio e letterale, manca ogni giustificazione e persino ogni motivo per interpretare la indicazione di tempo in modo diverso da quello che il senso letterale delle parole comporti. Se

[1]) Così opina, fra gli altri, Herder, *vom Erlöser der Meuschen*, pag. 133 seg. Conf. Kuinöl, *Comm. in Matth.*, 444 seg.

[2]) LXX. Egli ci guarirà indi a due giorni: al terzo giorno noi risusciteremo se vivremo davanti a lui.

Digitized by Google

dunque Gesù ha adoperato realmente e nello stesso tenore le espressioni che gli Evangelisti gli attribuiscono, non fu sua intenzione lo annunziare semplicemente in senso figurato il prossimo trionfo della sua causa, ma bensì il predire il suo ritorno in vita tre giorni dopo la sua morte violenta [1]).

Tuttavia, siccome la condotta de'suoi discepoli dopo la morte di lui non ci permette di credere ch' egli avesse annunciata la propria risurrezione in termini chiari, così da altri interpreti si suppose che gli Evangelisti abbiano dato dopo lo avvenimento al linguaggio di Gesù una precisione che in bocca di lui non aveva ancora; e che non solo essi abbiano inteso in senso proprio ciò che Gesù aveva detto figuratamente intorno al progresso della sua causa dopo la sua morte, ma che eziandio, conformemente a tale idea, essi abbiano modificato le sue espressioni al punto che oggi, quali noi le leggiamo, non le si possono intendere che in senso proprio [2]). Ma, aggiungono questi interpreti, non tutti i discorsi di Gesù su questo oggetto furono trasformati in tal guisa, e qua e là rimasero conservate le sue espressioni originali.

§ 114.

Discorsi figurati nei quali Gesù avrebbe predetto la sua risurrezione.

Sin dal principio del suo ministero di predicazione pubblica, Gesù, secondo il quarto Vangelo. additò, in linguaggio simbolico, ai Giudei animati contro lui da intenzioni ostili, la sua risurrezione futura (2, 19 seg.). Quando, nella prima sua visita alla festa di Pasqua, lo scandalo dei venditori nel tempio, spinse Gesù a quell'atto d'un santo zelo di cui fu già parola, — e i Giudei gli domandarono un segno

[1]) Confr. Suskind, *Alcune note sulla questione se Gesù abbia predetto la sua risurrezione in modo preciso*, in *Flatt's Magazin*, 7, pag. 203 seg.

[2]) Paulus, l. c. 2, pag. 415; Hase, *Lib. I.*, § 109.

Digitized by Google

che, legittimando la sua missione di inviato di Dio, giustificasse una misura così violenta, — egli rispose: *Rovesciate questo tempio, ed in tre giorni io lo riedificherò.* Siccome il colloquio si teneva nel tempio, i Giudei presero quelle parole nel significato immediato, e obiettarono a Gesù che ben difficilmente ei sarebbe capace di ricostruire in tre giorni quel tempio, alla cui edificazione erano abbisognati 46 anni. Ma l'Evangelista ci informa che tale non era l'intenzione di Gesù; ch'egli aveva inteso parlare, come d'altronde apparve chiaro agli Apostoli dopo la risurrezione di lui, *del tempio del suo corpo*, vale a dire che colla demolizione e ricostruzione del tempio egli aveva alluso alla sua morte ed alla sua risurrezione. Quand'anco si ammetta (secondo che narrasi anche in Matt. 12, 39 seg., ma che pur si nega da interpreti moderati) [1]) che ai Giudei richiedenti un segno attuale Gesù avesse potuto indicare la sua risurrezione avvenire quale il miracolo di tutta la sua storia più grande e più acconcio a confondere i suoi nemici — bisognerebbe tuttavia che questa indicazione fosse stata tale da essere compresa, come lo è nel passo citato di Matteo, dove Gesù si esprime in maniera esplicita. Ma la dichiarazione di che ora è parola non poteva per verun modo, quando Gesù la fece, venir intesa in quel senso; perocchè se uno, trovandosi nel tempio, parla della distruzione di questo tempio stesso, non vi sarà chi non riferisca le sue parole allo edificio medesimo in cui l'interlocutore si trova. Gesù quindi nel proferir le parole: *Questo tempio*, ecc., avrebbe dovuto mostrare col dito il proprio corpo: e così infatti per la maggior parte suppongono i fautori di questa spiegazione [2]). Ma, primieramente, l'Evangelista nulla dice di un simile gesto: eppure era nel suo interesse lo accennarlo in appoggio del senso che attribuiva a quelle parole. In secondo luogo Gabler fece a ragione osservare come privo affatto di gusto e di giudizio sarebbe il cambiar completamente colla semplice addizione d'un gesto mimico il significato d'un discorso di cui tutta la parte logica, vale a dire le parole, riferivasi allo edificio del tempio. Ad ogni modo, se Gesù si valse di questo accessorio, il suo gesto non poteva sfuggire alla attenzione; i Giudei dovevano domandargli come mai egli fosse così prosuntuoso da chiamare il suo corpo un *tempio;* o, supposto anche

[1]) Per esempio Lücke, 1, pag. 246; confr. in contrario Tholuck, su questo passo.

[2]) Tholuck, l. c.

Digitized by Google

che i Giudei avessero conservato il silenzio, quel gesto bastava per lo meno ad impedire che gli apostoli rimanessero, sino alla risurrezione di Gesù, nell'ignoranza del senso di quel discorso [1]).

Stretta da tali difficoltà, credette la moderna esegesi dover abbandonare la interpretazione data da Giovanni delle parole di Gesù, come suggerita solo dallo avvenimento, e cercò, indipendentemente dalla spiegazione dell'Evangelista, di penetrare il senso del discorso enigmatico ch'egli attribuisce a Gesù [2]). I Giudei la intesero d'una demolizione e ricostruzione vera del santuario nazionale; ma non si vorrà accedere a interpretazione siffatta senza attribuire a Gesù, contro il suo carattere abituale, una millanteria vana e spinta all'eccesso. Cercasi adunque un senso figurato qualunque: e nello stesso Vangelo a prima giunta s'affaccia il passo, 4, 21 seg., dove Gesù annuncia alla Samaritana avvicinarsi il tempo in cui più non si adorerà esclusivamente il Padre *a Gerusalemme*, ma si adorerà in ispirito e quale spirito.

Infatti le parole *rovesciare il tempio* potrebbero avere avuto, anche nel passo in questione, il senso primitivo che il tempio avria cessato di essere il solo luogo d'adorazione. Simile interpretazione è confermata anche da un racconto degli Atti degli Apostoli, 6, 14. Stefano, il quale, a quanto sembra, aveva adottata la dichiarazione di Gesù di cui è qui parola, fu accusato d'aver detto: *Gesù Nazareno rovescerà quest' edificio e muterà le leggi trasmesse da Mosè*, con ciò significando che la distruzione del tempio trarrà seco un mutamento del culto fondato da Mosè, mutamento senza dubbio spirituale e purificante. Aggiungasi ancora un passo degli Evangelii sinottici: parole quasi identiche a quelle che Gesù medesimo pronuncia in Giovanni, sono riferite ne'due primi Evangeli (Matt. 26, 60 seg.; Marc. 14, 57, seg.), quale un' accusa di falsi testimonii contro di lui: Marco, per giunta, designa il tempio da distruggersi come fatto *dalla mano dell'uomo*, e quello che Gesù dee costruire come *un altro al quale mano d' uomo non avrà lavorato;* il che sembra esprimere il medesimo

[1]) Henke, *Joannes apostolus nonnullorum Jesu apophthegmatum in Evang. suo et ipse interpres*, in Pott e Ruperti, *Sylloge comm. theol.*, pag. 9; Gabler, *Esame del programma di Henke*, in *Neuest theol. Journ* 2, 1, pag. 58; Lücke, su questo passo.

[2]) Così fecero, oltre Henke, nel Programma citato,— Herder, *von Gottes John nach Johannes Evang.*, pag. 135; Paulus, *Comm.*, 4, pag. 165 seg. Hase, *Lib. J.* 1, a, pag. 173 seg. Lücke e De Wette, su questo passo.

Digitized by Google

contrasto fra le due costituzioni religiose, l'una che colpisce i sensi, l'altra che si dirige allo spirito. In conseguenza, il passo di Giovanni verrebbe così interpretato: La prova della mia piena autorità di purificare il tempio si è ch' io posso sostituire, in brevissimo spazio, al culto mosaico pieno di cerimonie una adorazione di Dio novella e affatto spirituale; vale a dire, io ho facoltà di riformare l' antico culto, perchè sono in grado di fondarne un nuovo. Veramente a questa spiegazione si può obiettare che in Giovanni il soggetto non cambia come nei sinottici, e che il nuovo tempio da riedificarsi è designato, stante il pronome αὐτός, non già come un *altro*, ἄλλος, ma come il *medesimo* del tempio distrutto [1]): ma questa obiezione è insignificante, perocchè la costituzione religiosa cristiana, rispetto alla costituzione giudaica, come il corpo risuscitato di Gesù rispetto al suo corpo defunto, potesse egualmente intendersi e come identica e come diversa, — in quanto la sostanza rimaneva ancora la stessa, ma l'apparecchio transitorio cadeva. Ben più pericolosa è l'altra obiezione relativa all'indicazione di tempo *in tre giorni*).

Di vero, che questa venisse in modo vago e proverbiale per significare, in genere, un breve intervalllo, non è dimostrato a sufficienza dai due passi che qui si adducono; perocchè in quelli essendo il terzo giorno posto allato al secondo ed al primo (Os. 6, 2: Luc. 13, 32: σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ τρίτῃ, (*oggi e domani e dopo domani*) si scorga immediatamente ch' esso indica un' epoca solo in modo relativo e per approssimazione; mentre nel nostro passo il terzo giorno trovasi isolato e annuncia in conseguenza un' epoca fissa ed assoluta [2]).

Attirati così e respinti del pari dalle due spiegazioni [3]), i teologi ricorsero a un doppio senso che tiene il mezzo sia fra la spiegazione di Giovanni e la spiegazione simbolica ultimamente proposta [4]) e sia fra quella di Giovanni e quella dei Giudei [5]). Per tal guisa Gesù avrebbe parlato ad un tempo del suo corpo che doveva essere spento e poi risorgere e della rivoluzione nel culto giudaico, di cui quell'avvenimento

[1]) Storr, in *Flatt's Magazin*, 4, pag. 199.

[2]) Tholuck ed Olshausen su questo passo.

[3]) Ragione per cui Neander si sta indeciso fra entrambe senza pronunciarsi, pag. 395 seg.

[4]) Così Kern, *Fatti principali della storia evangelica*, in *Tübing. Zeitschrift*, 1836, 2, pag. 128.

[5]) Così Olshausen.

Digitized by Google

sarebbe stata la principal causa efficiente; — oppure, inteso a sbarazzarsi dei Giudei, ei li avrebbe invitati a demolire, cosa impossibile, il loro tempio reale, e si sarebbe offerto, sotto questa condizione che non doveva mai essere adempita, a costruirne uno nuovo: conservando però le sue parole, allato a quel senso ostensibile alla moltitudine un altro senso nascosto che non fu chiaro per gli apostoli se non dopo la risurrezione, e secondo cui la parola *tempio*, ναός, indicava il corpo di Gesù. Ma lo invito fatto ai Giudei di demolire il loro tempio, in uno colla proposta di ricostruirlo, sarebbe stato una bravata men che degna, — e l'allusione nascosta che vi si racchiudeva un giuoco di parole senza utilità per gli apostoli; sopratutto poi un doppio senso dell'una o dell'altra specie è cosa inaudita nel linguaggio d'un uomo giudizioso [1]). — Sembrando per tal modo cosa disperata lo spiegare il passo di Giovanni, l'autore dei *Probabilia* osserva che i sinottici designano come *falsi testimonj* coloro i quali asserirono al tribunale avere Gesù tenuto un simile linguaggio; d'onde conchiude che Gesù non ha detto nulla di quanto Giovanni gli fa dire, e si dispensa dallo spiegar questo passo; perocchè egli lo riguardi come una finzione del quarto Evangelista inteso a render ragione della calunnia degli accusatori e a respingerla in pari tempo con una interpretazione mitica delle parole di Gesù [2]). Ma dall'essere ne' sinottici accusati que' testimonj di falsità non segue punto che nella opinione di quegli Evangelisti Gesù nulla avesse detto di quanto i testimonj gli imputavano, potendosi dare ch'egli si fosse valso solamente di termini alquanto diversi (per es. *distruggete* e non *distruggerò*) o avesse attribuito alle sue parole un altro senso (per es. un senso figurato). D'altra parte se non ha detto nulla di simile, è difficile lo spiegare come i testimonj abbiano inventata la dichiarazione di cui qui si tratta ed in ispecie la singolare addizione dei *tre giorni*.

Siccome in tutte queste spiegazioni (tranne in quella assurda che prende per tempio il corpo di Gesù), la difficoltà sta nelle parole: — *in tre giorni*, — si potrebbe ricorrere al racconto già citato degli Atti degli Apostoli, dove questa designazione di tempo non appare. Qui Stefano è accusato solamente *di aver detto che Gesù di*

[1]) Kern afferma, gli è vero, trovarsene di simili in discorsi importanti relativi ad altri oggetti, ma si astiene dal citarne un esempio.

[2]) *Probabil.*, pag. 23 seg.

Digitized by Google

Nazaret distruggerà questo luogo santo e abolirà la legge lasciata da Mosè. La falsità di codesta accusa (poichè i testimonj contro Stefano sono anch' essi accusati di *falsa testimonianza*) potrebbe risiedere nella seconda parte della frase, dove accennasi in termini espliciti ad un mutamento della religione mosaica; invece di che, potrebbe darsi che Stefano, e prima di lui Gesù, avesse detto nel senso figurato di cui si parlò più sopra: *Ed egli ricostruirà* (*io ricostruirò*) *il Tempio*, ovvero *ne ricostruirà* (*ne ricostruirò*) *un altro* (*che non sarà fatto dalla mano dell'uomo*).

Ma non è pur necessario ricorrere al passo degli Atti degli Apostoli; poichè la difficoltà delle parole *in tre giorni* non è insuperabile. Come il numero tre si adopera in modo proverbiale, non solo in connessione con *due* o *quattro* (Prov. 30, 15, 18, 21, 29; Sir., 23, 21; 26, 25) ma anche isolatamente (Sir., 25, 1, 3): così la locuzione in *tre giorni*, dal momento che adoperavasi, in unione col primo e secondo giorno ad esprimere una indicazione di tempo approssimativa, potè venir presa anche da sola nel medesimo significato. In allora il contesto decideva se essa indicasse un intervallo più o meno lungo. Qui, in contrasto col vasto e magnifico edificio alla cui costruzione reale e naturale era abbisognata, come tosto osservano i Giudei, una lunga serie di anni, questa locuzione non può essere adoperata che ad esprimere il termine più breve [1]). Queste parole non racchiudono dunque nè una predizione della risurrezione nè una allusione a tale avvenimento.

In quella guisa che qui affermasi aver Gesù predetta la sua risurrezione colla figura del tempio da distruggere e ricostruire, così pretendesi che altrove egli vi alludesse anticipatamente col tipo del profeta Giona (Matt. 12, 39 seg.; confr. 16, 4; Luc. 11, 29 seg.). Bramando gli Scribi ed i Farisei avere un *segno* da lui, egli rigettò la loro domanda col dire che ad una *razza* così perversa nessun segno verrebbe dato se non *il segno di Giona profeta.* Queste parole, nel primo passo di Matteo, sono spiegate da Gesù medesimo nel modo che segue: Come Giona stette tre giorni e tre notti *nel ventre della balena*, così il Figlio dell'Uomo starà tre giorni e tre notti *nel seno della terra.* Nel secondo passo Matteo pone questa dichiarazione in bocca a Gesù, senza ripetere la spiegazione indicata. Ma Luca, nel passo parallelo, la spiega soltanto in questo modo: *Poichè come Giona*

[1]) Confr. Neander, pag. 396, *Anm.*

Digitized by Google

fu un segno pei Niniviti, così sarà del Figlio dell' Uomo riguardo a questa generazione. È egli possibile che Gesù medesimo abbia spiegato il segno di Giona, come riferisce Matteo? V'hanno, in contrario, diverse obiezioni. E obiezione noi diciam quella, che Gesù non avesse potuto parlare d'una dimora di tre giorni e tre notti nel seno della terra, essendo egli rimasto nel sepolcro un giorno e due notti soltanto [1]). Perocchè, ed è questa una particolarità positiva del linguaggio del Nuovo Testamento, il soggiorno di Gesù nella tomba è detto un soggiorno di tre giorni: infatti per la sera esso toccava la vigilia del sabbato, per la mattina il di successivo al sabbato. Dal momento che questo giorno unico, insieme colle due notti, prendevasi per tre giorni interi, lo aggiungere le notti ai giorni altro non era che porre in iscritto quella cifra tonda: cosa d' altronde che veniva da sè, per il confronto coi tre giorni e colle tre notti di Giona [2]). — Ma se Gesù avesse dato del *segno* di Giona la spiegazione che Matteo gli attribuisce, noi avremmo in essa una chiara predizione della risurrezione di lui; e, per le stesse ragioni che ci impedirono più sopra d'ammettere ch'egli l'abbia predetta in termini precisi, non possiamo ammettere ch' egli abbia dato codesta spiegazione. Ad ogni modo essa avrebbe dovuto provocare una domanda da parte degli apostoli che erano presenti, al dire del vers. 49; e in tal caso non si comprende il perchè Gesù non avrebbe reso loro compiutamente chiara la immagine ond'erasi valso, vale a dire il perchè non avrebbe loro predetta la propria risurrezione in termini espliciti. Questo egli non fece, poichè se l' avesse fatto, non avriano potuto gli apostoli dopo la morte di lui condursi nel modo che gli Evangelisti ci narrano. Dunque egli non può neppure aver provocato da parte degli apostoli, paragonando la sorte che a lui sovrastava con quella di Giona, una domanda alla quale avria dovuto rispondere se gli fosse stata diretta, ma alla quale lo avvenimento prova che egli non può avere risposto.

Per tali motivi la critica moderna si è decisa ad ammettere che la spiegazione del *segno di Giona* riferita in Matteo, altro non sia se non una interpretazione fatta dallo Evangelista dopo l'avvenimento e da lui posta in bocca di Gesù. Senza dubbio, ci si dice [3]), Gesù rinviò

[1]) Paulus, *Exeg. haudb.* su questo passo.

[2]) Confr. Fritzsche ed Olshausen su questo passo.

[3]) Paulus, *Exeg. haudb.* 2, pag. 97 seg. Schulz, *Uber das Abendru,* pag. 317; De Wette, *Exeg. haudb.*, 1, 1, pag. 119 seg., confr. Neander, *L. J. Chr.*, pag. 266.

Digitized by Google

i Farisei al *segno di Giona*, ma solamente nel senso in cui accenna Luca, che, cioè, come Giona stesso colla sua presenza e colla sua predicazione di penitenza era stato, senza miracoli, per i Niniviti un segno divino sufficiente, così i suoi contemporanei, invece di esigere da lui segni miracolosi, dovevano contentarsi della sua presenza e della sua predicazione.

Siffatta interpretazione è la sola che accordisi col tenore del discorso di Gesù, anco in Matteo, e sopratutto col parallelo fra il rapporto dei Niniviti a Giona e quello della regina del mezzogiorno a Salomone. Fu per la *saggezza di Salomone* che la regina del mezzogiorno si sentì attirata dall'estremità della terra; egualmente, per Giona, fu, giusta la espression di Matteo, la sua *predicazione* soltanto, che indusse i Niniviti a far penitenza.

Veramente il tempo futuro nella frase di Luca. Così *il figlio dell'Uomo sarà anch'egli un segno riguardo a questa generazione*, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ (σημεῖον); parrebbe doversi riferire non a Gesù ed alla sua predicazione attuale, ma a qualche cosa di futuro come la sua risurrezione. Ma in realtà questo tempo si riferisce solo alla *crisi*, κρίσις, futura cui era riserbato il dimostrare essere stato Gesù per i Giudei di allora quel che pei Niniviti Giona, un *segno*, σημεῖον; ovvero anche alla circostanza che, quando Gesù pronunciò quelle parole, la sua missione non era compiuta, e l'avvenire ne nascondeva ancora diverse fasi. Bisogna però, come noi scorgiamo dal primo Evangelo, che siasi di buon'ora stabilito un rapporto tipico fra il destino di Giona e la morte e risurrezione di Gesù: infatti la prima comunità cristiana andava cercando in ogni parte dell'Antico Testamento tipi e predizioni della catastrofe del suo Messia, così ripugnante ai Giudei.

Il quarto Vangelo racchiude alcune altre dichiarazioni di Gesù le quali consideraronsi come predizioni nascoste della sua morte. Veramente, il discorso del grano di frumento (12, 24) ad altro non si riferisce se non che all'impulso che la morte di Gesù avrebbe arrecato all'opera sua: senso troppo evidente perchè noi vi insistiamo più oltre. Ma nei discorsi di congedo riferiti in Giovanni trovansi varie espressioni che alcuni persistono ancora a interpretare siccome relative alla risurrezione. In que'discorsi Gesù dice: Io non vi lascerò orfani, tornerò a voi; ancor qualche tempo e il mondo più non mi vede; ma voi mi vedete; fra poco, non mi vedrete più; e di nuovo fra poco voi mi vedrete ecc. (14, 18 seg.; 16, 16 seg.). Il rapporto tra le parole

Digitized by Google

fra poco e *di nuovo fra poco*, μικρὸν καὶ πάλιν μικρὸν, il contrasto fra il *manifestare ai discepoli e non manifestare al mondo*, ἐμφανίζειν ἡμῖν (τοῖς μαθηταῖς) καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ, le parole *io rivedrò, voi vedrete*, πάλιν ὄψομαι ὑμᾶς, esprimenti un incontro affatto personale, tutte queste circostanze, opinano alcuni, non ponno ad altro riferirsi se non alla risurrezione, dove appunto si verificò questo rivedersi dopo ch' erasi cessato di vedersi da poco, dove appunto ebbe luogo questo incontro affatto personale e limitato agli amici di Gesù [1]). Ma nello annunciare che egli e i suoi discepoli si rivedrebbero, Gesù qui descrive tale incontro in un modo che punto non quadra coi giorni della risurrezione. Se nelle parole *perchè io vivrò* (14, 19) si vuol vedere indicata la sua risurrezione, più non si comprende che cosa significhino nel contesto le parole: *Perchè anche voi vivrete.* Gesù dice che in quell'incontro i suoi apostoli riconosceranno il suo rapporto col Padre e non avranno più bisogno di fargli alcuna domanda (14, 20; 16, 23); eppure questi, nell' ultimo giorno che furono con lui dopo la risurrezione, gli mossero una domanda assai poco giudiziosa, a sensi del quarto Evangelista (Act. Ap. 1, 6). Gesù promette infine che egli e il Padre se ne verranno a colui che lo ami, e risiederanno in lui; il che prova chiaramente come Gesù qui intenda, per il *paraclito*, non già il suo ritorno corporeo, ma il suo ritorno spirituale [2]). Tuttavia questa spiegazione presenta pur essa le sue difficoltà; perocchè le parole: *Voi mi vedrete, ed io vi vedrò*, non s'attaglino ad un ritorno puramente spirituale. Ci è forza quindi riservare lo scioglimento di questa singolare contradizione al momento in cui noi esamineremo più dappresso codeste dichiarazioni; frattanto ricordiamoci solo che i discorsi di congedo riferiti da Giovanni, ne' quali l' Evangelista, per confessione degli stessi partigiani del quarto Vangelo, ha frammischiato i proprii pensieri, sono i meno acconci a fornir prove nella questione che ora ci occupa.

Dopo tutto ciò, potrebbe ancora sembrar aperta una uscita: e questa, nel supporre che Gesù non siasi veramente spiegato intorno alla sua risurrezione futura, ma pure ne abbia avuto antecedente cognizione. Ora, se egli antecedentemente sapeva di dover risorgere, lo sapeva — o per via sopranaturale, in virtù dello spirito profetico, del principio superiore che in lui risiedeva, in virtù, se si vuole, della

[1]) Suskind, l. c., pag. 154 seg.
[2]) Vedi Lucke su questo passo.

Digitized by Google

sua natura divina, — o per via naturale in grazia di giudiziose riflessioni. Ma una prescienza sopranaturale di tale avvenimento, appare qui, non meno che per rignardo alla morte, inconcepibile — stante il rapporto che Gesù stabilisce fra la sua risurrezione e l'Antico Testamento.

In quegli stessi passi come in Luca 18, 31, in cui, giusta il risultato del nostro ultimo esame, il carattere di profezia toglie il valore storico, Gesù presenta la propria risurrezione, del pari che la passione e la morte, quale un compimento *di tutte le cose che i profeti hanno scritte del Figlio dell'Uomo* (Luca 18, 31), ed anche dopo lo avvenimento, egli osserva agli apostoli dubitanti della sua risurrezione ch'essi avrebbero dovuto credere a cose *predette già dai profeti, — esser uopo*, cioè, *che il Cristo soffrisse tutto questo e poscia entrasse nella sua gloria* (Luca 24, 25 seg.). Giusta il seguito del racconto, Gesù rammentò tosto a que'discepoli (quelli d'Immaüm) tutti i passi della Scrittura che a lui si riferivano, *cominciando da Mosè e seguendo per tutti i profeti*, a cui più avanti (v. 45) vengono aggiunti anche i Salmi: ma neppur uno di questi passi ci vien riferito in particolare, onde noi non sappiamo quali passi egli abbia applicato, e come, alla propria risurrezione. Solo risulterebbe da Matteo (12, 39 seg.) aver Gesù considerato il destino del profeta Giona come figura del suo; e dalla interpretazione che fu data più tardi dagli apostoli, eco, presumibilmente, di quella di Gesù, potrebbesi conchiudere che egli avesse trovato — come gli apostoli dappoi — tali predizioni nel Salmo 16, 8 seg. (Act. Ap. 2, 25 seg.; 13, 25); in Isaia 53 (Act. Ap. 8, 32 seg.); in Isaia, 53, 3 (Act. Ap. 13, 34) e fors'anco in Osea, 6, 2. Ma il destino di Giona non ha neppure una conformità esterna con quello di Gesù, e il libro che lo riguarda reca così evidente in sè il proprio scopo che di certo s'illude sul vero senso e sulla intenzione dell'autore chi supponga nell'intero scritto o in una sua frase un rapporto tipico con avvenimenti futuri. Il vers. 3 del cap. 53 d'Isaia è talmente eterogeneo che appena si comprende come siasi potuto trovarvi una analogia colla risurrezione di Gesù. Il capitolo 53 dello stesso profeta si riferisce decisamente ad un soggetto collettivo che rivive in membri sempre novelli. Il capitolo 6 di Osea raffigura, in modo più che evidente, il popolo e lo Stato d'Israele. Infine, il passo principale, il Salmo 16, non può riferirsi che ad un personaggio pio il quale, coll'aiuto di Jehova, speri di fuggire ad un pericolo di morte; egli non chiede di uscir dalla tomba, come Gesù,

Digitized by Google

bensi di non esservi punto deposto: riservandosi di pagare a suo tempo il tributo alla natura [1]), cosa anche questa che non potrebbe applicarsi a Gesù. Se dunque un principio sopranaturale, uno spirito profetico avessero fatto trovare a Gesù un annuncio anticipato della sua risurrezione in quelle storie e in quei passi dell'Antico Testamento, che, in realtà, nulla contengono di simile, lo spirito residente in lui sarebbe stato non già lo spirito di verità, ma uno spirito di menzogna; e quel principio sopranaturale non già un principio divino, ma un principio demoniaco. Per isfuggire a tale conseguenza, più non rimane al teologo sopranaturalista che non sia sordo ad una interpretazione giudiziosa dell'Antico Testamento, se non che il considerare a previsione della sua risurrezione come un risultato della riflessione quale il comporta la umana natura. Ma la risurrezione, presa come miracolo, è un mistero di consigli divini ne' quali era impossibile alla intelligenza umana il penetrare prima del risultato; presa come avvenimento naturale, fu il caso più imprevisto e incalcolabile, a meno che non vogliasi ammettere una morte apparente preparata da Gesù e da'suoi seguaci con un piano premeditato.

Gli è quindi solo dopo lo avvenimento che la previsione del pari che la predizione della risurrezione propria fu attribuita a Gesù: e da questo punto, coll'arbitrio sfrenato della esegesi giudaica, nulla fu più facile agli apostoli e ai redattori del Nuovo Testamento del trovar nell'Antico figure e profezie della risurrezione del loro Messia. Non è a dire ch'essi abbiano in ciò seguito un piano astuto, pur essendo convinti della nullità del loro modo di spiegare e di conchiudere, — come calunniando pretendono l'*Autore dei frammenti di Wolfenbuttel* e alcuni altri, ma come colui che fissa lo sguardo nel sole, vede ancora per qualche tempo l'imagine di quest'astro dovunque egli volga gli occhi, così, abbagliati dal loro entusiamo per il nuovo Messia, essi lo vedevano dovunque nell'Antico Testamento, solo libro che si avessero; avendo in sè la coscienza del soddisfacimento dei loro più profondi bisogni, e per essa convinti che Gesù fosse il Messia — coscienza e convinzione che ancor li onorano a'nostri sguardi — essi ricorsero, non appena fu bisogno di prove ragionate, ad appoggi che oramai sono infranti da lunga pezza, e che gli sforzi per quanto attivi d'una esegesi rimasta in addietro dei tempi non valgono a rialzare.

[1]) Così De Wette, *Comm. Uber de Psalmen*, pag. 178.

Digitized by Google

§ 115.

Discorsi di Gesù sulla sua venuta. Critica delle diverse spiegazioni.

Secondo i racconti evangelici, Gesù predisse non solo ch' ei sarebbe sorto tre giorni dopo la sua morte, ma che eziandio più tardi, in mezzo alle calamità che seco avrebbe tratto la distruzione del tempio, egli sarebbe venuto sulle nubi del cielo per chiudere il periodo attuale del mondo ed aprire il periodo futuro con un giudizio universale (Matt. 24 e 25; Marco 13; Luca 17, 22-37; 21, 5-36).

Usciva Gesù dal tempio per l'ultima volta (Luca non ha questa circostanza precisa) lorchè, richiamando i suoi apostoli (Luca dice in modo indeciso: *alcuni*) la di lui attenzione su quel magnifico edificio, egli per tutta risposta assicurò loro che tutto ciò ch'essi vedevano saria distrutto sì da non rimanervi pietra sopra pietra (Matt. 24, 1-2, passi parall.). Richiesto dagli apostoli quando ciò dovesse accadere, e qual sarebbe il segno della venuta del Messia, che nell'opinion loro collegavasi a quell'avvenimento (v. 3), Gesù li avverte di non lasciarsi sviare da uomini che si daranno falsamente per il Messia, e dall'opinion coloro che crederanno dover la catastrofe seguire immediatamente ai primi segni forieri; che infatti guerre e romori di guerra, lotte di popoli e di regni gli uni contro gli altri, pestilenze e fami e tremoti non saranno che il preludio delle miserie che precederanno la venuta del Messia (v. 4-8); ch'essi stessi i suoi seguaci dovranno prima attirare sul proprio capo l'odio, la persecuzione e la morte; che la perfidia, il tradimento, gli inganni dei falsi profeti, l'indifferenza, la corruzione generale dei costumi prevarranno fra gli uomini; pur bisognare che prima il regno del Messia venga annunciato per tutto il mondo: e solo dopo tutto questo potersi aprire la fine del presente periodo del mondo, fine cui deve attendere con costanza chiunque voglia aver parte alla felicità del periodo futuro (v. 9-14). Egli aggiunge che foriero più preciso di questa catastrofe sarà lo avverarsi della profezia di Daniele (9, 27), ov' è detto che i luoghi santi saran profanati e devastati (secondo Luca, 21, 20, ciò significa la

Digitized by Google

distruzione di Gerusalemme per opera di armati); che quando questo accadrà, sarà pur tempo di pensare alla più rapida fuga; onde doversi compianger coloro che non potranno in tutta fretta salvarsi, e ardentemente augurare che il momento della fuga non cada in tempo sfavorevole (secondo Luca, 19, 43 seg., bisognerà fuggire a motivo della imminente distruzione di Gerusalemme, con maggior precisione descritta in quelle parole di Gesù dirette alla città: *I tuoi nemici ti circonderanno di trincee, ti chiuderanno e ti stringeranno d'ogni intorno; atterreranno le tue case, stermineranno i tuoi fanciulli, non lasceranno in te pietra sopra pietra*). Gesù continua annunciando che sopravverrà allora un tempo di miserie senza esempio (miserie le quali, secondo Luca, v. 24, consisteranno sopratutto nell'essere molti del popolo d'Israele posti a morte, e molti condotti in cattività, e Gerusalemme calpestata sotto i piedi dei gentili per un periodo prestabilito); che quel tempo non sarà sopportabile se non perchè la grazia di Dio lo abbrevierà in favor degli eletti (v. 15-22); che verso quell'epoca falsi profeti, falsi Messia cercheranno ingannare con miracoli e segni, promettendo di mostrare or da un lato or dall'altro il Messia; che un Messia che si stesse, ovunque siasi, nascosto e cui bisognasse cercare essere non poteva il vero Messia; che lo arrivo di questi sarà, siccome il chiarore del lampo, una subita rivelazione, penetrante dovunque, e di cui Gerusalemme sarà il centro, Gerusalemme che per sua colpa attira la punizione sovra sè stessa (v. 23-28); che subito dopo quel tempo di calamità, l'oscurarsi del sole e della luna e il cader delle stelle e lo scrollo di tutte le forze del cielo annuncieranno l'apparizione del Messia, il quale, fra 'l terrore degli abitanti della terra, verrà allora in gran gloria sopra le nubi del cielo e farà convocar da' suoi angioli, al suono delle trombe, i suoi eletti da tutte le parti del mondo (v. 29-31); che quei segni faranno riconoscere lo avvicinarsi della catastrofe con egual certezza che i germogli del fico l'avvicinarsi della state; che, per vero, il secolo presente sarà testimonio di tutto questo, sebbene Dio solo conosca l'epoca precisa (v. 32-36); che gli uomini, nello stato in cui si trovano (Marco e Luca non hanno quanto segue, o lo hanno in un diverso contesto), vedranno lo appressarsi del Messia, come già videro lo appressarsi del diluvio con noncurante sicurezza (v. 37-39); che pure sarà quello un momento assai critico e recherà sorte affatto contraria a coloro che vissuto avranno nelle più intime condizioni di vita (v. 40, 41); che la vigilanza è dunque necessaria (v. 42), come

Digitized by Google

lo è sempre quando si ignori il momento di un avvenimento decisivo; il che vien tosto figurato sotto la imagine del padrone di casa e del ladro (v. 43, 44), del servo a cui il padrone, partendo, lascia la sorveglianza della casa (v. 45-51), delle vergini savie e delle vergini pazze (25, 1, 13), e infine dei talenti (v. 14 30). Segue in appresso una descrizione del giudizio solenne al quale il Messia sottometterà tutti i popoli, e nel quale egli distribuirà la felicità o la dannazione secondo che si saranno praticati o negletti i doveri dell'amore del prossimo (v. 31-46) [1].

Gesù adunque in questi discorsi annuncia che *subito* (24, 28) dopo quelle calamità, nelle quali (giusta, in ispecie, il racconto di Luca) vuolsi riconoscere la distruzione di Gerusalemme e del suo tempio, e prima che la *generazione de' suoi contemporanei* (v. 34) sia passata, egli apparirà visibilmente fra le nubi e chiuderà il periodo attuale. Ora fanno quasi 1800 anni che la capitale giudaica giace distrutta; i contemporanei di Gesù sono morti da tempo non minore, eppure nè la venuta visibile nè la fine del mondo si sono peranco realizzati. Sembra quindi che la predizione di Gesù sia stata una falsa predizione. Già sino dalla più remota antichità cristiana, siccome la venuta del Cristo facevasi attendere più che non si fosse creduto, v'ebbero (secondo 2 Petr., 3, 3 seg.) motteggiatori che domandavano: *Che n'è della predizione della venuta? Poichè, dal giorno che i nostri padri si sono addormentati, tutto rimane come al principio della creazione.* Nei tempi moderni la conseguenza svantag-

[1]) Confr. sul tenore e sul concatenamento di questi discorsi, Fritzsche, in *Matth.*, pag. 695, seg. De Wette, *Exeg. handb.* 1, 1, pag. 197, seg.; Wetzel, *Dottrina cristiana primitiva dell'immortalità*, in *Theol. studien und kritiken*, 1836, pag. 599, seg.

In conformità con questi interpreti, aggiungo qui la seguente divisione del capitolo in Matteo:

1) Segni precursori della *fine*, 24, 4-14.

a) Segni più lontani, *principio dei dolori.*

b) Segni più vicini, i dolori stessi, 9-14.

2) La *fine* stessa, 24, 15-25, 46.

a) Aprirsi del periodo finale colla distruzione di Gerusalemme e colla grande *calamità* che lo accompagna, 15-28.

b) Mezzo e peripezia; venuta del Messia che convoca i suoi eletti, 29-31 (considerazioni retrospettive e incoraggiamenti in proposito), 24, 32-25, 30.

c) Chiusura della *fine* col giudizio messiaco, 31-46.

Digitized by Google

giosa che sembra potersi trarre da questa predizione contro Gesù e gli apostoli non fu da nessuno presentata in modo così incisivo come dall'autore dei *Frammenti di Wolfenbüttel.* Non havvi in tutta la Scrittura, egli dice, predizione da un lato più precisa, dall'altro più evidentemente smentita, di questa che pur forma uno de' cardini del cristianesimo. Epperò egli vi scorge non già un semplice errore, ma un inganno premeditato degli apostoli, ai quali, e non a Gesù, egli attribuisce quella promessa in un coi discorsi che la racchiudono: inganno sorto dalla necessità di attirare colla promessa di una prossima rimunerazione le persone alle cui spese essi, gli apostoli, intendevano vivere, e ben riconoscibile all'astuzia con cui essi cercano sfuggire ai dubbii suscitati dal troppo lungo ritardo della venuta di Gesù; Paolo giocando di enigmi con locuzioni oscure nella seconda Epistola agli abitanti di Tessalonica, e Pietro spingendo l'enormità sino a calcolare il modo con cui Dio conta il tempo, e per cui mille anni sono eguali ad un giorno [1]).

Naturalmente la esegesi dovette con ogni sforzo adoperarsi ad evitare la ferita mortale che cercavasi recare al cristianesimo colle deduzioni di questo capitolo. Tutta la difficoltà consiste nella stretta connessione cronologica che Gesù sembra porre fra qualche cosa avvenire e qualche cosa che è da lungo tempo accaduta. Ora, si poteva cercar di risolverla in tre maniere: o col negare che Gesù parli di alcunchè già accaduto, e riferire esclusivamente tutto quanto egli dice ad un fatto non compiuto ancora; o col negare che una parte del suo discorso riguardi alcunchè di futuro ancor oggi, e riportar tutta la predizione sopra avvenimenti già addietro di noi di gran tratto; o infine collo ammettere che il discorso di Gesù accenni veramente in parte a cose già passate per noi, e in parte a cose future, ma negando in tal caso ch'egli abbia posto le une e le altre in connessione immediata, oppure affermando ch'egli abbia avuto riguardo anche all'intervallo intermediario.

Alcuni padri della Chiesa, viventi ancora nella primitiva aspettazione del ritorno del Cristo e troppo inesperti di una esegesi regolare per non trascurare certe asperità che formavano ostacolo ad una spiegazione desiderata, alcuni padri della Chiesa, dico, quali Ireneo ed Ilario [2]), riferirono l'intero passo, dal principio, Matt. 24, sino alla

[1]) *Vom Zweck. Jesu und seiner jünger*, pag. 184, 201, seg., 207, seg

[2]) Il primo, *adv. Hæres*, 5, 25; il secondo, *Comm. in Matth.* su questo

Digitized by Google

fine, cap. 25, alla venuta del Cristo per il giudizio, venuta non peranco avveratasi. Ma tale spiegazione concede anzitutto che Gesù abbia adoperato la distruzione di Gerusalemme come tipo di quell'ultima catastrofe; e con questo ella si annulla da sè: che cosa significherebbe infatti questa concessione, se non che il principio di quel discorso fa credere vi si tenga parola della distruzione di Gerusalemme, ossia di un fatto compiuto oramai; laddove una riflessione e combinazione ulteriore vi addita un rapporto con qualche cosa giacente ancora nel futuro?

Il razionalismo moderno il quale, ispirato ne'suoi primordii dalle idee di naturalismo, aveva abbandonato come chimera la speranza del ritorno del Cristo sotto una forma qualunque, e permettevasi ogni sorta di violenze esegetiche per eliminar dalla Scrittura quanto le dava ostacolo; il razionalismo, dico, gettossi dall'opposto lato e avventurossi a riferire da un capo all'altro i discorsi di Gesù alla sola distruzione di Gerusalemme e a quanto precedette e seguì immediatamente quell'avvenimento [1]). Secondo tale interpretazione, la fine di cui qui si tratta altro non è che la caduta della costituzione giudeo-pagana nel mondo; la venuta di Cristo sulle nubi, una figura della propagazione e del trionfo della sua dottrina; la convocazione dei popoli per il giudizio e la distribuzione della felicità agli uni, della dannazione agli altri; imagine dei beni che saranno retaggio di quanti abbracceranno la dottrina e la causa di Gesù e dei mali che trarrà seco la indifferenza o l'ostilità verso quella dottrina e quella causa. Ma, per ispiegare a questo modo, è forza ammettere tra le figure e le idee una distanza la quale, inaudita per sè, è inconcepibile in questo caso particolare in cui Gesù, parlando ad uomini animati da sentimenti giudaici, doveva pur sapere che questi avrebbero inteso assolutamente in senso proprio quanto egli diceva della venuta del Messia sulle nubi, del giudizio e della fine del periodo presente.

Non potendo adunque il discorso di Gesù, in tutta la sua lunghezza, venir riferito nè alla distruzione dello stato giudaico nè alle scene della fine del mondo, bisognerebbe riferirlo ad alcunchè di

passo. Confrontate sulle diverse spiegazioni di questo passo l'elenco di Schott, *Commentarius in eos J. Chr. sermones qui de reditu ejus ad judicium.... agunt*, pag. 73 e seg.

[1]) Bahrdt, *Traduz. del Nuovo Testamento*, 1, pag. 1103, terza ediz. Eckermann, *Handbuch der Glaubenslehre*, 2, pag. 579, 3, pag. 427, 437, 709 e seg., ed altri in Schott, l. c.

Digitized by Google

diverso, e da quella e da questa, se vero fosse che quella doppia impossibilità sia inerente a ciascuna delle parti che compongono il discorso. Ma non è così; ciò che è detto della distruzione del tempio in Matt., 24, 2-3-15 seg., non può applicarsi all'epoca remota della fine del mondo; e reciprocamente ciò che si annuncia del giudizio del Figlio dell'uomo (25, 31 seg.) non può applicarsi alla distruzione di Gerusalemme. Ciò che domina nel principio del discorso è il rapporto alla distruzione di Gerusalemme; ciò che domina nell' ultima parte è il rapporto alla fine delle cose. Si può dunque dividere il discorso per modo che la prima parte venga riferita a quell'avvenimento più prossimo, la rovina cioè di Gerusalemme, e la seconda parte all'avvenimento più remoto, cioè la consumazione dei secoli. È questo il mezzo termine abbracciato dalla maggior parte degli interpreti moderni: e qui più non si tratta che di determinare il punto in cui debbasi porre la divisione fra le due parti. Siccome si tratterebbe di una lacuna la quale per ipotesi comprenderebbe tutto l'intervallo fra la distruzione di Gerusalemme e il giudizio finale, ossia probabilmente molte migliaja di anni, essa dovrebb'essere, ci sembra, designata in modo riconoscibile, e si dovrebbe quindi trovarla con facilità ed unanimità. Ma invano, e non è questo un buon segno per la supposizione, si cerca tale unanimità e concordanza; chè anzi il punto di divisione venne variamente fissato ne' luoghi più disparati del discorso.

Sembrando cosa positiva che per lo meno la conclusione del capitolo XXV dal v. 31 in avanti — contenente i discorsi sul giudizio solenne a cui il Messia circondato dagli angioli sottoporrà tutti i popoli — non poteva riferirsi al tempo della distruzione di Gerusalemme, varj teologi si credettero in diritto di porre quivi il punto di separazione, e mantenendo sino al capitolo XXV, XXX, il rapporto colla rovina dello stato giudaico, riferirono il seguito al giudizio che corona la consumazione dei secoli [1]). A prima giunta reca meraviglia il vedere che il grande intervallo supposto da questa spiegazione fra i versi 30 e 31 del cap. XXV sia indicato dalla semplice particella δέ. Poi, non solamente pretendesi che quanto qui vien detto degli eclissi

[1]) Così Lightfoot su questo passo. Flatt, *Comm. de notione vocis.* In *Velthusen's und A. Sammlung*, 2, 461 e seg. Jahn, *Spiegazione delle profezie di Gesù circa la distruzione di Gerusalemme*, ecc. In *Bengel's archiv*, 2, pag. 79 e seg., ed altri. Vedi Schott, pag. 75 e seg.

Digitized by Google

di sole e di luna, dei terremuoti e del cader delle stelle sia una semplice figura della rovina dello stato e del culto de' Giudei: ma che inoltre, laddove si parla della venuta del Messia, 24, 31, le nubi alludano ad una venuta *invisibile;* la potenza, una *potenza manifesta solo pe' suoi effetti;* la gloria, ad *una gloria che si potrà da quegli effetti inferire;* infine gli angioli, ἄγγελοι, che convocheranno il popolo al suono di tromba, agli apostoli, che porteranno la parola di predicazione [1]). Interamente a torto si invocano, per una simile spiegazione puramente figurata di quei passi, i quadri profetici dei giorni del giudizio divino (Is. 13, 9 seg.; 24, 18 seg.; Jerem. 4, 23 seg.; Ezech. 32, 7 seg.; Joel, 3, 3, seg.; Amos 8, 9), nonchè descrizioni quali leggonsi in Jud. 5, 20; Act. ap. 2, 17 seg. [2]). In quei passi profetici si tratta di veri eclissi, di veri terremoti, ecc., i quali, siccome prodigi, dovevano accompagnare la catastrofe annunciata. Nel passo di Debora, egualmente, si tratta di una vera partecipazione del cielo al combattimento contro Sisara, partecipazione attribuita, nel racconto 4, 5, a Dio medesimo, e qui, nel Salmo, alle sue legioni celesti. Pietro infine esprime la speranza che, avvenuta la effusione dello spirito, siano tosto per apparire in cielo i fenomeni annunciati fra i segni precursori *del giorno del Signore.*

Caduto vano con ciò il tentativo di porre, partendo dalla fine del discorso, il punto di separazione al vers. 30 del cap. 25, — stante la impossibilità di spiegare il resto che precede: — fu naturale si cercasse, partendo dal principio, sino a qual punto apparisse di assoluta necessità il rapporto del discorso collo avvenire più prossimo, vale a dire colla rovina di Gerusalemme. In tale ricerca il primo punto di riposo apparve al 24, 28: perocchè quanto fin qui è detto della guerra, delle altre calamità, della abominazione nel tempio, della necessità d'una pronta fuga per sottrarre a miserie inaudite, non possa, senza la maggiore violenza, distaccarsi dalla distruzione di Gerusalemme; laddove quanto segue dappoi intorno alla venuta del Figlio dell' uomo sulle nubi, ecc., vuol essere non meno imperiosamente riferito alla fine della cosa [3]). Tuttavia, a bella prima, appare impossibile il comprendere come l'enorme intervallo di tempo, sup-

[1]) Così dice particolarmente Jahn, memoria citata.

[2]) Kern, *Fatti principali*, in *Tüb Zeitschrift*, 1836, 2, pag. 140 e seg.

[3]) Così Storr, *Opusc. acad.*, 3, pag. 34 e seg. Paulus, *Exeg. handb.*, 3, a, pag. 346 e seg., 402 e seg.

Digitized by Google

posto qui pure fra la prima e la seconda parte del discorso, possa essere posto precisamente fra due versi cui Matteo riunisce colla formola esprimente il tempo più breve (*tosto*, εὐθέως). A tale difficoltà si cercò rimediare sostenendo che l'εὐθέως qui non esprime già la pronta successione di un avvenimento dopo l'altro, ma solo significa che l'avvenimento in questione sopraverrà d'improvviso; quasi Gesù avesse detto: Dopo le calamità (senza determinare *quanto tempo dopo*) che segnaleranno la rovina di Gerusalemme, il Messia apparirà improvvisamente in modo invisibile. Ma, oltre che siffatta spiegazione dell'εὐθέως, come Olshausen giustamente osserva, è una risorsa adoperata agli estremi, essa realmente non toglie la difficoltà. Infatti non solo Marco, nel passo parallelo v. 24: *In quei giorni, dopo quella afflizione,* pone nella stessa serie di tempo e gli avvenimenti che sta per annunciare e quelli già annunciati, ma eziandio, poco dopo, tutti gli Evangeli concordemente avvertono (Matt., v. 34 e parall.) che la generazione attuale non passerà senza che questo accada. Di tal guisa la spiegazione che, dal verso 29 in avanti, collega ogni cosa alla venuta del Cristo per il giudizio finale, era minacciata d'essere ridotta al nulla dal verso 34; e allora si pensò — come già ebbe a lamentarsi l'autore de'*Frammenti di Wolfenbüttel* [1]) — a porre alla tortura la parola *generazione.* Perchè questa più non si opponesse alla spiegazione voluta, bisognò interpretarla ora per la nazione giudaica [2]), ora per il partito di Gesù [3]); facendo così dire a Gesù che o quella nazione o il suo partito esisterebbe ancora, dopo un numero indeterminato di generazioni, al momento dell'ultima catastrofe. E si aggiunse che il verso 35, immediatamente successivo, forma una necessità del togliere al verso 34 ogni determinazione di tempo; che siccome Gesù dichiara nel verso 35 non potersi fissare il tempo dell'ultima catastrofe, così è impossibile ch'ei l'abbia fissato immediatamente prima, dicendo che gli stessi suoi contemporanei ne sarebbero testimoni. Ma questa pretesa necessità di spiegare in tal modo la parola *generazione,* γενεά, fu da lungo tempo ridotta al nulla, mercè la distinzione fra la determinazione *approssimativa* e la determinazione *precisa* del tempo in cui la catastrofe finale sopraverrà: la prima Gesù ce la offre, ed è la *generazione* attuale, γενεά; la seconda egli dichiara non potersi

[1]) L. c. pag. 188.
[2]) Storr, l. c., pag. 39. 116 e seg.
[3]) Paulus, su questo passo.

Digitized by Google

fissare con esattezza, vale a dire non potersene indicare il *giorno e l'ora* [1]). Più ancora: la possibilità stessa di spiegar la parola γενεὰ in uno dei modi accennati scompare ove riflettasi che, riunita ad un verbo esprimente il tempo e senz' altra determinazione, la parola γενεὰ non può avere altro significato se non il primitivo, cioè di *generazione, epoca;* che, in un contesto tendente a caratterizzare con segni la venuta del Messia, saria stato fuor di luogo il parlare, — invece di quella venuta — della durata del popolo giudeo o della durata della comunità cristiana, di cui non era menzione; che lo stesso verso 33, ov'è detto: *Quando voi vedrete tutto questo, sappiate,* ecc., suppone che le persone a cui Gesù si rivolge vivranno abbastanza per vedere l'avvenimento in questione; che infine, in un altro passo (Matt. 16, 28 e parall.), la promessa di assistere alla venuta del Figlio dell'uomo è data non solo a *questa generazione,* ma direttamente *ad alcuni di quelli che sono qui presenti;* lo che dimostra in modo decisivo come, nel nostro passo eziandio, Gesù intendesse, colla parola γενεὰ accennare alla generazione de' suoi contemporanei, la quale, secondo lui, non doveva spegnersi prima dello avverarsi della catastrofe finale [2]). Incapaci a sottrarsi a questa conclusione e intenti a separare col maggior intervallo possibile la fine del mondo qui annunciata e l'epoca di Gesù, altri pretendono che il passo in questione altro non significhi se non che: gli avvenimenti fino a quel punto descritti *cominceranno* a compiersi nel tempo attuale, e per conseguenza ponno ancora trascorrere molti secoli prima ch'essi siansi totalmente compiuti [3]). Ma

[1]) V. Kuinöl, in *Matth.*, pag. 649.

[2]) Confr. l'autore dei *Framm. di Wolfenbüttel*, l. c., pag. 190 e seg. Schott, l. c., pag. 127 e seg.

[3]) Kern, l. c., pag. 141 e seg. Che Gesù abbia supposto fra il momento in cui parlava e la fine del mondo un intervallo assai più lungo di quello che doveva trascorrere sino alla fine di Gerusalemme, Kern crede poterlo dimostrare per la via più spiccia col sussidio del verso 14 del nostro capitolo XXIV di Matteo, dove Gesù dice: *E questo Evangelo del regno sarà predicato in tutta la terra per servire di testimonianza a tutte le nazioni; ed è allora che giungerà la fine.* È incontrastabile, egli dice, che una simile propagazione del cristianesimo esige un tempo incomparabilmente più lungo di quel che una semplice ventina d'anni. Per fortuna sono gli apostoli stessi che lo *contrastano;* giacchè, prima ancora della rovina di Gerusalemme, essi rappresentano la propagazione del Vangelo come giunta oramai al termine prefisso; per es., Col., 1, 5: *L'Evangelo* (6) *attuale nel mondo intero....* (23). *Essendo stato l'Evangelo annunciato in tutta la creazione sotto il cielo.* Confr. Rom. 10, 13.

Digitized by Google

se fino dal verso 8 si parla dei primordii del pericolo di calamità, mentre dal verso 14 in avanti si trova descritta la fine del periodo attuale, da quella calamità condotta; e se soltanto allora si dice che la generazione presente non passerà *prima che tutto questo sia accaduto*, è impossibile che si tratti di quei primordii solamente: bisogna che le fasi stesse della fine del mondo, cui si accennò da ultimo, vi siano comprese.

Se dunque il v. 34 racchiude ancora qualche cosa che debba riferirsi a quegli avvenimenti prossimi all' epoca di Gesù, il suo discorso non può essere, sino dal verso 29, relativo alla fine del mondo. Il punto di separazione vuol essere trasportato più avanti, al v. 35 o al v. 42 [1]). Ma allora rimangono in addietro frasi le quali non possono esser comprese nel tempo della distruzione di Gerusalemme, a meno che non vogliansi ammettere nel discorso sulla gloriosa venuta del Cristo in mezzo alle nubi e sulla convocazione di tutti i popoli fatta dagli angioli (v. 30 seg.) le medesime metafore mostruose, contro le quali, come più sopra si vide, un' altra divisione venne a fallire.

Per tal guisa il verso 34, che insieme col v. 32 e seg., in cui trovasi la metafora del fico, e col v. 35, contenente una affermazione irrevocabile, vuol essere riferito ad un avvenimento assai prossimo, questo verso, dico, ha innanzi a sè e dietro di sè dei discorsi riferibili solo alla lontana catastrofe della fine del mondo: esso sembra quindi formare, in mezzo al tenore del rimanente del discorso, una specie di oasi d'un senso affatto speciale. In conseguenza Schott suppone che Gesù, dopo aver parlato fino al v. 26 della distruzione di Gerusalemme, passi, al v. 27, agli avvenimenti della fine del periodo attuale, poi ritorni al v. 32, alla distruzione di Gerusalemme, e solo al v. 36 ricominci a parlare della fine del mondo [2]). Ma questo è un lacerare il testo per disperazione di causa. È impossibile che Gesù abbia parlato in modo così disordinato e sconnesso, tanto più che la posizione reciproca delle frasi non dà verun indizio di questi rapidi sbalzi.

Egli non ha dunque parlato in tal modo, dice la critica moderna; la colpa è degli Evangelisti, i quali hanno posto, l'uno accanto all'altro, e non certo nel miglior ordine, discorsi di Gesù differenti e

[1]) Per il vers. 35 Süskind, *vermischte Aufsätze*, pag. 90 seg.; per il vers. 42 Kuinöl, *in Matth.*, pag. 653 seg.

[2]) Vedi il suo *Commentario* su questo passo.

Digitized by Google

privi di connessione reciproca. Schulz ammette, gli è vero, che Matteo gl'imagini questi discorsi come pronunciati d'un sol tratto e tali che, a questo riguardo, solo l'arbitrio o la violenza possa disgiungerli; ma aggiunge che ben difficilmente essi avevano in bocca di Gesù questa connessione e questa impronta totale [1]). Sieffert opina che Gesù possa bensì non aver formalmente separato le diverse fasi della sua venuta, vale a dire la sua presenza invisibile alla distruzione di Gerusalemme, e la sua presenza visibile alla fine delle cose; ma che di certo ei non le abbia neppure formalmente riunite, e che quanto egli ravvicinava tacitamente sia stato fuso assieme dagli Evangelisti a motivo della oscurità del soggetto. [2]). Qui si ritrova fra Matteo e Luca un genere di differenza già notato, che cioè i discorsi cui Matteo riferisce come pronunciati in un sol tratto sono da Luca ripartiti in diversi luoghi. Di più, Luca o non ha o riferisce diversamente molte cose da Matteo consegnate nel suo Vangelo. E però Schleiermacher [3]) si credette autorizzato a rettificare la redazione di Matteo con quella di Luca e ad affermare che, mentre in Luca i due discorsi separati, 17, 22 seg. e 21, 5 seg., presentano ciascuno una giusta connessione e un senso su cui non può sorgere dubio, in Matteo la fusione di quei due discorsi (cap. 24 e 25), e l'aggiunta di frammenti di discorsi eterogenei hanno alterata la connessione ed oscurato il senso. Al dire dello stesso teologo, il discorso di (Luca, 21), preso in sè, non contiene cosa che non riferiscasi alla conquista di Gerusalemme ed agli avvenimenti che ne dipendono. Eppure anche qui (v. 27) si trovano quelle parole: *E allora essi vedranno il Figlio dell'uomo venir sulla nube;* e quando Schleiermacher scorge in queste parole semplicemente raffigurato il manifestarsi del significato religioso delle commozioni politiche e naturali precedentemente descritte, egli commette contro il testo una violenza per la quale viene a fallire tutta la sua interpretazione intorno al rapporto fra i racconti di Luca o di Matteo. Infatti è incontestabile che Matteo non è il solo a riunire la fine di tutte le cose alla distruzione del tempio di Gerusalemme; questi due avvenimenti sono riuniti assieme eziandio da Luca e da Marco, il quale in questo paragrafo ci dà un estratto di Matteo. Senza dubio può darsi che molte cose dette

[1]) *Uber das Abendmahl,* pag. 315 seg.

[2]) *Uber den Ursprung der esten Kanon. Evang.* pag. 119 seg. Così pure Weisse, l. c.

[3]) *Uber den Lukas* pag. 215 seg. 265 seg. Anche qui Neander si unisce a lui, pag. 562.

Digitized by Google

in tempi diversi siano state ravvicinate in questo discorso di Gesù, come in altri che gli Evangelisti ci trasmisero; ma non siam punto autorizzati a supporre che quanto si riferisce ai due avvenimenti (rovina di Gerusalemme e fine del mondo) così lontani l'uno dall'altro nelle nostre idee non formi un solo e medesimo contesto; e lo siam tanto meno, in quanto gli altri scritti del Nuovo Testamento concordemente ci additano come la prima società cristiana riguardasse imminente la venuta del Cristo e la fine del periodo attuale (vedi 1 Cor., 10, 11; 15, 51; Phil., 4, 5; 1 Thess., 4, 15 seg., Jac., 5, 8; 1 Petr., 4, 7; 1 Joh., 2, 18; Apoc., 1, 1, 3; 3, 11; 22, 7, 10, 12, 20).

Impossibile è dunque sottrarsi alla necessità di convenire che il discorso di Gesù, a meno che se ne vogliano disgiungere ad arbitrio le parti, tratta, sul principio, della distruzione di Gerusalemme, più avanti e sino alla fine, della consumazione delle cose; e che queste due catastrofi vi si trovano poste in connessione immediata. Più non rimane adunque, per mantenere la verità della predizione, che una spiegazione sola: lasciando, cioè, nel futuro la venuta di cui si parla, trasportarla in pari tempo nel presente: in altri termini, trasformarla da una venuta semplicemente futura in una venuta fermamente. Tutta la storia del mondo, in conseguenza si disse, è dalla prima apparizione del Cristo in poi un ritorno invisibile, un giudizio spirituale a cui egli sottopone incessantemente la umanità. La rovina di Gerusalemme (nel nostro passo, fino al vers. 28) non ne è che il primo atto; immediatamente dopo (εὐθέως, v. 29 seg.) viene la rivoluzione operata nella umanità dalla predicazione del Vangelo, rivoluzione che, per una serie di atti e di epoche, discende sino alla fine delle cose, dove il giudizio man mano compiutosi nella storia del mondo si manifesterà in una rivelazione che comprenderà tutto, che abbraccerà tutto.[1]) Ma il motto celebre del poeta [2]), motto che è l'eco della coscienza moderna, mal si presta a darci la chiave di un discorso il quale più che altro mai ha la sua origine nelle credenze del mondo antico. Considerare il giudizio del mondo, la venuta del Cristo, come alcunchè di successivo, è la contradizione più ricisa col modo di vedere del Nuovo Testamento. Anzi tutto, le espressioni che vi si adoperano per indicar

[1]) Olshauseu, *Bibl. Comm.* pag. 685; Kern, l. c. pag. 138 seg. Confr. Stendel, *Glaubenstehre*, pag. 479 seg.

[2]) Schiller: *La storia del mondo, die Weltgeschichte ist das Weltgericht.* (Poesie staccate, nel componimento intitolato: *Rassegnazione.*) *Nota del trad.*

Digitized by Google

tale catastrofe, p. es., *quel giorno*, o *l'ultimo giorno*, attestano che qui si tratta di una peripezia istantanea. La *consumazione de'secoli*, de'segni della quale gli apostoli s' informano (v. 39) e che altrove Gesù rappresenta (Matt., 13, 39) sotto figura della messe può essere solo la chiusura finale del cammino del mondo, e non già una cosa che si verifichi successivamente durante questo cammino. Quando Gesù paragonava la sua apparizione a quella di un lampo (24, 27), l'irrompere di essa a quella del ladro nella notte (v. 43), egli vuole con ciò significare ch'essa sarà un avvenimento improvviso e non una serie d' avvenimenti [1]). Che se si aggiungono le metafore inaudite cui si è costretto ricorrere così in questa spiegazione che in quella che riferisce il 24 capitolo alla rovina del giudaismo [2]), forza sarà rinunciare a questo tentativo, del paro che a tutti gli altri.

Fallito di tal guisa l' ultimo spediente onde si cercò introdurre, nel discorso in questione il vasto intervallo frapposto dal nostro odierno punto di vista fra la rovina di Gerusalemme e la consumazione dei secoli, — il fatto stesso ci apprende che quella separazione altro non è se non un'idea nostra, la quale noi non dobbiam trasportare nel testo originale. E se riflettiamo essere l' idea di tale intervallo dovuta solo alla esperienza dei tanti secoli trascorsi dalla distruzione di Gerusalemme in poi, non durerem fatica a imaginare il come l'autore di que'discorsi, il quale non avea peranco questa esperienza dietro

[1]) Confr. in particolare Weizel, *Il tempo del giudizio finale* ec. nei: *Studien der Evang. Geislichkeit Würtembergs*, 9, 2, pag. 140 seg. 154 seg.

[2]) Secondo Kern, la frase. *Il segno del figlio dell' uomo comparirà nel cielo* significa la manifestazione visibile di tutto ciò che, formando epoca nella storia dell'umanità, ha un carattere spiccante per modo da mostrare l'azione del Cristo, la quale regge la storia dell'umanità, con altrettanta chiarezza che se si scorgesse in Cielo il segno del Cristo; la frase: *E allora tutte le tribù della terra si lamenteranno*, allude ai dolori che coglieranno gli uomini al momento della *crisi* che accompagna la propagazione del regno del Cristo, vale a dire quando ciò che non è divino sarà cacciato dal mondo, e quando il vecchio uomo sarà ucciso. Weisse si lascia trasportare ancor più lungi dalla vertigine dell'allegoria: « Il Cristo, egli dice, compiange le donne gravide e i lattanti, ossia quelli che vogliono ancora lavorare e produrre sotto la direzione dell' antico ordine di cose ; compiange quelli la cui fuga cadrà nell'inverno, ossia in un'epoca rozza e inospitata che non porterà frutti per lo spirito. » (P. 592).

Digitized by Google

di sè, potesse credere che tosto dopo la caduta del santuario giudaico, centro, giusta le idee giudaiche, del mondo d'allora, — dovesse questo mondo stesso aver fine e il Messia comparire per il giudizio.

§ 116.

Origine dei discorsi sulla venuta.

Il risultato cui siamo ultimamente giunti per riguardo ai discorsi sottoposti al nostro esame racchiude qualcosa cui cercarono evitare tutti i falsi tentativi di spiegazione esaminati in quì. Se Gesù si è imaginato e ha dichiarato che la caduta del santuario giudaico sarebbe presto seguita dalla venuta visibile e dalla fine del mondo, essendo omai trascorsi quasi 1800 anni dalla prima catastrofe senza che la seconda siasi peranco compiuta, egli si è ingannato su questo punto; e colui che tanto concede alla evidenza dell' esegesi da convenire con noi sul senso del discorso in questione, tuttavia si sforza, in ragione di considerazioni dogmatiche, di sfuggire alla conclusione che ne deriva.

È noto avere Heugstenberg addotto, riguardo alle visioni dei profeti ebrei, una teoria la quale ottenne il suffragio di altri teologi: che cioè allo sguardo spirituale di que' personaggi le cose future presentavansi meno nel tempo che nello spazio, così come si presenterebbero grandi quadri; onde loro accadeva ciò che accade dei dipinti o delle prospettive, che gli oggetti più lontani sembrano posti sovente immediatamente dietro ai più vicini: il piano anteriore e il piano posteriore si confondevano. E codesta teoria della visione in prospettiva si applica, secondo Heugstenberg [1]), a Gesù, sopratutto per i discorsi che attualmente ci occupano. Ma senza replica è la obiezione di Paulus [2]): siccome colui che in una prospettiva sottoposta al suo sguardo non sa distinguere le distanze è oggetto d'una illusione ottica, vale a dire s'inganna, così, in una prospettiva

[1]) Heugstenberg, *Christologie des A. F.*, 1, a, pag. 305 seg.

[2]) *Exeg. handb.* 3, a, pag. 403. Confr. anche Kern, *Fatti principali*, l. c. pag. 137.

Digitized by Google

sottoposta agli occhi dello spirito, se pur ne esiste, havvi errore dal momento che le distanze vengon confuse. E però la teoria di Heugstenberg, lungi dal mostrare che quei personaggi non si sono ingannati, spiega con quale facilità essi abbiano potuto ingannarsi.

Anche Olshausen, il quale del resto adotta questa teoria, non la giudica bastante nel caso presente per allontanare da Gesù ogni apparenza d'errore, e dalla natura particolare del fatto di cui qui si esamina la predizione cercare, dedurre motivi speciali di giustificazione [1]). Anzitutto, secondo lui, la dottrina della venuta del Cristo, perchè possa avere tutta la sua importanza morale, esige che la si creda possibile ed anco verosimile in ogni momento. Con ciò egli giustifica semplicemente espressioni come quelle del verso 37 e seg. (Matt. 24), ove Gesù consiglia la vigilanza, perocchè a nessuno sia dato prevedere quanto vicino sia l'istante decisivo; ma non giustifica punto espressioni come quelle del verso 34, cap. XXIV, ove Gesù assicura che tutto si compierà anzi che scorra l'età d'un uomo. Giacchè chi ha idee giuste s'imagina il possibile come possibile, il verosimile come verosimile; e se vuol rimanere nel vero, lo mostra come tale agli altri eziandio: ma colui che si imagina come cosa reale ciò che solo è possibile o verosimile, s'inganna; e se, senza imaginarselo tale egli stesso, come tale lo dà per uno scopo religioso o morale, egli si permette una pia frode. In appoggio di quanto fu detto più sopra, Olshausen aggiunge che la credenza della prossima venuta del Cristo era vera in quanto tutta la storia del mondo rappresenta in realtà una simile venuta, senza che questa escluda tuttavia la sua venuta finale alla consumazione delle cose. Ma se è provato che Gesù rappresenta come prossima la sua venuta vera e finale, mentre in realtà solo la sua venuta figurata e permanente si è inaugurata sin dal tempo più vicino alla sua morte — egli ha confuso assieme questi due diversi modi di venuta. Infine Olshausen produce un ultimo argomento; siccome l'accelerazione o il ritardo del ritorno del Cristo dipende dalla condotta degli uomini, ossia dal libero arbitrio, non bisogna intendere la sua predizione che condizionatamente. Ma questo argomento viene a cadere per lo stesso colpo del primo: giacchè il presentare come incondizionale alcunchè di condizionale, egli è propagare una nozione falsa.

Sieffert anch'egli riguarda come insufficienti i motivi coi quali

[1]) *Bibl. Comm.* I, pag. 865 e seg.

Digitized by Google

Olshausen cerca ritogliere al dominio dell'errore la predizione di Gesù relativa al suo ritorno; pure egli crede sia impossibile alla coscienza cristiana lo attribuire a Gesù una aspettazione delusa [1]). Questo non ci autorizzerebbe in nessun modo a separare arbitrariamente, nel discorso di Gesù, gli uni dagli altri gli elementi che si riferiscono all'avvenimento più vicino e quelli che si riferiscono all'avvenimento più lontano, secondo le nostre idee; il fatto è che se noi avessimo ragioni per considerare un simile errore come inconcepibile in Gesù, ci sarebbe forza il dire che i discorsi sulla venuta in cui quei due elementi sono così inseparabilmente confusi, non gli appartengono. Ma, riguardando dal punto di vista ortodosso, non trattasi già di sapere anzitutto quel che convenga a una coscienza cristiana del nostro tempo di ammettere o non ammettere riguardo al Cristo, bensì di sapere che cosa intorno al Cristo sia scritto; dopo di che la dottrina cristiana dovrà cercare accomodarsi alla meglio; dal punto di vista nazionale, poi, un sentimento come quello che chiamasi la coscienza cristiana, sentimento che si posa sopra supposizioni, non ha voto in discussioni scientifiche, ed ogni qual volta esso vorrà immischiarvisi bisognerà richiamarlo all'ordine col semplice motto: *Taceat mulier in Ecclesia!* [2])

Quanto al sapere se altre ragioni si abbiano di contestare che le predizioni riferite in Matt. 24, 25 e paralleli, noi possiamo prendere per punto di partenza del nostro esame l'asserzione di alcuni teologi sopranaturalisti, i quali dicono aver Gesù saputo ciò ch'egli qui predice, non per la via naturale d'un calcolo giudizioso, ma per via sopranaturale [3]). Anzitutto il fatto generale della rovina del tempio e della devastazione di Gerusalemme non poteva, al dir di quei teologi, venir conosciuto in antecedenza con tanta certezza. Chi avria potuto congetturare, domandasi, che i giudei fossero per ispingere il furore a segno da provocare necessariamente una simile catastrofe? Chi poteva calcolare che tali imperatori fossero per inviare procuratori tali da incitare il popolo a rivolta per la loro viltà e debolezza? Infine — principale argomento di quei teologi — molte particolarità da Gesù predette si sono realmente compiute. Le guerre, le pesti, i ter-

[1]) *Uber den Ursprung u. s. f.*, pag. 119. Weisse si esprime in egual guisa.

[2]) Confr. anche i miei *Scritti polemici*, 1, 1, conclusione.

[3]) Vedi per es. Gratz, *Comm. Matth.*, 2, 444 e seg.

Digitized by Google

remoti, le fami che egli profetizzò, si ritrovano nella storia che segue; i suoi partigiani, com'è ben noto, furono segno a persecuzioni; la predizione di falsi profeti e più precisamente di tali che attirerebbero il popolo nel deserto colla promessa di segni miracolosi (Matt. 24, 11, 24, seg. e parall.) presenta una rassomiglianza assai notevole colla descrizione dataci da Giuseppe degli ultimi momenti dello stato giudaico [1]); la predizione in Luca (21, 20) che *Gerusalemme sarà circondata di eserciti*, e altrove (19, 43 e seg.) che una trincea verrà condotta intorno alla città, può trovar riscontro in una circostanza narrata da Giuseppe, che cioè Tito cinse Gerusalemme con un muro [2]); cosa notevole infine, le predizioni di Gesù riguardo al tempio, di cui non saria *rimasta pietra sopra pietra*, e riguardo alla città, che verrebbe *rasa al suolo* (Luca 19, 44), si compierono letteralmente [3]).

Dalla impossibilità di prevedere questo avvenimento per via naturale la dottrina ortodossa conchiuse che Gesù li ha preveduti sopranaturalmente. Ma l'ipotesi di una previsione sopranaturale va soggetta alle medesime difficoltà delle predizioni della morte e della risurrezione con una nuova difficoltà per giunta. Riguardo al primo punto, Gesù, secondo Matteo, 24, 15, e secondo Marco, 13, 14, ha collegato l'avvenimento della catastrofe al compiersi della profezia di Daniele, *d'una abominazione piena di desolazione;* in conseguenza egli ha riferito il v. 27 del cap. IX di Daniele (Confr. 11, 31; 12, 11) a un avvenimento che ebbe luogo all'epoca della distruzione di Gerusalemme per parte dei Romani. Paulus, gli è vero, sostiene che Gesù qui non ha fatto che togliere una espressione a Daniele, senza punto riguardar quella frase profetica come predizione di cosa ancor futura all'epoca sua; ma questa osservazione è resa particolarmente inammissibile dalla frase che segue: *Colui che legge vi ponga attenzione.* Ora, al punto attuale della critica e dell'esegesi dell'Antico Testamento, è a riguardarsi come positivo che i passi indicati in Daniele si riferiscono alla

[1]) *Antiq.* 20, 8, 6, (Confr. *Bell. jud.* 2, 13, 4): I magi e gli impostori persuasero alla moltitudine di seguirli nel deserto; essi promettevano mostrare segni e prodigi manifesti, operati secondo la provvidenza di Dio. Molti essendosi lasciati persuadere, portarono la pena della loro follia. Felice li fece ricondurre e punire.

[2]) *Bell. Jud.* 5, 12, 1, 2.

[3]) Più ampii confronti tra gli avvenimenti riferiti da Giuseppe e da altri si trovano in Credner, *Einleit. in das N. Test.* 1, pag. 207.

Digitized by Google

profanazione del santuario sotto Antioco Epifane [1]); falsa dunque è l'applicazione che gli Evangelisti qui ne attribuiscono a Gesù. Quanto poi al secondo punto relativo a questa predizione considerata in sè stessa, essa non si è compiuta che per un lato, in quanto ciò riguarda Gerusalemme; ma, per l'altro, vale a dire il ritorno di Gesù e la fine del mondo, essa è rimasta senza compimento. Ora Gesù non può certo avere attinto alla sua natura superiore una profezia vera soltanto per metà: in ciò bisognerebbe ch'egli si fosse affidato alle sole forze umane del suo spirito. Ma appunto inconcepibile sembra che la mercè di questa prudenza umana egli sia stato in grado di prevedere nei suoi particolari un avvenimento connesso a tanti accidenti quale fu la rovina di Gerusalemme; il che induce a congetturare che quei discorsi, colla precisione che in oggi presentano, non siano già stati proferiti prima dello avvenimento da Gesù, ma solo a lui attribuiti, dopo l'avvenimento, sotto forma di predizione. Kaiser, per esempio, suppone che la minaccia d'un orribile destino inflitto dai Romani alla città ed al tempio fosse da Gesù condizionata al caso in cui la nazione non si lasciasse salvare dal Messia; che Gesù avesse descritte quelle sventure sotto imagini profetiche, e che solo dopo lo avvenimento venisse tolto al suo discorso il senso condizionato e introdotto in quella vece le particolarità precise. Credner anch'egli, partendo dal fatto che gli avvenimenti sopraggiunti all'epoca della distruzione di Gerusalemme sono posti sotto forma di profezia in bocca di Gesù, conclude che i tre primi Evangeli non ponno essere stati redatti prima di quell'epoca [2]). Ma bisognerebbe allora che la predizione, quale noi la leggiamo nei due primi Evangeli, fosse stata composta immediatamente dopo od anche durante la catastrofe; giacchè essa annuncia l'apparizione del Messia per il tempo più prossimo dopo la caduta di Gerusalemme: aspettazione la quale più non poteva esistere negli anni successivi. Siccome questa connessione immediata delle due catastrofi non è espressa così formalmente in Luca, si suppose ch'ei desse la predizione sotto la forma che questa avea dovuto subire dopo che per esperienza sapevasi non avere la venuta del Cristo e

[1]) Bertholdt, *Daniel übersetzt und erklark*, 2, pag. 668 e seg. Paulus, *Exeg. handb.* 3, a pag. 340 e seg. De Wette, *Einleit. in das N. Test.*, § 254 e seg.

[2]) Kaiser, *Bibl. Theol.* 1, pag. 247. Credner, *Einl. in das N. T.*, 1, pag. 206 e seg.

Digitized by Google

la fine del mondo seguito immediatamente la rovina di Gerusalemme [1]).

In opposizione a questi due modi di vedere che ammettono l'uno una predizione sopranaturale, l'altro una predizione dopo l'avvenimento, si cerca da un terzo lato dimostrare la possibilità che Gesù abbia realmente saputo ciò che qui vien predetto [2]). Sembrando anzitutto strano che l'avvenimento avesse così esattamente concordato coi minuti particolari della predizione di Gesù, gli autori di questa terza spiegazione hanno contestata la realtà di tale concordanza. In prova essi adducono che, secondo la profezia, Gerusalemme doveva *essere circondata da eserciti;* e ciò per lo appunto viene indicato siccome inseguibile da Tito in Giuseppe [3]); che la profezia stessa accenna a una *trincea* da elevarsi intorno alla città, laddove Giuseppe riferisce che, distrutta la prima opera di *trinceramento* per fuoco appiccatovi dagli assediati, Tito rinunciò ad innalzare fortificazioni [4]); che la storia non fa alcun cenno di falsi Messia che sarebbero surti nell'intervallo tra la morte di Gesù e la distruzione di Gerusalemme; che i movimenti delle nazioni e le commozioni della natura in quel periodo furono assai al disotto della importanza e delle proporzioni che vi attribuisce la profezia; che sopratutto poi quei discorsi, quali sono in Matteo ed in Marco, annunciano non la distruzione di Gerusalemme, ma quella solo del tempio; divergenze tutte fra la profezia e lo avvenimento le quali non esisterebbero se uno sguardo sopranaturale scrutante lo avvenire o una predizione posteriore all'avvenimento fosse qui intervenuta.

Non innanzi, adunque, nell'avvenimento opinano quei teologi si debbano cercare le controprove di simili predizioni; bensì indietro, nei tipi trasmessi dalla passata età, fissò, secondo essi, lo sguardo, l'autore di quella profezia. L'idea formatasi dai Giudei sulle circostanze che precedere dovevano l'arrivo del Messia forniva una quantità di quei tipi. I falsi profeti e falsi Messia, la guerra, la carestia, le pesti, i terremoti, le commozioni nel cielo, la demoralizzazione crescente, la

[1]) De Wette, *Einl. in das N. T.*, § 97, 101. *Exeg. haudb.* 1, 1, p. 204; 1, 2, pag. 103.

[2]) Paulus, Fritzsche, De Wette su questo passo.

[3]) *Bell. jud.* 5, 12, 1: Che non era facile circondare la città coll'esercito a motivo della grandezza di quella e della difficoltà dei luoghi, e che d'altronde ciò sarebbe pericoloso in ragione delle uscite.

[4]) *Bell. jud.* 5, 11, 1 e seg.; 12, 1.

Digitized by Google

persecuzione de' fedeli servi di Schovale, riguardavansi come i suoi immediati forieri del regno del Messia. Si trovano nei profeti descrizioni così analoghe delle calamità che dovevano produrre e accompagnare il giorno della venuta di Schovale (Is. 13, 9 e seg.; Joel. 1, 15; 2, 1 e seg.; 10 c seg.; 3, 3 e seg.; 4, 15 e seg.; Zeph. 4, 14 e seg.; Agg. 2, 7; Zach. 14, 1 e seg; Mat. 3, 1 e seg.) o precedere l'inaugurarsi del regno messiaco dei santi (Dan. 7-12); e scritti posteriori racchiudono espressioni aventi una così gran somiglianza con quelle dei nostri Evangelii [1]) — che più non rimane dubio essere il linguaggio qui tenuto dall'una parte e dall'altra sul tempo della venuta del Messia proveniente da un fondo comune di idee contemporanee.

Altra questione è quella, se si possa provare che il tratto fondamentale del quadro che noi esaminiamo, cioè la distruzione del tempio e la devastazione di Gerusalemme, formasse parte delle idee generalmente invalse all'epoca di Gesù. In vari scritti giudaici troviamo accennata l'opinione che la nascita del Messia coinciderà colla distruzione del santuario [2]); ma evidentemente questa opinione si è formata solo dopo la rovina del Tempio per far scaturire dal più profondo dell'infortunio la fonte della consolazione. Giuseppe trova in Daniele, allato a ciò che riguarda Antioco Epifane, una profezia sulla distruzione dello stato giudaico per opera dei Romani [3]); ma siccome non

[1]) Vedi i passi in Schöttgen, 2, pag. 509 seg., Bertholdt, § 13, Schmidt, *Biblioth.* 1, pag. 24 seg.

[2]) Vedi in Schöttgen, a, pag. 525 e seg.

[3]) *Antiq.* 10, 11, 7. Dopo aver detto che il piccolo corno significa Antioco, egli aggiunge brevemente: « *Daniele adoperò la stessa figura riguardo all'impero dei Romani e predisse che il nostro popolo sarebbe da questi desolato.* » Senza alcun dubio egli ha riferito ai Romani la quarta monarchia di ferro (Dan. 2, 40); e come egli riferisce a quella monarchia le parole *essa dominerà sul mondo intero*, ne risulta specialmente ch'egli considera siccome ancor riserbata all'avvenire la sua distruzione per opera del sasso. *Antiq.* 10, 10, 4. « Daniele fece al re una predizione anche riguardo alla pietra, ma a me non parve doverne far cenno, poichè io mi occupo di scrivere gli avvenimenti passati e non gli avvenimenti futuri. » Daniele infatti dice, 2, 44, significare il sasso il regno celeste, il quale distruggerà il regno di ferro e durerà esso stesso per tutta l'eternità: indicazione messiaca nella quale Giuseppe non vuol entrare. Le gambe di ferro della statua significano l'impero macedone, i piedi misti di ferro e di argilla gli imperi nati dalla monarchia macedone, e quindi particolarmente l'impero di Siria: tale è la vera spiegazione di quei simboli. Vedi in proposito De Wette, *Einleit. in das N. T.*, § 254.

Digitized by Google

è questo il significato primitivo di nessuna delle visioni di Daniele, così Giuseppe non avrebbe potuto darne spiegazione siffatta se non dopo lo avvenimento; nel qual caso essa non proverebbe nulla per l'epoca di Gesù. Pur sarebbe lecito il credere che sino dal tempo di Gesù i Giudei avessero stabilito un rapporto fra avvenimenti ancora futuri e le predizioni di Daniele, quantunque in fatto queste riferiscansi ad avvenimenti di molto anteriori, nella stessa guisa che i cristiani dei nostri giorni attendono ancora il completo avverarsi del verso 25 del cap. XXIV di Matteo. Infatti, dopo la distruzione delle monarchie miste di argilla e di ferro, e del corno che getta maledizioni contro Dio e combatte contro i santi, noi troviamo profetizzato il giungere del Figlio dell'uomo sulle nubi e lo inaugurarsi del regno eterno dei santi; ma questi avvenimenti non si realizzarono dopo la disfatta di Antioco. Si ebbero dunque motivi per rilegare nel futuro e il regno celeste e le calamità che dovevano inaugurarlo; calamità prodotte dalla monarchia di ferro e di argilla, e nel novero delle quali comprendevasi in particolare la profanazione del tempio, giusta l'analogia delle profezie relative alle corna. Ma mentre in Daniele la predizione si limita alla profanazione del tempio, alla interruzione del culto ed alla distruzione (parziale) della città [1]), nei discorsi che noi esaminiamo si trova invece predetta la distruzione completa del tempio ed anco di Gerusalemme: e ciò non solo in Luca, dove la cosa è positiva, ma eziandio, senza dubio, negli altri due, dove la esortazione ad una pronta fuga fuori di città sembra accennare alla medesima catastrofe. Tutto questo, non trovandosi in Daniele, sembra non possa essere stato suggerito che dall'avvenimento stesso. Ma vi hanno due risposte in contrario: anzitutto la descrizione di Daniele colle parole שמם e חשחיה (9, 26 e seg.; 12, 11) cui i settanta traducono per *desolazione*, e *io distruggo*, si può senza difficoltà intendere di una rovina completa: in secondo luogo i peccati del popolo avevano già altra volta tratto seco la rovina del tempio e della città, e la cattività della nazione giudaica in paesi lontani. Da ciò partendo, ogni Israelita entusiasta a cui lo stato religioso e morale de' suoi compatrioti fosse parso riprovevole e irremediabile poteva attendere e predire il ripetersi di quell' antica punizione. In conseguenza neppure i particolari più precisi che Luca — come già si vide nel § precedente — ha per di più in confronto dei due primi evangelisti, non sono

[1]) Vedi Gius., *Antiq.* 12, 5.

Digitized by Google

tali da obbligarci ad ammettere sia una prescienza sopranaturale, sia un vaticinio posteriore all'evento; e tutto può spiegarsi con una considerazione più esatta di ciò che è narrato intorno alla prima descrizione di Gerusalemme in 2 Reg., 25; 2 Paralip., 36; e Jerem. 39, 52.

Evvi un solo punto cui Gesù, quale autore di quei discorsi, potrebbe aver dedotto non da modelli preesistenti, ma da scienza propria: ed è l'assicurazione che la catastrofe da lui descritta dovrà verificarsi prima che spengasi la generazione attuale. Noi dobbiamo ricusarci ad attribuire siffatta assicurazione a cognizione sovranaturale per il motivo esposto più sopra, che cioè il vaticinio si è compiuto solo a metà; ma un così pieno avverarsi dell'altra metà potrebbe ispirarci dubii contro la supposizione d'una previdenza puramente umana da parte sua e indurci a credere che per lo meno questa designazione di tempo sia stata introdotta nel discorso di Gesù posteriormente all'evento. Tuttavia risulta dai passi citati alla fine del § precedente che gli apostoli stessi credevano poter vivere abbastanza per essere testimoni del ritorno del Cristo; e senza dubio Gesù anch'egli avrà atteso, per l'avvenire più prossimo, quel ritorno in uno colla devastazione della città e del tempio, che secondo Daniele doveva precederlo. La speranza generale di dover comparire un giorno sulle nubi del cielo per ridestare i morti, pronunciare il giudizio finale e fondare un regno eterno, presentavasi a Gesù dal momento ch'egli riguardava sè stesso quale il Messia per rapporto a Daniele, ove quella venuta è attribuita al *Figlio dell'uomo*. Quanto al tempo, era naturale ch'ei si figurasse un intervallo non troppo lungo fra la sua prima venuta messiaca in seno all'umiltà, e la sua seconda in seno alla gloria.

Una obiezione ancora presentasi contro l'autenticità dei discorsi riferiti dai sinottici riguardo alla venuta del Cristo; del resto, secondo il nostro punto di vista, essa ha un'importanza minore che non secondo la critica degli Evangeli comunemente invalsa oggidì. Questa obiezione è la mancanza nel Vangelo di Giovanni di qualsiasi descrizione particolareggiata della venuta futura di Gesù [1]). Veramente, neppure nel quarto Vangelo non si ponno disconoscere gli elementi essenziali della dottrina del ritorno del Cristo [2]). Anche quivi Gesù

[1]) Vedi Hase, 5, 7, § 130.

[2]) I passi relativi a tale questione furono raccolti e spiegati da Schott, *Commentarius*, ecc., pag. 364 e seg. Confr. Lücke su questo passo, e Weizel, *Dottrina cristiana primitiva sull'immortalità*, nei *Theol. Stud.*, 1836, pag. 626 e seg.

Digitized by Google

si attribuisce la facoltà di tenere un giorno il giudizio e di ridestare i morti (Giov. 5, 21-30); risveglio che, per verità, non è specificato ne' discorsi sinottici testè passati ad esame come un atto essenziale della venuta del Cristo, ma che trovasi non di rado riferito a quella venuta in altre parti del Nuovo Testamento (per es. 1 Cor. 15, 23; 1 Thess. 4, 16). Quando Gesù nega talfiata, nel quarto Evangelo, di essere venuto al mondo per giudicare (3, 17; 8, 15; 12, 47), tali negazioni da un lato non si riferiscono che alla sua prima presenza, dall'altro poi sono, per via delle affermazioni ov'egli dichiarasi venuto a giudicare (9, 39; confr. 8, 16), limitate a questo senso soltanto — che scopo della missione sua non è già di condannare, ma di salvare, e che il suo giudizio, lungi dal recar traccia d'un particolarismo o di una parzialità qualunque, lungi dall'essere una sentenza sovrana proferita per sua bocca, altro non sarà se non la sentenza pronunciata dalle cose medesime, come viene chiaramente espresso laddove egli dice: *Colui che ha udito la mia parola senza credere io non lo giudico, ma la parola da me annunciata sarà il suo giudice nell'estremo giorno* (12, 48). Altrove, quando Gesù, secondo il quarto Evangelo, afferma che il credente *non è giudicato, non è sottoposto a giudizio* (3, 18; 5, 24), vuolsi intendere un giudizio terminato da una condanna. Per contrario, la frase relativa all'incredulo, *egli è già giudicato* (3, 18), significa solo che la ripartizione della sorte meritata da ciascuno non è riserbata al giudizio futuro, al momento della consumazione finale, ma che ciascuno in ragione delle proprie disposizioni interne porta già con sè il suo giusto destino. Nè questo esclude un giudizio solenne avvenire ove apparirà alla luce tutto ciò che presentemente non esiste se non nel profondo dell'anima: perocchè anche nel passo ultimamente citato si parla della dannazione e, in altri passi (5, 28 e seg.; 6, 39 e seg., e 54) della felicità che sarà devoluta all'ultimo giorno, nonchè della risurrezione. Egualmente nel Vangelo di Luca, Gesù, descrivendo la sua venuta come un avvenimento esterno e ancor futuro (17, 20 e seg.), dichiara che il regno di Dio non viene *con splendore* e che non si dirà: *Esso è qui, o esso è là; poichè già di presente il regno di Dio sta in mezzo a voi.* — Anco la imminenza del ritorno, stando ad una data interpretazione di alcune parole di Gesù nel Vangelo di Giovanni, parrebbe ivi annunciata. Così, ne' discorsi di congedo, i passi già citati in cui Gesù promette a' suoi apostoli di non lasciarli orfani e, dopo essersi recato presso il Padre, di ritornarsene a loro (14, 3, 18) fra poco (16, 16),

Digitized by Google

furono non di rado riferiti al ritorno del Cristo alla fine dei giorni [1]). Ma quando udiamo Gesù dichiarare, parlando di questo stesso ritorno, ch' egli si manifesterebbe allora a' suoi discepoli solamente e non al mondo (14, 19, confr. 22), è impossibile supporre ch' egli alluda al ritorno per il giudizio, in cui Gesù intendeva manifestarsi ai buoni ed ai malvagi senza distinzione. Particolarmente enimmatico poi è nella appendice del quarto Evangelo, cap. XXI, il discorso sulla venuta di Gesù. Ivi Pietro domanda che sarebbe per accadere all'apostolo Giovanni; al che risponde Gesù: *S' io voglio ch' egli rimanga fino a che io me ne venga, che t'importa?* (v. 22). L'Evangelo aggiunge avere i cristiani interpretate quelle parole nel senso che Giovanni non sarebbe morto; perocchè essi riferissero la parola *venire* all'epoca dell'ultimo ritorno del Cristo, in cui i viventi dovevano trasformarsi senza provare la morte (1 Cor. 15, 51 e seg.). Ma, rettificando questa opinione, l'autore soggiunge che le parole di Gesù non significano già che l'apostolo non dovesse morire, bensì solamente: S'io voglio ch'ei rimanga finchè io me ne venga, che t'importa, Pietro? La rettificazione dell' Evangelista può intendersi in due modi: o a lui parve erroneo identificare il *rimanersi fino a che venga Gesù* col *non morire;* vale a dire il prendere la venuta di cui Gesù qui parlava per l'ultima, che doveva porre un fine alla morte; e allora bisognerebbe ch'egli si fosse imaginata, forse nella distruzione di Gerusalemme, una venuta invisibile del Cristo [2]); oppure erroneo gli parve il prendere in senso positivo ciò che Gesù aveva detto solo ipoteticamente, e allora la parola *venire* conserverebbe il significato ordinario [3]).

Se da tutto questo risulta che anche il quarto evangelista ha posto in bocca di Gesù i tratti essenziali della venuta del Cristo, certo è tuttavia che nulla vi si trova di quella descrizione particolareggiata e pittoresca de' fenomeni che la manifestano, e degli avvenimenti che vi si collegano che noi leggiamo negli Evangelii sinottici. Questa circostanza non forma piccolo contrasto coll'opinione ordinaria intorno all'origine degli Evangelii, e in ispecial modo del quarto. Se Gesù ha realmente parlato del suo ritorno così distesamente e solennemente come dai sinottici appare, s' egli ha attribuito tanta importanza alla esatta osservazione e conoscenza de' segni forieri di quello, durasi fatica a comprendere come l'autore del quarto Evangelo, se

[1]) Vedi in Tholuck su questo passo.
[2]) Confr. Tholuck su questo passo.
[3]) Così Lücke e anche Tholuck su questo passo. Vedi Schott, p. 409.

Digitized by Google

fu un discepolo diretto di Gesù, abbia potuto tacer tutto questo. La spiegazione che si dà comunemente di questo silenzio, avere cioè il quarto Evangelista supposto che tutto ciò fosse già noto per via o dei sinottici o della tradizione orale, tanto meno s'attaglia al nostro caso in quanto tutto ciò che è predizione, e predizione di una catastrofe così desiderata e così temuta insieme, trovasi esposto a interpretazioni false, — come risulta dalla rettificazione testè citata, che il redattore del cap. XXI del quarto Evangelo stimò dover recare all'opinione de' suoi contemporanei circa la promessa fatta a Giovanni da Gesù. Quanto non sarebb'egli stato opportuno e meritorio il porre qui una parola di spiegazione, attesochè la redazione del primo Evangelo, la quale fa immediatamente seguire la fine delle cose alla distruzione del tempio, doveva più e più suscitare i dubi e le difficoltà a misura che quella distruzione avvicinavasi e sopratutto quand'ella fu compiuta! E chi, meglio del discepolo prediletto, avria potuto fornire tale rettificazione? E badisi che, secondo Marco 13, 3, egli fu il solo Evangelista presente alle spiegazioni di Gesù su questo oggetto. Laonde qui pure si cerca la ragione del suo silenzio, nella pretesa destinazione del suo Vangelo ad una setta di gnostici idealisti estranei al popolo giudeo; setta al cui modo di vedere quelle descrizioni non attagliavansi, epperò le si tacquero [1]). Ma, appunto in presenza di simili lettori, Giovanni avrebbe commesso un atto di condiscendenza colpevole, li avrebbe fortificati nella loro tendenza idealista, ove per compiacerli egli avesse loro nascosto il lato reale della vita del Cristo. Se que' settari inclinavano a far evaporare quanto eravi di esteriormente storico nel cristianesimo, l'apostolo doveva combatterli, ponendo per lo appunto in rilievo quel lato reale. In quella guisa che nella sua Epistola egli sostiene, di fronte al loro docetismo, la vera corporalità di Gesù, così qui egli doveva, di fronte al loro idealismo, far spiccare, nella venuta del Cristo, con cura affatto speciale, le manifestazioni esterne di quel grande avvenimento. Lungi da ciò, egli stesso parla quasi come un gnostico, e s'adopera senza posa a togliere alla venuta del Cristo il carattere di un avvenimento esterno e futuro, per riportarlo nell'interno dell'anima e nel momento presente. Non è quindi così esagerata, come pretende Olshausen, l'opinione di Fleck, — che, per rapporto alla dottrina sul ritorno di Gesù, i sinottici e Giovanni reciprocamente si escludano [2]); chè difatti, se l'autore del

[1]) Olshausen, l. pag. 870.

[2]) Fleck, *De regno divino*, pag. 483.

Digitized by Google

quarto Evangelo è un apostolo, i discorsi che i tre primi evangelisti pongono in bocca a Gesù sul suo ritorno non ponno essere stati da lui proferiti, e così viceversa. Ma di questo argomento, come già si disse, noi non ci possiamo servire, stantechè noi abbiamo da gran pezza abbandonata la ipotesi dell'origine apostolica del quarto Evangelo. Dal nostro punto di vista però noi possiamo ora spiegare appieno il rapporto fra la esposizione di Giovanni e quella dei sinottici. Nella Palestina, dove formossi la tradizione consegnata nei tre primi Evangeli, la dottrina, già quivi diffusa e da Gesù adottata, di un solenne ritorno del Messia fu accolta dalla Chiesa cristiana primitiva in tutta la sua integrità: per contrario, nel circolo elleno-teosofico, d'onde surse il quarto Evangelo, quell'idea dispogliossi della sua veste materiale, e il ritorno del Cristo divenne (come dallo stesso Evangelo risulta) un che di mezzo tra reale ed ideale, presente e futuro.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO SECONDO.

MACCHINAZIONI DEI NEMICI DI GESU'; TRADIMENTO DI GIUDA; ULTIMA CENA COGLI APOSTOLI.

§ 117.

Svolgersi del rapporto di Gesù coi suoi nemici.

I nemici di Gesù nominati più di frequente nei tre primi Evangeli sono i *farisei* e gli *scribi* [1]), i quali riconoscevano in lui l'avversario più fatale del loro spirito d'osservanza; e allato a queste due classi, i *gran sacerdoti*, e gli *anziani*, i quali, nella loro qualità di capi del culto esterno del Tempio e della gerarchia fondata su quel culto, non potevano veder di buon occhio colui che in ogni occasione raccomandava, siccome punto essenziale, l'adorazione interna e il culto del cuore. S'incontrano inoltre fra gli avversarii di Gesù i sadducei, (Matt. 16, 1; 22, 23 seg. e parall.; confr. Matt. 16, 6 seg. e parall.), il cui materialismo doveva essere ostile a molte parti della sua dottrina, — e il partito di Erode (Marco 3, 6; Matt. 22, 16 e parall.) che, avverso a Giovan Battista, doveva esserlo anche al suo successore. Il quarto Evangelo, sebbene uomini talvolta i *grandi sacerdoti* e i *farisei*, designa tuttavia più comunemente i nemici di Gesù colla espressione generale di *giudei;* espressione ch'ebbe origine dal punto di vista successivo dei Cristiani.

I quattro Evangelii concordemente riferiscono che le macchina-

[1]) Vedi Winer's. *Bibl. Realwoerterb,* a questi articoli.

Digitized by Google

zioni più decise del partito farisaico e sacerdotale contro Gesù ebbero principio da una contravvenzione dello stesso alle ordinanze concernenti il sabbato. Dopo la guarigione dell'uomo dalla mano disseccata, che Gesù operò il giorno di sabbato, è detto in Matteo: *I farisei deliberarono contro di lui sui mezzi di farlo morire* (12, 14; confr. Marco 3, 6, Luca 6, 11). Parimenti, Giovanni osserva, in occasione della guarigione operata in giorno di sabbato allo stagno di Betesda: *E per questo i Giudei perseguitarono Gesù*; e dopo aver riferito un altro detto di Gesù, continua: *Per ciò i Giudei cercavano vie più di ucciderlo* (Giov. 5, 16, 18).

Ma subito dopo questo punto comune di partenza, gli Evangelii sinottici ed il quarto si separano quanto al modo di esporre il rapporto in questione. Nei sinottici, la causa di irritazione, che segue immediatamente, è l'omissione da parte di Gesù dell'abluzione prima del pasto e le espressioni veementi con cui, interpellato a tale riguardo, egli si scaglia contro il meschino spirito d'osservanza de'farisei e dei dottori della legge, e contro la ipocrisia e la smania di persecuzioni che ne sono la conseguenza. Alla fine di questo racconto è detto che essi concepirono contro di lui un profondo risentimento; onde cercarono coglierlo in fallo, e strappargli espressioni compromettenti, per procurarsi motivi d'accusa contro di lui (Luca 11, 37-54; confr. Matt. 15, 1 seg.; Marco 7, 1 seg.). Nel suo ultimo viaggio a Gerusalemme i farisei lo fecero avvertito di guardarsi da Erode (Luc. 13, 31), consiglio che probabilmente non ad altro mirava che a fargli abbandonare il paese. Ciò che in seguito irritò maggiormente il partito sacerdotale fu lo straordinario omaggio che il popolo rese a Gesù, allo entrare di questi nella capitale, e la espulsione dei mercanti dal Tempio, ch'egli eseguì immediatamente dopo; ma il forte partito ch'egli aveva fra il popolo distolse i suoi nemici dal tentare alcuna violenza contro di lui (Matt. 21, 15 seg.; Marco 11, 18; Luca 19, 39, 47 seg.); e fu questa pure la sola ragione che li impedì di impadronirsi della sua persona dopo la pittura pungente da lui fatta del partito sacerdotale nella parabola dei vignajuoli (Matt. 21, 45 seg. e parall.).

Con simili antecedenti era d'uopo appena del discorso antifarisaico che si legge in Matt. 23 per radunare poco prima di Pasqua i grandi sacerdoti, i dottori della legge e gli anziani, vale a dire il Sinedrio, nel palazzo del pontefice, a deliberare sui mezzi di *impadronirsi di Gesù per astuzia e di metterlo a morte* (Matt. 26, 3 seg. e parall.).

Digitized by Google

Vero è che anche nel quarto Evangelo il forte partito di Gesù fra il popolo è accennato talfiata come il motivo che spinse i suoi nemici a procurar di arrestarlo (7, 32, 44; confr. 4, 1 seg.); vero è che il suo ingresso solenne in Gerusalemme provoca la loro ira (12, 18): e talor si fa cenno de' loro tentativi senza neppure indicare la causa che li ha suscitati (7, 1, 19, 25; 8, 40). Ma ciò che in questo Evangelo costituisce il gravame capitale de' nemici di Gesù sono le sue dichiarazioni sulla dignità sua suprema. Già sino dalla guarigione operata in giorno di sabbato allo stagno di Betesda, i Giudei si scandalizzarono soprattutto nello udire Gesù giustificarsi invocando l'autorità non interrotta di Dio suo padre, il che nell'opinione loro era un *farsi eguale a Dio* (5, 18), quindi una bestemmia. Quando egli parlò della sua missione divina, essi cercarono impadronirsi di lui (7, 30 confr. 8, 20); quando sostenne ch' egli era prima di Gerusalemme, furono per scagliargli pietre (8, 59); lo stesso fecero quando ei dichiarò che egli ed il padre non erano che uno solo (10, 31); e quando ei sostenne che il padre era in lui ed egli era nel padre, si sforzarono nuovamente impadronirsi di lui (10, 39). Ma il fatto che, giusta il quarto Evangelo, diè il crollo alla bilancia e determinò la fazione nemica a prendere una decisione formale contro Gesù fu la risurrezione di Lazzaro. Quando questo miracolo fu annunziato ai farisei, radunarono questi, insieme co' farisei, il Sinedrio a consiglio; considerarono che, ove Gesù avesse continuato a far tanti segni, tutti si volgerebbero a lui, e che allora i Romani porterebbero la distruzione nel Regno. Dietro di che, il pontefice Caifa pronunciò il motto fatale esser meglio che un uomo solo morisse per il popolo, anzichè il popolo intero perisse. Da quel punto la sua morte fu risoluta, e ciascuno fu avvertito che indicasse il luogo della sua dimora, acciò si potesse assicurarsi della sua persona (11, 46 seg.).

Riguardo a codesta differenza, la critica moderna ha opinato che nel racconto dei sinottici la forma tragica assunta dal destino di Gesù appaja incomprensibile e che in Giovanni solo si possa scorgere la gradazione crescente della ostilità fra il partito sacerdotale e Gesù; in breve, che qui ancora il racconto del quarto Evangelo ha un merito che gli altri non hanno, quello di saper cogliere lo sviluppo ed il nodo degli avvenimenti [1]). Ma difficilmente si scorge per che modo

[1]) Schneckenburger. *Uber den Ursprung*, pag. 9 seg; Lücke. 1, pag. 133, 159, 2 pag. 402.

Digitized by Google

Giovanni conservi meglio degli altri la gradazione nello esporre le ostilità; poichè la prima menzione alquanto precisa ch'egli ne fa contiene e la dichiarazione più offensiva per orecchie giudaiche (*facendosi uguale a Dio*, e i disegni più ostili contro Gesù (*cercarono ucciderlo*); dimodochè ciò che è detto ulteriormente della inimicizia dei Giudei non è che ripetizione; e sola, la risoluzione del Sinedrio, cap. 11, deve essere considerata come un progresso verso la peripezia. Ma in questo senso il progresso non manca neppure nella narrazione dei sinottici, poichè cominciando dalle espressioni precise, *tendere imboscate, e conversar tra loro intorno a ciò che dovessero fare a Gesù* (Luca 11, 54; 6, 11) o dalla espressione alquanto più precisa di Matteo (12, 14) e di Marco (3, 6), *deliberare sui mezzi di perderlo*, evvi una gradazione sino alla risoluzione presa di impadronirsi della sua persona, risoluzione della quale il modo (*astuzia*) e il tempo (*non nella festa*) sono oramai fissati esattamente (Matt. 26, 4 seg. e parall.). Ed anzi, a vero dire, la gradazione è più pronunciata nel racconto dei sinottici, giacchè, per tutto il tempo in cui Gesù esercita il suo ministero di predicazione in Galilea, questo racconto fa scomparire la inimicizia di un partito dietro l'attaccamento del popolo, laddove nel quarto Evangelo si trova dover combattere senza interruzione dal principio alla fine contro la ostilità dei Giudei.

Si muove inoltre ai tre primi Evangelisti un rimprovero più preciso, ed è di avere omesso, passando sotto silenzio la risurrezione di Lazzaro, un avvenimento che fu decisivo per l'ultima peripezia del destino di Gesù [1]). Il fatto è che, giusta il risultato offertoci più sopra dalla nostra critica, noi dobbiamo piuttosto dar lode ai sinottici di non aver fatto dipendere il destino di Gesù da un avvenimento storicamente non vero.

Il quarto Evangelista d'altronde, anche per il modo con cui riferisce la risoluzione di morte presa contro Gesù, non dimostra che la sua autorità sia sufficiente a guarentire la verità del suo racconto. Vero è che quand'egli attribuisce, senza dubio giusta una idea superstiziosa del suo tempo [2]), il dono della profezia al gran sacerdote, e quando ei riguarda la dichiarazione di quel personaggio come una

[1]) Confr. oltre i critici citati, Hug, *Einleit. in das Neue. Fest.* 2, pag. 215.

[2]) Lücke è quegli che si esprime in proposito con maggior giustezza, 2, pag. 407 seg.

Digitized by Google

predizione della morte di Gesù, questo in sè non prova ch' egli non abbia potuto essere testimonio oculare ed apostolo [1]). Ma ciò che parve giustamente soggetto a gravi difficoltà, egli è l' essere Caifa designato come *il gran sacerdote di quell' anno* (11, 49), con che egli parrebbe supporre che quella dignità fosse annua al paro di molte magistrature romane. Ora in origine essa era a vita, e, al tempo della dominazione romana, non era regolarmente annua, bensì cambiavasi ad arbitrio dei Romani stessi. Lo ammettere sull'autorità del quarto Evangelista, contro l' uso abituale e malgrado il silenzio di Giuseppe, che Anna e Caifa si alternassero annualmente in virtù di privato accordo tra loro [2]) è uno spediente che dal canto nostro lasciamo adottare a chi ne ha voglia. Il prendere la parola *anno* nel senso illimitato di *tempo* [3]) è reso inammissibile dalla doppia ripetizione della stessa parola, v. 51, e 18, 13. Che all' epoca di cui si tratta il gran pontificato si scambiasse di sovente e che alcuni grandi sacerdoti non rimanessero più di un anno nella loro dignità [4]) è vero sì, ma non autorizza punto il nostro Evangelista a designare, come gran sacerdote di un anno, Caifa, il quale appunto occupò quella carica per varii anni di seguito e specialmente per tutta la durata della predicazione publica di Gesù. Infine, non puossi neppure affermare aver Giovanni accennato soltanto che Caifa era gran sacerdote l'anno della morte di Gesù, senza con ciò escludere anni anteriori e posteriori ne' quali Caifa avrebbe egualmente coperta quella carica [5]); poichè se il tempo in cui accade un avvenimento è designato come il tale o tal anno, ciò deve avere la sua ragione in questo: che cioè dal cambiamento d'anno dipende o il cambiamento del fatto la cui epoca vuol essere fissata, o il cambiamento della data dietro cui si vorrebbe fissare quel fatto. Dunque, o il narratore, nel quarto Vangelo, opinò che una pienezza di doni spirituali, fra cui il dono di profezia del gran sacerdote di quell'epoca, si fosse diffusa, cominciando dalla morte di Gesù, di cui que'doni furono il segnale, sopra quell'anno intero e non oltre [6]); oppure, se questa ritiensi una spiegazione contorta, egli si figurò che Caifa non fosse gran sacerdote se non per quell' anno.

[1]) Come opina l'autore dei *Probabilia*, pag. 94.
[2]) Hug., l. c., pag. 221.
[3]) Kuinol, su questo passo.
[4]) Paulus, *Comm.* 4, pag. 579 seg.
[5]) Lücke, su questo passo.
[6]) Lightfoot, su questo passo.

Digitized by Google

Lucke, rilevando da Giuseppe che il gran sacerdote durava a quell'epoca in carica per dieci anni successivi, conclude che Giovanni, col dire *gran sacerdote di quell' anno,* non può certo aver pensato che quella carica fosse annua in allora. Ma conclusione siffatta vuol essere invertita, poichè è più evidente che le parole dell' Evangelista comportano quel senso, di quel che Giovanni sia il vero redattore del quarto Evangelo; onde vuolsi dire: posto che il quarto Vangelo offre qui, o sulla durata del gran pontificato di Caifa in particolare, una idea che in Palestina non potevasi avere, l'autore di questo Evangelo non può essere stato un Palestino [1]).

Anco delle ulteriori notizie sui fatti che inimicarono a Gesù la gerarchia del suo popolo, sono credibili quelle soltanto che i sinottici hanno sia da soli sia in comune con Giovanni: quelle speciali a quest'ultimo no. Fra i punti comuni, l'irritazione destata dal solenne ingresso di Gesù e dalla grande popolarità di lui che in quella occasione manifestossi, era non meno naturale di quella prodotta da' suoi discorsi e da' suoi atti contro le osservanze del sabbato, in quantunque questi possano aver consistito; — al contrario, il modo per cui vediamo nel quarto Evangelo i Giudei scandalizzarsi delle espressioni di Gesù sui proprii rapporti con Dio [2]) risulta, a un maturo esame, altrettanto inconcepibile, quanto, in quella vece, è naturale che la polemica contro il fariseismo, quale i tre primi Evangelii l'attribuiscono a Gesù, esacerbasse coloro che n'erano segno. Quanto ai motivi adunque della reazione che formossi contro Gesù, non bisogna cercare nel racconto di Giovanni alcuna nuova e più profonda spiegazione: perocchè quanto riferiscono i sinottici sia più che sufficiente a render concepibile quel fatto.

§ 118.

Gesù e i suoi traditori.

Quantunque nel Consiglio dei grandi sacerdoti e degli anziani venisse risoluto di lasciar passare il tempo della festa, perciò che una violenza esercitata in quei giorni contro Gesù poteva eccitare una

[1]) *Probabilia*, l. c.
[2]) Band., 1 Tomo, § 62.

Digitized by Google

rivolta nella massa di coloro che fra i visitatori della festa erano a lui favorevoli (Matt. 26, 5, Marco 14, 2). — tale considerazione fu posta tuttavia da banda in ragione della facilità con la quale uno dei suoi discepoli promise di consegnarlo nelle mani de' suoi nemici. Infatti Giuda chiamato *Iscariote*, — senza dubio perchè era originario della città giudaica di Kerioth (Gius. 15, 25) [1]) — l'avido e infedele cassiere della società di Gesù (Giov. 12, 6) recossi, giusta i sinottici, a trovare, pochi giorni prima di Pasqua, i capi dei sacerdoti, e s'offerse a consegnar loro Gesù senza strepito. In ricambio essi gli promisero del denaro, trenta sicli d'argento (ἀργύρια), secondo Matteo (Matt. 26, 14 e passi parall.). Il quarto Evangelo non solo non fa cenno di questo accordo preventivo di Giuda coi nemici di Gesù, ma sembra presentare la cosa come se Giuda avesse preso solo al momento dell'ultima cena la risoluzione di consegnar Gesù, e l'avesse tosto messa ad effetto. L'*ingresso* di Satana in Giuda che Luca (22, 3) pone avanti il suo primo passo presso il gran sacerdote e avanti i preparativi della festa di Pasqua, è posto, dal redattore del quarto Evangelo al momento di quella cena, innanzi che Gesù avesse abbandonato la compagnia (19, 27): il che prova, fuor di dubio, che nella opinione di questo Evangelista, Giuda forse fece solo in quel momento il suo primo passo proditorio. Veramente, il quarto Evangelista osserva (13, 2) che, già prima della cena, il demonio avesse suggerito a Giuda di tradire Gesù; per il che, si paragona la frase: *Avendogli il diavolo posto in cuore*, alla frase di Luca: *Satana entrò*, e la si riferisce comunemente alla risoluzione in seguito alla quale Giuda recossi dal gran sacerdote. Ma s' egli si fosse fin d'allora inteso con essi, il tradimento era già compiuto, e più non si sa che cosa possono significare al momento dell'ultima cena le parole: *Satana entrò in lui;* perocchè il condurre quelli che dovevano impadronirsi di Gesù non era una nuova risoluzione suggerita dal diavolo, ma solo l'esecuzione della risoluzione già presa. La espressione di cui Giovanni si serve, vers. 27, non ammette, a confronto col vers. 2, un senso

[1]) Olshausen ha saputo dare più precisi particolari sulla discendenza del traditore: egli dice infatti, *Bibl. Comm.* 2, pag. 458, *Aum.*: « Si legge in 1 Mof, 49, 17. *Dan sarà un serpente in sulla strada, un colùbro in sul sentiero, il qual morde il cavallo sotto all'ugna e fa cadere il cavaliere.* Forse è questa una indicazione profetica del tradimento di Giuda; d'onde si potrebbe concludere ch'ei fosse della discendenza di Dan. »

Digitized by Google

conveniente per intero, se non qualora le parole: *Metter nel cuore*, s'intendano del sorgere dell'idea di tradimento, e la parola *entrare*, del maturarsi di quella; non si può quindi supporre che già prima del pasto Giuda avesse avuto un colloquio col gran sacerdote [1]). Qui dunque abbiamo contraddizione fra i sinottici, che dicono aver Giuda, già qualche tempo innanzi la esecuzione del suo tradimento, trattato co' nemici di Gesù, — e Giovanni, che afferma essersi Giuda posto in relazione con loro, solo immediatamente prima della esecuzione.

Lucke si decide in favor di Giovanni, in quanto afferma che, solo all' uscir dall' ultima cena (Giov. 13, 30), Giuda fece presso il gran sacerdote quel passo che i sinottici pongono prima della cena stessa (Matt. 26, 14 seg. e parall.) [2]); ma non lo fa che per compiacenza all'autorità supposta di Giovanni: perchè, sebbene Giuda avesse potuto, senza dubio, — com'egli osserva — accordarsi ancora co' gran sacerdoti all' appressarsi della notte, pure, considerando la cosa senza prevenzioni, si trova che il racconto de'sinottici, il quale concede almeno un certo lasso di tempo a tutta questa transazione, è senza confronto più verosimile di quello di Giovanni, dove tutto si presenta come un colpo di scena, e dove Giuda, quasi un ossesso, s' allontana in tutta fretta al giunger della notte per andar a trattare coi sacerdoti ed eseguir tosto il suo tradimento.

Sui motivi che indussero Giuda ad unirsi co' nemici di Gesù, altro noi non sappiamo dai tre primi Evangeli, se non che Giuda aveva ricevuto danaro dai gran sacerdoti. Sarebbe questo specialmente, secondo il racconto di Matteo, il movente che parla in Giuda quand'egli, cupido di guadagno, domanda ai sacerdoti, prima d'assentire al tradimento: *che cosa mi volete dare?* Maggior luce getta su tale argomento la notizia del quarto Evangelo (12, 4 seg.), che già, nel banchetto di Betania, Giuda avesse biasimato la unzione, come una inutile prodigalità; però ch'egli portasse la borsa e fosse ladro; dal che sarebbe a dedurre che la cupidigia di Giuda non più soddisfatta da ciò ch' egli sottraeva alla cassa della società, sperasse maggiori guadagni dalla consegna di Giuda al ricco e potente partito sa-

[1]) Lightfoot riconosce anch'egli che, giusta il racconto di Giovanni, Giuda si sarebbe recato dal gran sacerdote per la prima volta allo uscir dalla cena (*Horæ*, pag. 465), ma con questa differenza ch'egli riguarda la cena narrata in Giovanni siccome anteriore a quella narrata nei sinottici.

[2]) Comm. I. Joh. pag. 484.

Digitized by Google

cerdotale. Si dovrebbe saper grado al redattore del quarto Evangelo, di avere col conservarci queste notizie, che mancano negli altri Evangeli, reso in certo modo concepibile l'azione di Giuda, solo che quelle notizie apparissero storicamente fondate. Ma già in proposito dello avere Giuda per l'appunto espresso quel biasimo, si dimostrò più sopra quanto inverosimile fosse che questo tratto andasse nella leggenda smarrito [1]): quanto verosimile al contrario il formarsi di esso nella leggenda, chiaramente appare. Il banchetto di Betania era nella tradizione evangelica vicino al termine della vita di Gesù per il tradimento di Giuda: or come facilmente non poteva egli sorgere in taluno il pensiero che quel meschino biasimo di una nobile prodigalità non dovesse da altri provenire che dal cupido Giuda? Che il biasimo volgesse tosto a consigliare la vendita dell'unguento a favor de'poveri, poteva esser questo in bocca di Giuda un semplice pretesto per nascondere la propria avarizia: ma vero vantaggio egli poteva sperare dalla vendita dell'unguento sol quando ei si fosse permesso di sottrarre alcuna cosa al danaro ricavato, e questo poteva fare egli solo, essendo egli il cassiere. Se così per un lato la stessa notizia che *Giuda era ladro e portava la borsa*, ci mostra possibile una formazione non istorica: vuolsi ora dall'altro esaminare se motivi si abbiano di credere che la cosa stia realmente così.

Qui dev'essere aggiunto un altro punto sul quale differiscono i sinottici e Giovanni, relativo alla prescienza che Gesù ebbe del tradimento di Giuda. Nei sinottici Gesù non mostra questa prescienza che nel momento dell'ultima cena, vale a dire in un momento in cui l'atto di Giuda, propriamente parlando, era già compiuto: e poco prima ancora Gesù sembra fosse così lontano dal presentire la caduta imminente di uno dei dodici che ad essi tutti, quali erano, prometteva dodici troni da giudice nel giorno della nuova creazione (Matt. 19, 28). Per contrario, secondo Giovanni, Gesù asseriva fino dalla Pasqua precedente, vale a dire un anno prima dell'avvenimento, che uno dei dodici era un *demone;* con che, giusta le osservazioni dell'Evangelista, egli designava Giuda, che doveva un giorno tradirlo (6, 79); perocchè, come è detto poco prima al vers. 64, *Gesù sapesse fin dal principio chi fosse colui che lo avrebbe tradito.* In conseguenza fin dal principio del suo legame con Giuda, Gesù avrebbe saputo che questi doveva tradirlo, e non solo avrebbe previsto questo avveni-

[1]) Band., § 89.

Digitized by Google

mento esterno, ma ancora, conoscendo ciò che succedeva nel cuore dell'uomo, avrebbe penetrato i motivi che determinarono Giuda, vale a dire l'avarizia e la sete del danaro che lo spinsero al delitto. Eppure egli ne fece un cassiere, vale a dire lo mise in un posto in cui la tendenza di quell'uomo a procurarsi danaro con tutti i mezzi, anco illegittimi, dovea ricevere il più potente incoraggiamento; eppure egli gli forni l'occasione di essere un ladro, e nutri a bella posta, a quanto sembra, in lui tutti i sentimenti che dovevano farne un traditore. Dal punto di vista economico, si affida una cassa a colui che si sa doverla derubare? Dal punto di vista pedagogico si pone un uomo debole in un posto che continuamente comprometta il suo lato debole, dimodochè prevedere si possa che tosto o tardi egli soccomberà? No certo, Gesù non si è fatto tal giuoco delle anime che gli erano affidate, egli non ha loro mostrato ne' suoi atti il contrario di ciò che egli insegnava loro a dire pregando: *Non ci indurre in tentazione;* egli non può aver scelto per cassiere Giuda, dal quale anticipatamente sapeva che avrebbe tradito lui per avidità; o se pure lo ha fatto suo cassiere, egli non può aver avuto quella prescienza.

In questa alternativa, per giungere a una decisione, noi dobbiamo esaminare in sè questa prescienza e vedere s'ella sia verosimile o no, indipendentemente dalle funzioni di cassiere affidate a Giuda. Noi non ci impegneremo nella questione della possibilità psicologica, perocchè sempre sia libero agli oppositori lo invocare la natura divina in Gesù; ma, venendo alla possibilità morale, noi domanderemo se, con quella prescienza, si possa giustificare Gesù nello avere ammesso Giuda nel novero dei dodici e avervelo conservato. Siccome il suo tradimento non fu possibile se non a motivo di quella scelta fatta da Gesù, così quest'ultimo, prevedendo il tradimento e tuttavia scegliendo Giuda, sembra averlo di proposito indotto in quel peccato. Obiettasi che la frequentazione di Gesù offerse a Giuda la possibilità di sottrarsi a quell'abisso [1]): ma Gesù aveva pur preveduto che la possibilità non si realizzerebbe. Osservasi ancora che, in altre condizioni, il male risiedente in Giuda si sarebbe pur sempre sviluppato sotto altra forma; osservazione che già sente assai di determinismo. Così, quando dicesi nulla veramente giovare all'uomo che il male onde il germe è già in lui, non giunga a sviluppo, e' sembra si vada a

[1]) V. queste ragioni e quelle che seguono in Olshausen, 2, pag. 458, e seguenti.

Digitized by Google

conseguenze che son rigettate nella Epistola ai Romani, 3, 8; 6, 1 seg. E a prender la cosa dal lato morale soltanto, come mai Gesù poteva sopportare, per tutto il tempo della sua vita publica, accanto a sè quell' uomo, sapendo di dover essere un giorno da lui tradito, ed essere i proprii insegnamenti sprecati al vento per lui? La prescienza di Giuda non doveva amareggiargli tutte le ore di intimità co' suoi apostoli? Certo sarebbero bisognati gravi motivi perchè Gesù imponesse a sè medesimo così dura prova. Tali motivi si riducono a due: o si riferiscono a Giuda stesso, e allora tendevano a migliorarlo, ma la prescienza precisa del suo misfatto troncava netto ogni speranza; o si riferiscono a Gesù e alla sua opera, di modo che questi sarebbe stato convinto che, se la redenzione doveva operarsi per la sua morte, bisognava vi fosse uno che lo tradisse [1]). Ma, secondo le idee cristiane, la morte sola di Gesù era indispensabile allo scopo della redenzione. Che questa morte accadesse per tradimento o per tutt'altra via, poco importava: è incontestabile che, anche senza di Giuda, i nemici di Gesù sarebbero tosto o tardi riusciti a impadronirsi della sua persona. Ma quando si dice che il traditore era necessario perchè la morte di Gesù avvenisse precisamente il giorno della festa di Pasqua che racchiuderà la imagine tipica [2]), e' son giuochi di spirito, coi quali oramai più non si pretendeva di arrestarci.

Non evvi dunque alcun verso di trovare un motivo che potesse indurre Gesù ad attirare e trattenere presso di sè Giuda, da cui sapeva dov' esser tradito: onde sembra dimostrato ch'egli non ha avuto la prescienza di quel tradimento. Schleiermacher, per non compromettere, negando la previsione, l'autorità di Gesù, preferisce dubitare che Gesù abbia completamente scelto egli stesso i dodici; se questo articolo, egli dice, si è formato piuttosto per la libera adesione degli Apostoli, si potrà più facilmente giustificare Gesù del non avere respinte le istanze di Giuda, di quello che s' egli lo avesse spontaneamente attirato presso di sè [3]). Ma questa ipotesi ferisce pur sempre l'autorità di Giovanni, poichè precisamente questo Evangelista fa dire da Gesù ai dodici: *Non voi sceglieste me, ma io scelsi voi* (15, 16; confr. 6, 70). D' altronde, quand' anco si sopprimesse una ele-

[1]) Olshausen, l. c.

[2]) Un simile argomento si potrebbe dedurre da quanto dice Olshausen, 2, pag. 387, appiè della pagina, e. 388.

[3]) Uber den Lukas, pag. 88.

Digitized by Google

zione precisa, il permesso e la conferma di Gesù sariano stati pur sempre necessarii per poter rimanere costantemente accanto a lui, e umanamente egli non poteva accordarsi ad un uomo del quale sapeva che una simile posizione lo avrebbe a poco a poco condotto al misfatto più nero. Quanto al porsi interamente tutto, come si asserisce, al punto di vista di Dio, e ammettere Giuda nella propria società in ragione della possibilità di un emendamento ch' egli sapeva non doversi realizzare, ben sarebbe questa un' inumanità divina, ma non sarebbe la condotta di un Dio-uomo.

Quanto difficile è il conservare il carattere storico alla notizia del quarto Evangelista, che suppone in Gesù fin dal principio la prescienza del tradimento di Giuda, altrettanto facilmente si scopre che cosa potesse indurlo, anche senza ragione storica, a presentar in tal guisa le cose. Naturalmente il tradimento commesso da uno dei discepoli di Gesù contro Gesù stesso doveva tornargli svantaggioso agli occhi de'suoi nemici; noi avremmo potuto congetturarlo, quando pur non sapessimo che Celso, sotto la maschera di un giudeo, rinfaccia a Gesù *di essere stato tradito da un di coloro ch' ei chiamava suoi discepoli:* volendo provare con ciò, ch' egli, meno di un capo qualunque di briganti, avea saputo assicurarsi l' attaccamento de'suoi [1]). Come a troncar netto le cattive conseguenze che scaturivano dalla morte ignominiosa di Gesù, si stimò miglior mezzo lo affermare che egli avea preveduta la sua morte lungo tempo prima; così qui, si credette prevenire quanto eravi di sfavorevole a Gesù pel tradimento di Giuda, dicendo ch' egli avea fin da principio penetrate le intenzioni del traditore, e che egli avrebbe potuto fuggire alla sorte preparatagli, se non si fosse esposto a quella perfidia per ispontanea volontà e per considerazioni superiori [2]). Tale spediente offriva ancora un altro vantaggio, il vantaggio cioè che risulta a colui che predice da ogni preteso compimento della sua predizione, e che viene ingenuamente espresso dal quarto Evangelista, quand' egli pone in bocca a Gesù, dopo la designazione del traditore, quelle parole: *Io ve lo dico fin d'ora prima che la cosa accada, affinchè, quando accadrà, voi crediate ch' io son desso* (13, 19): in vero, la miglior epigrafe per tutte le predizioni dopo l' avvenimento. Questi due scopi erano tanto più completamente raggiunti, quanto più quella prescienza risaliva

[1]) Orig., *C. Cels.* 2, 11, seg.
[2]) Confr. *Probabil.*, pag. 139.

Digitized by Google

addietro nella vita di Gesù; e ciò spiega come il redattore del quarto Evangelo, non contento che, giusta la narrazione ordinaria, Gesù avesse predetto, durante la cena, il tradimento di Giuda, faccia risalire la conoscenza che Gesù ne ebbe fino al principio dell'associazione [1]).

Tolta così di mezzo, siccome non istorica, una prescienza tanto precoce di Gesù circa il tradimento di Giuda, rimarrebbe posto per la notizia dello aver Giuda tenuto la cassa della società: notizia che sembrava inconciliabile solo con quella prescienza, laddove supposto che Gesù siasi ingannato sul conto di Giuda, poteva egli benissimo, stando in questo errore, confidargli la cassa. Ma, dopo aver trovato che il racconto di Giovanni riguardo alla prescienza del tradimento è fattizio, la credibilità di quel racconto su tale argomento viene scossa per modo che neppure di quell'altra notizia si può giustamente tener calcolo. Se l'autore del quarto Evangelo ha colorito con tinte proprie il rapporto fra Gesù e Giuda, nel lato che riguarda Gesù, — difficilmente egli avrà lasciato disadorno il lato di Giuda, e se al fatto che *Gesù fu tradito*, egli fece precedere la notizia della prescienza di Gesù di simile destino, potè di leggieri l'altra notizia — dello aver Giuda già accennato alla sua bramosia di guadagno nella infedele gestione della cassa, — essere una semplice introduzione al fatto che *Giuda ha tradito Gesù.*

Ma, pur lasciate da banda le notizie di Giovanni sul carattere e sui motivi di Giuda, la cupidigia di questi rimane pur sempre, giusta le notizie dei sinottici più sopra esposte, il movente positivo ed essenziale dell'azione di lui.

[1]) L'apocrifo intitolato *Evangelium infantiæ arabicum* fa risalire ancor più addietro, non la prescienza di Gesù riguardo a colui che doveva tradirlo, ma un incontro significativo ch'egli ebbe con lui (cap. 35, in Fabricius, 1, pag. 197 seg. in Thil., 1, pag. 108 seg.). Un fanciullo demoniaco che, ne' suoi accessi, mordeva quanto avea dintorno, è condotto al fanciullo Gesù: egli si sforza morderlo, e non lo potendo toccare coi denti, gli mena un colpo al fianco destro, dopo di che il fanciullo Gesù si mette a piangere, e Satana lascia il corpo del fanciullo sotto forma di un cane furioso. *Hic autem puer, qui Jesum percussit et ex quo Satanas sub forma canis exivit, fuit Judas Iscariotes, qui illum Judæis prodidit.*

Digitized by Google

§ 119.

Diverse opinioni sul carattere di Giuda e sui motivi del suo tradimento.

Dai tempi più antichi ai più moderni v' ebbero persone che rifiutaronsi accedere all'opinione degli scrittori del Nuovo Testamento circa i motivi di Giuda e alla sentenza di riprovazione assoluta da essi pronunciata su di lui (Act. Ap. 1, 16 seg.), e possiam dire fin d'ora che questa divergenza fu il prodotto o di un sopranaturalismo esagerato o di una tendenza razionalista.

Un sopranaturalismo esagerato poteva impadronirsi del punto di vista fornito dallo stesso Nuovo Testamento e, vedendo che la morte di Gesù decretata ne' consigli divini del governo del mondo, aveva servito alla salvezza della umanità, considerare Giuda, il cui tradimento avea prodotto la morte di Gesù, quale uno strumento irreprensibile in mano della Provvidenza, quale un cooperatore alla redenzione dell' umanità. Per mostrarlo sotto tal luce, bisognava attribuirgli una conoscenza di quel decreto divino di salvazione, e ammettere ch'egli tradisse scientemente il suo signore per condurre quel decreto a compimento. Questo modo di vedere si trova in realtà nel partito gnostico dei Cainiti; i quali, giusta gli antichi storici delle eresie, scorgevano in Giuda un uomo ch'erasi elevato, al di sopra delle auguste idee giudaiche degli altri apostoli, sino alla gnosi, e aveva in conseguenza tradito Gesù perchè comprendeva che quella morte rovescierebbe il regno degli spiriti inferiori che governavano il mondo [1].

[1]) Iren adv. hær. l. 35: *Judam proditorem — solum præ cæteris cognoscentem veritatem perfecisse proditionis mysterium, per quem et terrena et cælestia dissoluta dicunt.* Epifan. 38. 3: Alcuni Cainiti dicono che Giuda ha tradito Gesù perchè lo riguardava come un *malvagio*, e mirante a distruggere la buona legge; *altri, fra essi, non dicono così, ma pretendono che Gesù fosse buono e che Giuda lo tradisse a motivo della gnosi celeste. Poichè i capi sapevano che, ove il Cristo venisse dato alla croce, la loro debole potenza sarebbesi ridotta al nulla. E Giuda conoscendo questo si affrettò e pose tutto in opera per conseguarlo, facendo opera buona per la nostra salvazione. Noi dobbiamo lodarlo e tributargli elogi, giacchè per lui fu preparata la salvazione della croce e la rivelazione delle cose dall'atto che ne seguì.*

Digitized by Google

Altri nell'antica Chiesa, pure ammettendo, gli è vero, che Giuda avesse tradito Gesù per avarizia, aggiungevano non aver egli pensato che Gesù dovesse esser posto a morte; avere creduto bensì che in questa come in altre occasioni egli fosse per isfuggire a'suoi nemici mercè la sua potenza sovranaturale [1]). Questa opinione forma già una transizione alle giustificazioni più recenti del traditore.

Il merito che per ispirito di sopranaturalismo i Cainiti attribuivano a Giuda, derivava dalla loro opposizione al giudaismo; essi si erano posto per massima di onorare tutti i personaggi biasimati dai redattori giudei dell'Antico Testamento o dai redattori giudaizzanti del Nuovo, e viceversa. Nella stessa guisa il razionalismo, sopratutto nelle sue prime vie contro la lunga schiavitù nella quale l'autorità aveva tenuta la ragione, trovò un certo gusto nello spogliare della loro aureola i personaggi biblici troppo sublimati, secondo esso, nella opinione ortodossa, che nel difendere o rialzare i personaggi dalla stessa opinione condannati o posti in seconda fila. Indi è, per quanto riguarda l'Antico Testamento, che Esaù fu elevato al di sopra di Giacobbe, Saul al disopra di Samuele, e nel Nuovo, che Marta fu esaltata a spese di Maria, che i dubii di Tomaso furono lodati e che si fece persino l'apologia del traditore Giuda. Secondo gli uni, egli era un uomo fattosi colpevole per essere stato ferito nell'onore; il modo con cui Gesù lo riprese, al banchetto di Betania, e sopratutto la inferiorità in cui fu posto riguardo agli altri apostoli, trasformarono il suo amore per il maestro in odio e desiderio di vendetta [2]). Altri s'appigliarono alla congettura tramandataci da Teofilatto — aver Giuda sperato che Gesù fosse per isfuggire ancor quella volta a'suoi nemici, — e qui le opinioni si divisero: gli uni intesero tale congettura in senso sopranaturale, come se Giuda avesse pensato che Gesù si libererebbe da sè coll'uso della sua potenza miracolosa [3]); altri, più conseguenti al loro punto di vista, supposero essersi Giuda probabilmente imaginato che, preso Gesù, una insurrezione popolare sarebbe scoppiata in suo favore e lo avrebbe riposto in libertà [4]). Di tal guisa

[1]) Theophylact. in Matt. 27, 4.

[2]) Kaiser, *Bibl. Theol.* 1, pag. 240. Klopstock segue la stessa opinione nella *Messiade*.

[3]) K. Ch. L. Schmidt, *Exeg. Beiträge*, 1 Th. 2ter Versuch, pag. 18 seg. Confr. lo stesso in *Schmidt's Bibliothek*, 3, 1, pag. 163 seg.

[4]) Paulus, *Exeg. handb*, 3, 6, pag. 451 seg. *Leb. Jesu*, 1, *b*, pag. 143 seg.; Hase, *L. J.* § 132 Confr. Theile, *zur Biographie Jesu*, § 33.

Digitized by Google

Giuda è presentato quale un uomo che, simile in ciò agli altri apostoli, erasi formata una idea terrestre e politica del regno del Messia, e cui mal sapeva grado di vedere Gesù tardar tanto ad approfittare dell' aura popolare per farsi re messiaco. Ora, eccitato da tentativi di corruzione da parte del Sinedrio, o dalla voce che quel corpo avesse formato il piano di arrestare Gesù segretamente dopo la festa, Giuda risolse prevenire quel colpo che doveva perdere Gesù e far sì che l'arresto si operasse durante la festa medesima; però ch'ei si tenesse sicuro di vedere Gesù liberato da un movimento popolare, ma costretto in pari tempo a gettarsi nelle braccia del popolo e fare il passo decisivo per fondare la sua dominazione. Avendo poi udito dire da Gesù, che il suo arresto era necessario e ch' ei si sarebbe rialzato indi a tre giorni, gli parve scorgere in questo un segno d' assenso dato da Gesù al suo piano. Dominato da questo errore, o egli non intese o interpretò male gli altri discorsi che tendevano a distornarlo e prese sopratutto per un vero incoraggiamento alla esecuzione del suo disegno le parole: *Fa presto quel che fai.* Quanto alle trenta monete d'argento, Giuda le avrebbe accettate dai sacerdoti sia per nascondere il suo vero disegno sotto l'apparenza della cupidigia e togliere così ogni loro sospetto, sia per aver ancora quel tenue vantaggio pecuniario oltre all'uno dei primi posti cui sperava essere elevato, nel regno del suo maestro. Ma, aggiungasi, Giuda si ingannò, nel suo calcolo, su due punti: primo ei non pose mente che dopo l'agitazione di una festa di Pasqua il popolo non sarebbesi svegliato abbastanza per tempo per una insurrezione: secondo, ei non previde che il Sinedrio si sarebbe affrettato a rimettere Gesù in potere dei Romani, d' onde una insurrezione popolare non sarebbe riuscita a strapparlo. Secondo quegli autori Giuda adunque sarebbe o un bravo uomo disconosciuto [1]), o un uomo che si ingannò, ma che nella stessa sua disperazione, lungi dal mostrare un carattere vulgare, conservò le traccie della grandezza apostolica [2]); ovvero infine egli volle raggiungere con mezzi malvagi, gli è vero, uno scopo lodevole in sè [3]). Neander accogliendo qui queste due opinioni — naturale e sopranaturale — intorno a Giuda, ne compone una specie di dilemma, che presentossi allo spirito di Giuda. Secondo lui, Giuda ragionò in questo modo: Se Gesù

[1]) Schmidt, l. c.
[2]) Hase.
[3]) Paulus.

Digitized by Google

è il Messia, egli non soffrirà, grazie alla sua potenza sopranaturale, alcun danno dall'essere consegnato a' suoi nemici: al contrario questo varrà ad affrettare la sua glorificazione. Se poi non è il Messia, egli merita la morte. Laonde, al dir di questo teologo, il tradimento altro non saria stato che una prova alla qualè il discepolo, dubitante ancora, volle sottomettere la dignità messiaca del suo Maestro [1]).

Fra queste opinioni una sola propriamente ve n' ha — quella che attribuisce il tradimento di Giuda all' amor proprio ferito — la quale possa appoggiarsi sopra un fatto positivo: e questo fatto è il biasimo che Giuda attirossi da parte di Gesù al momento del banchetto di Betania. Ma la conseguenza che da tal biasimo si pretende dedurre venne impugnata dalla critica moderna, la quale osserva, come in altra occasione abbiam veduto, che la dolcezza di quel rimprovero, posta viemeglio in rilievo dal confronto col rimprovero ben più vivo diretto a Pietro (Matt. 16, 23), sarebbe fuori affatto di proporzione col risentimento che Giuda ne avria provato [2]). Quanto alla preferenza che Gesù avrebbe accordato agli altri apostoli su di lui, non se ne ha traccia veruna.

Tutte le altre congetture intorno ai moventi proprii dell' azione di Giuda non ponno appoggiarsi che sopra ragioni negative, vale a dire sopra ragioni dalle quali si pretende risulti inverosimile ch' egli fosse animato da cattive intenzioni ed in ispecie da cupidigia, ma esse mancano completamente di una prova positiva la quale dimostri ch' egli avesse voluto affrettare l'opera di Gesù e che sopratutto lo spingessero a speranze impetuose da lui fondate sul regno politico del Messia. A dimostrare che Giuda non ebbe alcuna mala intenzione contro Gesù, principalmente si adduce l' essersi egli dato a disperazione non sì tosto apprese la consegna di Gesù in mano dei Romani e la sua morte infallibile; prova — aggiungesi — ch'egli erasi atteso un risultato opposto. Ma non solo il risultato infelice, come Paulus opina, bensì eziandio il risultato felice o la riuscita del delitto *mostra*, per valermi delle espressioni di quel teologo, *sotto il suo nero e reale aspetto il misfatto che prima si mascherava sotto mille scuse.* Il delitto compiuto getta la maschera che si poteva attribuirgli finchè esso non aveva esistenza che nel pensiero; e come il pentimento ond'è colto più d' un assassino nel veder la vittima distesa a' suoi

[1]) Neander, *L. J. Chr.*, pag. 578 seg.
[2]) Tomo 1, § 88, pag. 779. Confr. anche Hase, l. c.

Digitized by Google

piedi, non prova già che l'assassinio non sia stato commesso a bella posta, così il pentimento di Giuda, quand'egli vide Gesù irremissibilmente perduto, non vale a provare ch'ei non avesse precedentemente calcolato dovere il suo misfatto costar la morte di Gesù.

Ma, ci si dice ancora, è impossibile che la cupidigia sia stata il movente di Giuda; poichè, se era al guadagno che egli mirava, non potè certo sfuggire a lui questo calcolo: che cioè, continuando nella gestione della cassa della società di Gesù, egli avrebbe guadagnato ben più che le trenta miserabili monete d'argento — 60 o 75 franchi di nostra moneta — da lui ricevute; somma equivalente al compenso che pagavasi fra i Giudei per uno schiavo ferito o al salario di un giornaliero per quattro mesi di lavoro. Ma quelle trenta monete d'argento le si cercano invano fuori dell'Evangelo di Matteo. Giovanni non dice nulla d' una ricompensa offerta dai sacerdoti a Giuda; Marco e Luca, senza nulla precisare, parlano di *argento*, che quelli gli avevan promesso; ed anco negli atti degli Apostoli, Pietro non fa cenno che d'un *salario* che era stato accordato a Giuda. Ora Matteo, il quale è il solo che così determina la somma, non ci lascia in pari tempo alcun dubio sul valore storico di questo dato. Infatti, dopo aver riferito la fine tragica di Giuda (27, 9 seg.), egli cita un passo di Zaccaria (11, 12 seg., per errore egli scrive Geremia), nel quale trenta monete d'argento egualmente rappresentano il valore di stima d'una persona. Vero è che nel passo profetico le trenta monete d'argento non sono un prezzo di compera, ma un salario; quelli che lo riceve è il profeta rappresentante di Jehova, e tale minima somma indica la poca stima in che i Giudei, per un acciecamento colpevole, tenevano tanti beneficii della Divinità [1]). Or con quale facilità un cristiano, leggendo questo passo in cui era parola del prezzo ignominiosamente modico (ironicamente un *prezzo magnifico*), al quale gli Israeliti avevano stimato un profeta, con quale facilità, dico, non potè egli pensare al Messia, che era stato venduto per un prezzo sempre modico, avuto riguardo al valore di quel personaggio divino! Così quel passo gli suggeriva la determinazione del prezzo pagato a Giuda per il suo tradimento [2]). Le *trenta monete d'argento*, quindi, non sono un argomento per chi voglia provare che così piccola somma non

[1]) Rosenmüller, *Schol. in V. T.*, 7, 4, pag. 318 seg.

[2]) Anche Neander trova possibile che questa notizia del primo Evangelo abbia avuto tale origine, pag. 574. Anm.

Digitized by Google

potesse decidere Giuda a tradire: perocchè noi non sappiamo sino a qual punto la ricompensa avuta da Giuda debba dirsi piccola o considerevole. Leggiamo ancora in Matteo, 27, 7 seg., e negli Atti degli Apostoli, 418, che col prezzo del tradimento di Giuda fu comperato un *campo*, o un *terreno;* il che non autorizza a concludere, con Neander, che la somma fosse piccola, giacchè, indipendentemente dal valore storico di questa notizia, di cui ci occuperemo più tardi, le due espressioni citate ponno significare un pezzo di terreno più o meno grande; e riferendo Matteo che quel campo fu destinato alla *sepoltura degli stranieri*, è lecito dedurne ch'esso non era di una estensione molto piccola. Lo stesso teologo poi pretende che la espressione dei due Evangelisti intermediarii — avere i capi giudaici promesso di dare a Giuda del danaro, — accenni ad una somma poco considerevole: ma noi non vediamo punto com'egli giustifichi questa sua allegazione. Una ragione ben più valida contro la cupidigia attribuita a Giuda, e da me accennata più sopra in un altro senso, si è, che Gesù non avrebbe incaricato della gestione della cassa e mantenuto in quel posto un uomo da lui conosciuto avido sino alla disonestà. E però Neander non esita ad ammettere che il quarto Evangelista, imputando l'osservazione di Giuda durante il banchetto di Betania alla cupidigia di lui, avesse dato a quell'osservazione una interpretazione falsa dettata dalla condotta posteriore di Giuda, e che anche la imputazione fatta a costui d'aver derubata la cassa della società sia mera invenzione dell'Evangelista [1]). Ma noi domanderemo se, dal punto di vista di Neander, sia lecito imputare all'apostolo Giovanni, supposto redattore del primo Evangelo, una calunnia così priva di fondamento, poichè tale essa sarebbe giusta l'ipotesi di Neander; dal nostro punto di vista poi sarebbe per lo meno più naturale lo ammettere che Gesù, conoscendo Giuda per amante del danaro sì, ma sino all'ultimo tempo non conoscendolo per disonesto, lo giudicasse non disacconcio all'impiego di cui si tratta. Neander osserva concludendo che se Giuda potè essere indotto per danaro a tradire Gesù, egli doveva aver perduto da lungo tempo la vera fede in lui; questo s'intende da sè, e comunque si giudichi la cosa, la è una supposizione da cui bisogna sempre far capo; ma la estinzione della sua fede non poteva deciderlo direttamente che a *ritirarsi*. Giov. 6, 66. Per indurlo al pensiero del tradimento, biso-

[1]) *L. J. Chr.*, pag. 573.

Digitized by Google

gnava un altro motivo, un motivo speciale che può bene aver consistito tanto nell'amore del guadagno quanto nelle intenzioni attribuitegli da Neander e da altri....

Io non sosterrò che l'amore del guadagno, in quanto mobile diretto, basta a spiegare l'azione di Giuda; sostengo solo non essere negli Evangelii indizio o cenno di sorta di altro mobile qualunque: in conseguenza, ogni ipotesi di tal natura è destituita di fondamento [1]).

§ 120.

Disposizione della cena di Pasqua.

Il primo giorno degli azimi, in cui alla sera doveva essere ucciso l'agnello pasquale, quindi la vigilia della festa propriamente detta, che però da quella sera stessa aveva principio, in breve, il 14 di Nisan, Gesù, — narrano i due primi Evangeli — interrogato dagli Apostoli s'ei celebrerebbe la Pasqua, mandò (forse da Betania) un messaggio a Gerusalemme ad affittarvi un locale per il tempo della cena pasquale e prendere le ulteriori disposizioni (Matt. 26, 17 seg. e parall.). Matteo non dice nè quali nè quanti apostoli fossero inviati; secondo Marco ne furono inviati due; e secondo Luca furono questi due Pietro e Giovanni. I tre narratori non s'accordano completamente sulle istruzioni date da Gesù a quegli apostoli. Al dire di tutti e tre, ei li manda da un uomo a cui non avranno bisogno che di domandare in nome del *maestro*, un locale atto alla celebrazione della festa di Pasqua, per ottenerne uno immediatamente disponibile. Ma da un lato, questo locale è nel secondo e terzo Evangelista descritto più minutamente che in Matteo: secondo quei due, la era una gran sala alta, tutta mobiliata e pronta a ricevere ospiti. D'altro lato essi narrano diversamente da Matteo il modo per cui gli apostoli dovevano scoprirne il proprietario. Secondo Matteo, Gesù dice solamente ch' essi dovevano andare *da un tale*; ma gli altri due riferiscono che, entrato nella città, essi dovevano incontrare un uomo portante una *brocca d'acqua*, seguirlo sino nella casa in cui andava, e là trattar l'affare col padrone della casa.

[1]) Confr. anche Fritsche *in Matt.*, pag. 759 seg.

Digitized by Google

In questo racconto trovaronsi numerose difficoltà da Gabler riunite in apposita memoria [1]). Anzitutto parve strano che Gesù avesse pensato solo l'ultimo giorno ad ordinare la cena, e che anzi fosse bisognato, secondo i due primi Evangelisti, che gli apostoli glie ne facessero memoria; poichè colla folla immensa che affluiva a Gerusalemme al tempo di Pasqua (2,700.000 secondo Giuseppe [2]), i locali disponibili della città venivano ben presto occupati e la maggior parte dei forestieri era costretta accampar sotto tende al di fuori di Gerusalemme. Ond'è tanto più strano che i messi di Gesù trovino tuttavia vacante la camera desiderata, e che il proprietario, quasi avesse presentito la domanda di Gesù, gliel'avesse riservata e anticipatamente disposta per una cena. E Gesù vi conta sopra con tanta certezza che, a bella prima, fa chiedere al proprietario, non già *se* questi possa dargli un locale per la cena festiva, ma senz'altro, *dove* sia il locale che a lui convenga; oppure, secondo Matteo, egli fa dire solamente ch'egli verrà da lui a fare la cena pasquale. Aggiungasi che, secondo Marco e Luca, Gesù sa persino qual sia la camera disponibile e in qual parte della casa. Ma sopratutto strano è il modo per cui, secondo quei due Evangelisti, gli apostoli devono trovare la casa in discorso. Matteo dice semplicemente: *Andate nella città da un tale*, quasi Gesù avesse nominato colui dal quale dovevano andare, sebbene l'Evangelista non volesse o non potesse più indicarne il nome; ma gli altri due Evangelisti dicono aver Gesù designato agli apostoli la casa a cui dovevan recarsi per mezzo d'un portatore d'acqua ch'essi avriano incontrato. Or come Gesù, stando in Betania o in altra parte qualunque, poteva anticipatamente conoscere questa circostanza fortuita, a meno che non si fosse convenuto dapprima che in quel momento un servo della casa si mostrerebbe con una brocca d'acqua e aspetterebbe i messi di Gesù? Tutto parve agli interpreti razionalisti indicare nel nostro racconto un accordo stabilito già prima, e coll'aiuto di tale ipotesi essi cercarono toglierne tutte le difficoltà. Gli apostoli inviati così tardi, essi dicono, non potevano trovare un locale ancor disponibile, se prima quel locale non era stato formato da Gesù; egli non poteva far parlare al proprietario in modo così categorico se prima egli non si era inteso con lui. Un simile accordo

[1]) Sulle disposizioni dell'ultima cena pasquale di Gesù, nel suo Neuest. theol. *Journ.*, 2, 5, pag. 441 seg.

[2]) *Bell. jud.* 6, 9, 3.

Digitized by Google

preventivo (continuano quelli) spiega anche la conoscenza esatta che Gesù aveva del locale e mostra finalmente, venendo al punto di partenza della discussione, com' egli sapesse di certa scienza che gli apostoli avrebbero incontrato un portatore d' acqua addetto a quella casa; ciò era, gli è vero, far uso di un giro vizioso per indicare la casa, e Gesù l' avrebbe evitato dicendo semplicemente il nome del proprietario; ma egli se ne valse per non far conoscere innanzi tempo al traditore che forse sarebbe quivi venuto a sorprenderlo ed interromperlo, il luogo in cui doveva tenersi la cena [1]).

Ma non è questa l' impressione che risulta dal racconto evangelico: quivi Gesù non parla nè di convenzione nè di accordo preventivo; piuttosto la frase di Marco e di Luca, *essi trovarono com' egli loro aveva detto*, sembra indicare che Gesù fosse stato capace di predire ogni cosa quale accadde realmente più tardi; nulla, insomma, indica una meticolosa previdenza, ma tutto accenna ad una prescienza miracolosa. Esaminando più dappresso la cosa, vi si trova un doppio miracolo, come già più sopra, quando si parlò della cavalcatura sulla quale Gesù fece il suo ingresso in Gerusalemme; da un lato tutto è preparato per i suoi bisogni, e nessuno è capace di resistere alla potenza del suo nome; d' altro lato Gesù sa distendere il suo sguardo fino a circostanze lontane a predire gli accidenti più fortuiti [2]). Evvi luogo a meravigliarsi che Olshausen stesso cerchi sfuggire alla manifesta e irresistibile necessità di intendere tutto questo in senso sopranaturale, e per di più cerchi sfuggirvi con motivi che rovescerebbero la maggior parte delle storie dei miracoli e che di solito non si trovano che in bocca dei razionalisti. Per lo interprete imparziale [3]), egli dice, il racconto non fornisce il menomo argomento che ne giustifichi la interpretazione in senso miracoloso. Non si crederebbe di leggere il commentario di Paulus? Se i narratori, continua Olshausen,

[1]) Cabler, l. c.; Paulus egualmente si esprime, *Exeg. hand.* 3, b., p. 481.; (Kern, *Fatti principali*) Tüb. Geitschr. 1836, 3, pag. 3 seg. Neander, pag. 583.

[2]) Giustamente, — solo con un rapporto troppo speciale alla passione prossima di Gesù, — Beza (*sopra Matt.* 26, 18) afferma che scopo di questa designazione profetica fu: *ut magis ac magis intelligerent discipuli, nihil temere in urbe magistro eventurum, sed quæ ad minutissimas usque circumstantias penitus perspecta haberet.*

[3]) *Bibl. Comm.* 2 pag. 385 seg. Confr. per contrario De Wette, su questo passo.

Digitized by Google

avessero voluto raccontare un miracolo, avrebbero dovuto notare espressamente che non vi era stato alcun precedente accordo.

Nell'identico spirito, i razionalisti, asseriscono che per riconoscere miracolosa una guarigione, bisognerebbe che l'uso dei mezzi naturali venisse formalmente negato dai narratori. Infine Olshausen afferma non iscorgere un motivo di tale miracolo; e in particolare, non esser punto necessario a quell' epoca di fortificare la fede degli apostoli; effetto che questo miracolo meno importante non era in grado di produrre dopo i miracoli più grandi che lo avevano preceduto: argomenti questi che escluderebbero, fra gli altri, dalla sfera del sopranaturale il racconto affatto analogo della designazione profetica della cavalcatura, al momento dell' ingresso in Gerusalemme, e dove tuttavia Olshausen pretende riscontrare un miracolo.

Infatti il racconto attuale presenta analogie così singolari col racconto della cavalcatura che lo stesso giudizio vuol essere portato sulla realtà storica dell'uno e dell'altro. Qui, come là, manca qualche cosa a Gesù, e Dio provvede per modo a soddisfare prontamente i suoi bisogni che Gesù conosce già prima, nel modo più esatto, come sarà soddisfatto quel bisogno; qui gli manca una sala da pranzo, come là una cavalcatura; qui, come là, egli manda due discepoli a far la locazione; qui un portatore d' acqua deve indicar loro la casa, come là essi avevano un segno nell'asino legato; qui, come là, egli incarica gli apostoli di designarlo semplicemente, qui come *maestro*, là come *signore*, bastando questo ad ottenere ciò che egli domanda; qui, come là, infine, il risultato risponde esattamente alla predizione. A questo racconto, del pari che al precedente, manca la ragion sufficiente di un miracolo così complicato; ma ciò che non manca nè all' uno nè all' altro è il motivo che potè dar origine a questa storia miracolosa nel seno della leggenda cristiana primitiva. Un racconto dell'Antico Testamento che noi abbiam dovuto già richiamare, quando si parlò della cavalcatura, ci ritorna qui alla mente in modo più preciso ancora. Samuele, in segno ch'egli predice a Saulle con verità il comando sopra Israele, gli annuncia anticipatamente ciò che incontrerà per via. Egli incontrerà, dice Samuele, prima due uomini che gli annuncieranno essersi trovate le asine di suo padre, poi tre altri uomini che porteranno vittime, pane e vino, e che gli offriranno di quel pane, ecc. (1 Sam. 10, 1 seg.); dal che noi vediamo di qual natura fossero le profezie che la leggenda ebraica attribuiva a' suoi profeti, qual garanzia della loro missione.

Digitized by Google

Finalmente, per quanto riguarda il rapporto degli Evangelii fra loro, il racconto di Matteo viene ordinariamente posto assai al disotto di quello degli altri due sinottici, siccome posteriore e derivato [1]). Anzi tutto si pretende che la circostanza del portatore d'acqua, riferita ne' due ultimi, appartenga al fatto primitivo, ch' essa sia stata dimenticata nell'intervallo percorso dalla tradizione per giungere sino a Matteo, e sostituitavi quella frase enimmatica: *Andate da un tale.* Ma, come abbiam veduto, la parola *un tale* è semplice e naturale, mentre il portatore d' acqua è enimmatico al più alto grado [2]). Matteo, aggiungesi ancora, non nomina gli apostoli da Gesù inviati, mentre Luca ci dice ch' essi furono Pietro e Giovanni; ma in questa circostanza non v'ha nulla che autorizzi a riguardare il racconto del terzo Vangelo come più vicino alla fonte primitiva. Perocchè l' asserto di Schleiermacher, che cioè quella circostanza ben potè perdersi passando per molte mani, ma non potè essere aggiunta da una mano posteriore, tale asserto, dico, nella seconda parte almeno, è privo di fondamento. Quanto egli è improbabile che per un affare puramente economico Gesù impiegasse i due primi apostoli, altrettanto facilmente si concepisce come un messaggio degli apostoli o di alcuni apostoli venisse prima narrato, pel modo che leggiamo in Matteo senz' altra designazione, come il numero di quelli venisse fissato a due, forse a motivo del racconto dei due apostoli spediti in cerca dell' asino e come infine si rimettesse la commissione ai due primi apostoli, trattandosi d'una scelta per un affare che più tardi assunse un' alta importanza, la preparazione dell' ultima cena di Gesù. Dimodochè, lo stesso Marco sembra siasi qui maggiormente avvicinato alla verità primitiva, non ammettendo nel suo racconto i nomi dei due apostoli che Luca gli suggeriva.

[1]) Schulz, *Uber das Abendmahl,* pag. 321; Schleiermacher, *Uber den Lukas,* pag. 280; Weisse, *die Evang. Getschicte,* pag. 600 seg.

[2]) Theile, *sull'ultima cena di Gesù*, in *Winer's und Engelhardt's neues Krit. Journal,* 2 pag. 169. Aum. e *zur Biographie Jesu,* § 31.

Digitized by Google

§ 121.

Notizie divergenti sull'epoca dell'ultima cena di Gesù.

Il quarto Evangelista, che non dice nulla sulle disposizioni della cena pasquale testè esaminata, presenta inoltre, riguardo alla cena stessa, divergenze notevoli che si separano dagli altri Evangelisti. Infatti, indipendentemente dalla differenza generale che domina nel quadro della cena, e di cui si parlerà più tardi, e'sembra, quanto all'epoca, ch'ei la designi quale una cena fatta prima di Pasqua, con non minor precisione di quella onde i sinottici la designano quale la cena pasquale medesima.

Secondo i sinottici, il giorno in cui Gesù ordinò agli apostoli di preparare la cena era il *primo degli azimi*, giorno *nel quale bisognava immolare l'agnello pasquale* (Matt. 26, 17 parall.). In conseguenza la cena che seguì quel giorno non può essere stata se non la cena pasquale medesima. Gli apostoli, inoltre, domandano a Gesù: *Dove vuoi tu che noi ti apparecchiamo da mangiare l'agnello pasquale* (ibid.)? Più avanti è detto ad essi: *Essi prepararono la pasqua* (Matt. v. 19 e parall.); e immediatamente dopo di Gesù: *Venuta la sera, egli si pose a tavola co'suoi dodici discepoli* (v. 20). Tutto questo sarebbe più che sufficiente a distinguere come cena pasquale la cena di cui qui si tratta, quand'anco Luca (22, 15) non narrasse averla Gesù inaugurata con quelle parole: *Io ho desiderato ardentemente di mangiare questa pasqua con voi.* Vediam ora il quarto Evangelo: esso comincia il suo racconto dell'ultima cena fissando la data: *Prima della festa di Pasqua* (13, 1). Sembra dunque che la cena, δείπνου, di cui egli parla immediatamente dopo, v. 2, appartenga anch'essa al tempo prima di Pasqua, tanto più che nella descrizione, data da Giovanni, di quella sera, e nella quale i discorsi che si riferirono alla cena sono estremamente sviluppati, manca ogni indicazione e persino ogni illusione onde appaia esservisi celebrata la pasqua. Dopo la cena, inoltre, Gesù invita il traditore a far presto quel ch'egli fa; gli apostoli s'ingannano sul senso di quelle parole e credono ch'ei *gli raccomandi di comperare ciò che è necessario per la festa* (v. 29); ora le cose necessarie alla festa si riferivano principalmente alla cena pasquale, e in conseguenza la cena terminata in quel punto non po-

Digitized by Google

teva essere ella stessa la cena di Pasqua. Più lungi (18, 28) è detto che la mattina del giorno appresso i Giudei non entrarono nel pretorio pagano, *per tema che, macchiandosi, non fossero poi in grado di mangiare la Pasqua:* sembra dunque anche qui che il tempo della cena pasquale non fosse peranco arrivato. Aggiungasi che (19, 14) precisamente il giorno successivo a quello in cui Gesù fu crocifisso è designato come la *preparazione della Pasqua*, vale a dire come il giorno nella sera del quale doveva mangiarsi l'agnello di Pasqua. Infine è detto del secondo giorno dopo quella cena, giorno in cui Gesù stette nel sepolcro: *perocchè quel sabato fosse un giorno solenne assai* (19, 31): la qual solennità speciale sembra derivasse dalla coincidenza di quel sabato col primo giorno di Pasqua. In conseguenza l'agnello pasquale fu mangiato non già nella sera dell'arresto di Gesù, ma solo nella sera della sua tumulazione.

Queste divergenze sono considerevoli per modo che molti interpreti, evitando porre gli Evangelisti in contraddizione l'uno coll'altro, fecero ricorso al vieto spediente e dissero che gli Evangelisti non parlavano della stessa cosa; che la cena di Giovanni era un' altra cena da quella dei sinottici. Secondo essi, la cena di Giovanni è una cena serale ordinaria ed ebbe luogo, senza dubio, a Betania; in essa, Gesù lavò i piedi, parlò del traditore, e dopo che questi ebbe abbandonata la compagnia, aggiunse altri discorsi di consolazione ed incoraggiamento, — sinchè, finalmente, la mattina del 14 di Nisan, egli esortò gli apostoli a lasciare Betania e recarsi a Gerusalemme, dicendo loro: *Levatevi, partiamo di qui* (14, 31). Qui, aggiungesi, trova posto il racconto dei sinottici, i quali riferiscono che Gesù, in viaggio per Gerusalemme, inviò i due apostoli a predisporre la cena, e in seguito descrivono la cena pasquale di cui Giovanni non parla; e questi, a sua volta, riprende qui il filo della narrazione coi discorsi che furon tenuti dopo la cena di Pasqua (15, 1 seg.) [1]). Ma, mentre si cerca di evitar per tal modo la contraddizione dei racconti rispettivi riferendo questi ad avvenimenti affatto diversi, si urta contro la identità delle due cene, la quale non può essere disconosciuta in molte particolarità. Astrazion fatta da passi isolati che egualmente si riscontrano nelle due narrazioni, è evidente che Giovanni, del paro che i sinottici, vuol qui descrivere l' ultima cena che Gesù tenne co' suoi

1) Così Lightfoot, *Horæ*, pag. 463 seg.; Hess, *Gesch. Jesu*, 2, pag. 273 seg.; e anche Venturini, 3, pag. 634 seg.

Digitized by Google

discepoli. Tale intenzione appare fin dalla introduzione del racconto di Giovanni, ov'è detto che fu quella una prova dell'amore che Gesù aveva avuto per i suoi fino *alla fine:* nulla infatti meglio prestavasi a fornir quella prova del racconto degli ultimi istanti da Gesù passati in intimità con loro. Così pure, i discorsi tenuti dopo la cena indicano la separazione immediatamente prossima; ed anco nell'Evangelo di Giovanni, alla cena ed ai discorsi tengon subito dietro la partenza di Gesù per Getsemani e l'arresto di lui. Obiettasi, è vero, che tale partenza e tale arresto non sono in connessione immediata se non con quei discorsi, i quali furono tenuti (cap. 15, 17) al momento della cena posteriore passata da Giovanni sotto silenzio. Ma che, tra il v. 31 del cap. 14 e il v. 1 del cap. 15, il redattore del quarto Evangelo abbia scientemente omessa tutta la cena pasquale, nessuno più vorrà affermarlo sul serio, quantunque la frase singolare: *Levatevi, partiamo di qui,* potesse con ciò sembrare non mal spiegata. E quand'anco si ammettesse questo punto, sta pur sempre che Gesù (13, 38) predisse come Pietro lo avrebbe rinnegato, determinandone il momento con quelle parole: *Prima che il gallo canti.* Or egli poteva parlare in tal guisa solo nell'ultima cena, e non in una cena posteriore, come qui si suppone [1]).

Forza è dunque abbandonare questo spediente e convenire che i quattro Evangeli intendono parlare della medesima cena, dell'ultima che Gesù tenne co' suoi discepoli. E qui la giustizia che devesi ad ogni autore, e che credevasi doversi particolarmente agli autori biblici, parve richiedere si esaminasse se ambe le parti non potessero aver ragione pur riferendo, con estreme divergenze sotto certi riguardi, un solo e medesimo avvenimento. Dovrebbesi dunque, quanto al tempo, poter dimostrare o che i due primi Evangelisti non vogliono, più di quel che lo voglia il quarto, riferire una cena di pasqua, o che il quarto vuole, al paro degli altri tre, riferire una simile cena.

Un antico frammento [2]) cercò di risolvere la difficoltà nel primo modo, negando che Matteo ponga l'ultima cena di Gesù nella sera del 14 di Nisan, giorno consacrato alla cena pasquale, e la sua passione al 15 di Nisan, primo giorno della festa di Pasqua: ma qui non si sa come sfuggire alle espressioni che, nei sinottici, designano formalmente la Pasqua.

[1]) Lightfoot dà una spiegazione insufficiente.

[2]) *Fragm.* ex Claudii Apollinaris libro de Paschate, in Chron. Paschal. ed. du Fresne. Paris, 1688, pag. 6 præf.

Digitized by Google

In conseguenza, ne' tempi moderni cercossi assai più comunemente di condurre Giovanni dalla parte degli altri Evangelisti [1]). Formando ostacolo a ciò le parole ond' egli si vale: *Prima della festa di Pasqua* (13, 1), si cercò sbarazzarsene col dire, riferirsi quelle parole non già immediatamente alla cena, ma ad una semplice osservazione: che cioè Gesù aveva saputo esser giunta la sua ora e che egli aveva amato i suoi sino alla fine; solo invece, nel verso seguente, essere parola della cena, alla quale perciò quella designazione di tempo non appartiene. A che dunque apparterrà? Alla conoscenza ch'ebbe Gesù del giungere della sua ora? Ma questa non era che una osservazione accessoria. Oppure all' amore conservato sino alla fine? ma a tale amore non può riferirsi una indicazione di tempo così speciale se non in quanto si tratti di una testimonianza esterna d'amore; testimonianza data giustamente in quella cena, la quale rimane pur sempre il punto in cui quella indicazione di giorno si collega. Ciò essendo, congetturasi che le parole *prima della festa* venissero dette per riguardo ai Greci, ai quali l'Evangelo di Giovanni era destinato; che, siccome essi non cominciavano il giorno, al paro de'Giudei dalla sera, così la cena tenuta al principio del primo giorno di Pasqua, sembrava loro avesse avuto luogo la sera della vigilia di Pasqua. Ma qual è l'autore giudizioso che, supponendo la possibilità di un errore da parte del lettore, anticiperà questo errore, conformando ad esso il suo racconto? — Più grave ancora appare la difficoltà al v. 28 del cap. 18, ove i Giudei, la dimane dell' arresto di Gesù, non vogliono entrare nel pretorio per non macchiarsi e *per poter mangiare la pasqua*. Siccome vi hanno dei passi, come in 5 Mos. 16, 12, in cui tutte le vittime che dovevano sagrificarsi nel tempo pasquale sono indicate colla espressione di *pasque*, si credette poter intendere qui la parola *pasqua* delle altre vittime che erano offerte durante la settimana pasquale ed in ispecie della Chagiga che mangiavasi verso la fine del primo giorno della festa. Ma già Mosheim ha giustamente osservato che se talvolta l' agnello di Pasqua preso collettivamente coll' altre vittime offerte nel tempo pasquale è designato colla parola πάσχα, non segue da questo che si possano nominare così le altre vittime separate dall' agnello pasquale [2]). E però i partigiani della

[1]) Vedansi in ispecie Tholuck ed Olshausen su questo passo; Kern, *Fatti principali* (Tüb. Geitschr.), 1836, 3, pag. 5 seg.

[2]) *Diss. de vera notione cœnæ Domini*, sopra il *Syst. intell.* di Cudworth, pag. 21, not. 2.

Digitized by Google

interpretazione di cui si tratta cercarono ad essa condurre i loro avversarii per altra via; essi notarono che la cena, pasquale la quale facevasi a sera tarda, e quindi al principio del giorno successivo, non sarebbe stata impedita dallo entrare la mattina in una casa pagana, perocchè questa macchia valesse solo per il giorno corrente: bensì sarebbe stato impedito di mangiar la Chagiga, la quale mangiavasi nel pomeriggio, vale a dire il giorno stesso in cui sarebbesi, alla mattina, contratta la macchia; che perciò qui si tratta della Chagiga e non della cena pasquale. Ma da un lato noi non sappiamo se lo entrare in una casa pagana fosse macchia durevole solo per un giorno: d'altro lato, quando fosse così, i Giudei, macchiandosi la mattina, erano tuttavia impediti di fare essi stessi i preparativi che cadevano nel pomeriggio del 14 di Nisan, per esempio di scannare gli agnelli nel vestibolo del Tempio. Finalmente, per ispiegare nel loro senso il passo 19, 14, gli armonisti suppongono che le parole *preparazione della pasqua*, significhino il giorno in cui si soleva prepararsi al sabbato nella settimana pasquale. Questa violenza fatta al testo non trova alcun appoggio, almeno nel v. 31 del capo 19, dove la parola *preparativo* indica il giorno di preparazione al sabbato: perocchè ne risulti solamente essere opinione dell'Evangelista che il primo giorno di Pasqua fosse allora caduto in un giorno di sabbato [1]).

A queste difficoltà, che impediscono di riferire il racconto di Giovanni a una vera cena pasquale, si cercò sfuggire supponendo, coll'appoggio di 3, Mos., 23, 5; 4, Mos., 9, 3, e di un passo di Giuseppe [2]), che l'agnello pasquale venisse mangiato non la sera del 14 al 15 di Nisan, ma la sera del 13 al 14, e che quindi vi fosse ancora un giorno feriale, il 14, tra la cena pasquale e il primo giorno della festa, che era il 15 di Nisan. Ammessa tale ipotesi, il giorno che seguì la cena pasquale verrebbe a ragione chiamato *preparazione della Pasqua*, Joh. 19, 14, perocchè esso saria stato realmente un giorno in cui si fecero i preparativi della festa, — e il sabbato seguente verrebbe chiamato *grande* 19, 31, perocchè esso avrebbe coinciso col primo giorno della festa [3]). Ma la maggiore difficoltà trovasi in Giov. 18, 28,

[1]) Vedi queste contr' osservazioni specialmente a Lücke e De Wette. *Über den Ursprung*, pag. 127 seg. e Winer, *bibl. Realwörterb.* 2, pag. 238 seg.

[2]) Antiq. 2, 14, 16.

[3]) Frisch, *Vom Osterlamm*, e ultimamente Rauch, in *Theol. Stud. und Kritiken*, 1832, 3, pag. 537 seg.

Digitized by Google

e questa rimane insolubile: infatti, essendo la cena pasquale, in tale ipotesi, già trascorsa, le parole: *per poter mangiare la Pasqua*, devono intendersi degli azimi, i quali, in realtà, si mangiavano ancora ne' giorni successivi alla festa: il che è contrario ad ogni uso della lingua. Se si aggiunge che la supposizione d' un giorno feriale cadente fra la cena di Pasqua e il primo giorno di festa non ha appoggio nè nel Pentateuco nè in Giuseppe, ch' essa è in contraddizione positiva coll' uso posteriore e che, in sè medesima, essa è sovranamente inverosimile, sarà giuocoforza abbandonare anche questa via di spiegazione [1]).

Consci della impossibilità di conciliare i sinottici con Giovanni, di tal semplice guisa, altri interpreti si posero all'opera con maggiori artificii. Ciò che fa credere, essi dissero, che gli Evangelisti abbiano riferito l' ultima cena di Gesù a giorni diversi, egli è che realmente la cena pasquale fu allora spostata, sia dai Giudei, sia da Gesù. I Giudei, dicono gli uni, per isfuggire all'inconveniente che in quell'anno, cadendo il primo giorno di Pasqua in venerdì, due giorni di seguito dovessero venir festeggiati come sabbato, posero la cena pasquale al venerdì sera; gli è perciò ch' essi avevano ancora bisogno, in tale giorno della crocifissione, di guardarsi da macchie; ma Gesù, attenendosi rigorosamente alla legge, celebrò la cena pasquale nel tempo voluto, vale a dire il giovedì sera; dimodochè i sinottici hanno ragione quando descrivono l' ultima cena di Gesù come una vera cena pasquale, e Giovanni ha ragione egli pure quando riferisce che i Giudei, alla domane, dovevano ancora mangiare l' agnello di Pasqua [2]). In questa ipotesi, avrebbe torto Marco, il quale dice che, il giorno in cui essi *uccisero l'agnello di Pasqua* (v. 12), Gesù anch'egli fece preparare la cena pasquale. Quanto alla cosa in sè, accadeva, gli è vero, in certi casi che si celebrava la Pasqua un mese più tardi, ma sempre il 15; e non si ha alcun indizio ch'ella sia stata mai spostata d'un giorno nello stesso mese. Si preferì dunque adottare l'altro partito e si ammise che Gesù avesse anticipato la Pasqua d'un giorno. Per un bisogno puramente personale, dicono gli uni, nella previsione che al tempo della cena pasquale egli riposerebbe già nel sepolcro o che per lo meno egli era sicuro di vivere fino allora, Gesù celebrò

[1]) Confr. De Wette, *Theol. Stud. und Kritik.*, 1834, 4, pag. 939 seg. Tholuck, *Comm. super Joh.* pag. 245 seg.; Winer, l. c.

[2]) Calvino, *sopra Matteo*, 26, 17.

Digitized by Google

una *Pasqua commemorativa*, senza un agnello sagrificato, come facevano allora i Giudei, a cui un impedimento non permetteva di recarsi alla festa e come oggidì anche tutti i Giudei [1]). Ma primieramente, s' egli avesse fatto così, Gesù non avrebbe celebrata la Pasqua, come dice Luca, *nel giorno in cui dovevasi immolare la Pasqua;* secondariamente colui che celebra solo la festa commemorativa rinuncia bensì alla località fissata per la Pasqua (Gerusalemme), ma ne osserva invariabilmente l' epoca (alla sera del 14 al 15 di Nisan). Gesù avrebb fatto l'opposto, vale a dire avrebbe celebrato la festa nel luogo ordinario, ma ad un' epoca straordinaria: cosa senza esempio. Si cercò pertanto togliere a questo preteso spostamento della festa da parte di Gesù la traccia di inaudito e di arbitrario, dicendo che insieme con Gesù tutto un partito de' suoi compatrioti celebrava la Pasqua più presto degli altri. È noto infatti che il partito giudaico dei Carei o Scritturarj differiva dai Rabbiniti o Tradizionarj, specialmente nella determinazione della luna nuova, e sosteneva che il modo di questi ultimi, di fissare la luna nuova, giusta il calcolo astronomico era una innovazione, mentr'esso, fedele all' antico costume, al costume legale, la determinava dietro l' osservazione empirica delle fasi del pianeta. Assicurasi che sin dai tempi di Gesù i Sadducei, dai quali i Carei discenderebbero, fissassero la luna nuova, e la festa di Pasqua che ne dipende, diversamente dai Farisei, e che Gesù, siccome avversario della tradizione, ed amico della Scrittura, siasi in questo ad essi congiunto [2]). Ma, oltrechè la connessione dei Carei cogli antichi Sadducei è una pura congettura, i Carei stessi sostengono precisamente, e a ragione, che solo dopo la distruzione del Tempio da parte dei Romani siasi cominciato a fissare la luna nuova col calcolo; dimodochè, all' epoca di Gesù, una simile divergenza non esisteva ancora. Quest' epoca d' altronde non ci offre indizio alcuno che la festa pasquale venisse celebrata da diversi partiti in giorni diversi [3]). E quando pure si ammettesse che sin d'allora la determinazione della luna nuova fosse oggetto di questa divergenza, la osservazione diretta della luna, secondo cui Gesù avrebbe determinato la Pasqua, avrebbe fatto piuttosto ritardare che anticipar questa festa. Laonde taluni supposero il contrario, che cioè Gesù avesse piuttosto realmente seguito il calcolo astronomico [4]).

[1]) Grotius, sopra Matt., 26, 18.
[2]) Iken, *Diss. philol. theol.*, vol. 2, pag. 416 seg.
[3]) Paulus, *Exeg. handb.*, 3, a, pag. 486 seg.
[4]) Michaelis, *Anm. sur Joh.* 13.

Digitized by Google

Tali sono le obiezioni che si possono fare isolatamente a ciascuno dei tentativi di conciliazione fra le notizie degli Evangelisti sull'epoca dell'ultima cena di Gesù: ma una ve n'ha che vale egualmente contro tutte e che risulta da una circostanza cui la critica moderna soltanto ha testè apprezzato al suo giusto valore. Infatti la contraddizione non è tale che, fra un gran numero di passi concordanti, si trovi una espressione sola di senso in apparenza opposto, tale insomma che si possa dire essersi il redattore servito d'una locuzione inesatta cui tratterebbesi solo di spiegare per mezzo degli altri passi; ma *tutte* le determinazioni di tempo nei sinottici son tali che ne seguirebbe aver Gesù celebrata la Pasqua, laddove, *tutte* le determinazioni di tempo in Giovanni son tali ch'ei non potrebbe averla celebrata [1]). Qui dunque abbiamo due gruppi di passi evangelici affatto opposti l'uno all'altro e indicanti due modi di vedere radicalmente diversi nei redattori: ond'è, osserva Sieffert, dar prova non di una esegesi scientifica, ma di un arbitrio e di un capriccio estranei ad ogni scienza il persistere a negare la differenza che esiste fra gli Evangelii sinottici ed il quarto.

La critica moderna fu pertanto costretta a confessare che vi era errore o da una parte o dall'altra; ed oltre i pregiudizii invalsi in favor del Vangelo di Giovanni, una ragione importante sembrava indurre a porre l'errore a carico dei sinottici. Già quell'antico frammento attribuito ad Apollinare obietta che la passione di Gesù non poteva aver avuto luogo nel *gran giorno degli azimi*, perocchè questo saria stato *contrario alla legge;* e pur recentemente si osservò di nuovo essere il giorno successivo all'ultima cena di Gesù riguardato d'ogni parte come una cena feriale; non essere quindi possibile che fosse quello il primo giorno di Pasqua, nè per conseguenza che la cena del giorno precedente fosse stata la cena pasquale. Di più, osservasi che Gesù non lo festeggia, perocchè egli s'allontani dalla città, cosa non permessa nella notte di Pasqua; che i suoi amici non lo festeggiano, perocchè essi comincino in quel giorno stesso a seppellire Gesù e lascino incompiuta la sua tumulazione pel sopraggiungere del giorno seguente, che era il sabbato; che i membri del Sinedrio lo festeggiano ancor meno, perocchè non solo essi spediscano i loro servi fuori della città per arrestare Gesù, ma assistano inoltre personalmente

[1]) Sieffert, l. c.; Hase, *L. J.* § 124; De Wette, *Exeg. handb.* 1, 3, p. 149 seg.; Theile, *zur biogr. Jesu*, § 31.

Digitized by Google

ad una seduta del tribunale, ad un interrogatorio, ad un giudizio e ad una deposizione presso il procuratore; che insomma, in tutto questo si scorge soltanto il timore di profanare il giorno successivo, cominciata la sera della crocifissione, ma non si scorge veruna inquietudine per la giornata in corso. Tutti questi segni, aggiungesi, dimostrano avere i sinottici seguito, nel presentar come pasqua l' ultima cena di Gesù, una opinione erronea e posteriore; tanto più che dal rimanente del racconto di quegli Evangelisti stessi appare in un modo non disconoscibile il fatto vero, che Gesù fu crocifisso la vigilia della Pasqua [1]). Queste osservazioni hanno certamente peso. A dir vero, si potrebbe forse toglier forza alla prima fra esse in ragione delle contraddizioni fra le prescrizioni giudaiche quanto al non uscir di città nel tempo della notte pasquale [2]): si potrebbe diminuire il valore dell'ultima, ch' è anche la più forte, obiettando che non solo l' interrogare e giudicare ne' giorni di sabbato e di festa era permesso fra i Giudei, ma che anche un locale più grande era destinato in quei giorni alle sedute a motivo dell' affluenza del popolo; così, secondo lo stesso Nuovo Testamento, i membri del Sinedrio spedirono servi nel *gran giorno* della festa dei Tabernacoli per impadronirsi di Gesù (Giov. 7, 44 seg.) e cercarono lapidarlo il dì della festa della dedicazione (Giov. 10, 31); così Erode fece arrestar Pietro *nei giorni degli azimi*, sebbene ei risolvesse rimandare a dopo Pasqua la condanna pubblica e l'esecuzione capitale di quell'apostolo (Act. Ap. 12, 2 seg.). Egualmente, per sostenere che la esecuzione di Gesù abbia potuto aver luogo in giorno di sabbato, s' invocano due ragioni: la prima, che la esecuzione fu fatta da'soldati romani; la seconda, che lo stesso costume giudaico permetteva si riservasse ad un tempo di festa la esecuzione de' rei notevoli, per destare impressione sovra maggior folla di popolo [3]). Ma il più che si possa provare si è, che durante il

[1]) Theile, in *Winer's Krit. Journ.* 2, pag. 157 seg.; Sieffert e Lücke. loc. cit.

[2]) Pesachin, f. 65, 2, in Lightfoot, pag. 654: *Paschate primo tenetur quispiam ad pernoctationem. Glos.: Paschatizans tenetur ad pernoctandum in Hierosolyma nocte prima.* Per contrario, *Tosaphoth ad tr. Pesachin* 8: *In Paschate Ægyptiaco dicitur: nemo exeat — usque ad mane. Sed sic non fuit in sequentibus generationibus, — quibus comedebatur id uno loco et pernoctabant in alio.*

[3]) *Tract Sanhedr.* f. 89, 1, in Schöttgen, 1, pag. 224; confr. Paulus, l. c. 492.

Digitized by Google

tempo della festa, vale a dire ne' cinque giorni pasquali intermediarii e meno solenni, i rei poterono essere condannati e giustiziati, non già che questo fosse permesso il primo e l'ultimo giorno di Pasqua, i quali erano parificati al sabbato [1]); laonde, secondo Talmud, Gesù fu crocifisso il ערם בסח, ossia la sera della vigilia di Pasqua [2]). Altrimenti sarebbe, se, come Bauer cerca dimostrare, la Pasqua fosse stata nel suo significato essenziale una festa espiatoria che comportasse la esecuzione dei colpevoli, quale espiazione sanguinosa fatta per il popolo: e se l'uso cui accennano gli Evangelisti, di porre in libertà un carcerato durante quella festa, non fosse stato che il contraccambio dell'esecuzione di un altro, allo stesso modo che facevasi coi due capri e coi due passeri, nei sacrificii giudaici di espiazione e di purificazione [3]).

La primitiva leggenda cristiana potè, senza dubio, agevolmente giungere per via non istorica a combinare l'ultima cena di Gesù coll'agnello pasquale e il giorno della sua morte colla festa di Pasqua. La cena cristiana riferivasi del paro alla Pasqua per la forma, alla morte di Gesù per il significato; il che suggeriva senza difficoltà la idea di ravvicinare questi due punti, vale a dire di porre la esecuzione di Gesù nel primo giorno di Pasqua, e considerar da tal punto come cena pasquale il suo ultimo pasto in cui supponevasi egli avesse istituita la cena. A dir vero, se si ammette che il redattore del primo Evangelo sia stato l'apostolo Matteo, ed abbia preso parte egli stesso all'ultima cena di Gesù, sarà difficile spiegare per che modo egli potesse cadere in simile errore. Per lo meno, non basta il dire con Theile, che, più gli apostoli ponevano al di sopra di ogni cena pasquale l'ultima cena tenuta col loro maestro, e meno importava loro di ricordare se quella cena avesse avuto luogo la sera dello stesso giorno di Pasqua oppure un giorno prima [4]). Perocchè il primo Evangelista non si contenti di lasciar questo punto nell'indecisione, ma parli espressamente d'una cena pasquale; su di che era impossibile ingannarsi ad uomo che vi avesse realmente partecipato, per quanto tempo vogliasi pure trascorso da quella sera al momento in cui egli la descrisse.

[1]) Fritsche, *in Matth.*, pag. 763 seg.; confr. 755, Lücke, 2, pag. 614.

[2]) *Sanhedr.* f. 43, 1, in Schöttgen, 2, pag. 700.

[3]) *Sul significato primitivo della festa di Pasqua*, ecc. in *Tübing. Zeitschrift f. Theol.* 1832, 1, pag. 90 seg.

[4]) L. c. pag. 167 seg.

Digitized by Google

Bisognerà dunque, in questa opinione, negare al primo Evangelista la qualità di testimonio oculare e riconoscere che, al paro dei due Evangelisti intermediarii, egli ha attinto alla tradizione [1]). Da ciò risulterebbe che tutti i sinottici, vale a dir quelli che ci hanno conservata la tradizione evangelica volgare dei primi tempi, siano caduti nel medesimo errore [2]): e questo forma senza dubio difficoltà; ma forse si può evitare tale difficoltà osservando che quanto generalmente la Pasqua continuò a celebrarsi nel seno delle comunità giudeo-cristiane, ove formossi senza dubio, in origine, la tradizione evangelica, — altrettanto generalmente i fedeli dovettero procurare di dare a quella festa un significato cristiano alla morte ed all'ultima cena di Gesù.

Nè più difficil cosa sarebbe, ammessa per contrario la esattezza della determinazione di tempo dato dai sinottici, lo imaginare in che modo Giovanni potesse erroneamente fissar la morte di Gesù al pomeriggio del 14 di Nisan e la sua ultima cena alla sera del dì precedente. Infatti non essendosi al Cristo crocifisso infrante le gambe, il quarto Evangelista trovò in questa circostanza il compimento di quelle parole di Mosè: *Le sue ossa* (dell'agnello pasquale) *non saranno infrante* (2 Mos. 12, 46); il quale rapporto fra la morte di Gesù e l'agnello pasquale potè indurlo a credere che Gesù fosse stato crocifisso e fosse spirato nel tempo stesso in cui venivano immolati gli agnelli di Pasqua, nel pomeriggio del 14 di Nisan [3]), e per conseguenza che la cena della sera precedente non fosse stata la cena pasquale [4]).

D'ambo i lati pertanto non esiste una causa possibile di errore, e la difficoltà intrinseca della determinazione di tempo data dai sinottici, la violazione ripetuta, cioè, del primo giorno di Pasqua, trova sia una soluzione — fino a un certo segno — nelle osservazioni citate, sia un contrappeso nella concordanza dei tre Evangelisti. Bisogna dunque anzitutto riconoscere solamente la insolubile contraddizione dei due racconti rispettivi; ma non bisogna avventurarsi a decidere da qual lato sia la verità.

[1]) Sieffert, l. c. pag. 144 seg.; Lücke, 628 e seg.; Theile, *zur biogr. Jesu*, § 31; De Wette, *Exeg. hanbd.*, 1, 3, pag. 149 seg., confr. Neander, *L. J. Chr.*, pag. 580 seg.

[2]) Fritsche, *in Matth.* pag. 763; Kern, *Uber den Ursprung des Evang. Matth. in der Tubing Zeitf.* 1834, 2, pag. 98.

[3]) Confr. Suicer, *Thesaur.*, 2, pag. 613.

[4]) Un'altra opinione sul motivo dell'errore nel quarto Evangelo è data dall'autore dei *Probabil.*, pag. 100 e seg., confr. Weisse, *die Evang. Geschichte*, 1, pag. 446 seg.

Digitized by Google

§ 122.

Divergenze relative agl'incidenti dell'ultima cena di Gesù

Gli Evangelisti non differiscono solamente riguardo al tempo dell'ultima cena di Gesù, ma eziandio riguardo agl'incidenti di essa. La differenza capitale si trova fra i sinottici e il quarto Evangelo; pure, riguardando più dappresso, si scorge che Matteo e Marco sono i soli che concordino esattamente; che Luca presenta già differenze notevoli, ma che, alla fin fine egli accostasi maggiormente ai due Evangelisti che lo precedono, che non all'Evangelista che segue.

Tutti gli Evangelisti, oltre la cena stessa, hanno questo di comune, che in essa si parla del tradimento imminente di Giuda, e che Gesù, durante o dopo la cena, predice a Pietro il suo rinnegamento. Notiamo tuttavia che in Giovanni la designazione del traditore è differente e più precisa e ch'essa è seguita da un effetto onde gli altri nulla dicono; e che in Giovanni ancora si trovano dopo la cena lunghi discorsi d'addio che mancano agli altri. Ma, astrazioni fatte da tali divergenze, la differenza capitale sta in ciò, che mentre, secondo i sinottici, Gesù in quest'ultimo banchetto ha istituita la cena, secondo Giovanni invece ha lavato i piedi ai suoi discepoli.

I tre sinottici hanno in comune la istituzione della cena, colla predizione del tradimento e del rinnegamento. Ma una divergenza esiste fra i due primi ed il terzo quanto alla successione di questo atto: secondo i due primi ciò che precede è la predizione del tradimento, secondo l'ultimo è la istituzione della cena. Quanto alla predizione del rinnegamento di Pietro, sembra ch'ella venisse fatta, secondo Luca, mentre i convitati erano ancora nella sala da pranzo; secondo gli altri, mentre si recavano al monte degli Olivi. Luca in seguito aggiunge alcuni brani che, o mancano nei due primi Evangelisti, o non vi sono egualmente disposti. Questi due riferiscono in tutt'altra connessione la disputa sulla preminenza e la promessa dei troni per il giorno del giudizio: ma invano vi si cerca quanto Luca dice a proposito delle spade.

Digitized by Google

Il terzo Evangelista separato dai due primi si ravvicina un poco al quarto. Nella stessa guisa Giovanni riferisce l'abluzione dei piedi come un atto simbolico relativo alla disputa di preminenza, e al quale si collegano discorsi di umiltà; Luca riferisce veramente una disputa di preminenza e i discorsi ch'essa suscita: disputa e discorsi che non mancano di analogia col discorso di Giovanni. Di più, così in Luca che in Giovanni, i discorsi sul traditore non aprono la cena, ma vengono solo dopo un atto simbolico; e così in Luca che in Giovanni, il rinnegamento di Pietro è predetto mentre i convitati sono ancora nella sala da pranzo.

Ciò che naturalmente forma qui la maggiore difficoltà si è che la istituzione della cena riferita unanimemente dai sinottici manca in Giovanni, e che in luogo di essa egli narri una tutt'altra azione di Gesù, vale a dire un'abluzione dei piedi. Senza dubbio, se finora, per tutto il corso della storia Evangelica, si cercò trarsi d'impaccio ammettendo che Giovanni avesse per iscopo di completare gli altri Evangelii, anche questa difficoltà potrà essere tolta di mezzo bene o male al par dell'altre. Giovanni, si dice, trovò negli altri Evangelisti l'istituzione della cena, riferita in modo che coincideva pienamente colle proprie memorie: onde non ebbe ragione di ripeterla [1]). Ma se realmente il quarto Evangelista fra le storie già consegnate nei tre primi Evangeli non ha riferito che quelli in cui eravi qualcosa a rettificare ovvero ad aggiungere, perchè narra egli di nuovo la storia della moltiplicazione dei pani, a cui non reca alcun notevole emendamento, mentre si tace sulla istituzione della cena? Eppure egli avea ogni ragione di darne un racconto autentico, poichè i sinottici differiscono tra loro sulla disposizione degli avvenimenti di quella sera e sul significato delle parole di Gesù, e sopratutto, poichè essi riferiscono alla sera della festa di Pasqua la istituzione della cena, ciò che è erroneo giusta il suo modo di vedere. In considerazione di tali difficoltà si rinuncia all'ipotesi che il redattore del quarto Evangelo abbia avuto cognizione dei tre primi e intenzione di completarli e rettificarli; ma si pretende ch'egli abbia conosciuto la tradizione evangelica vocale ed orale; ch'ei ne abbia supposta la cognizione ne'suoi lettori e abbia in conseguenza taciuto della istituzione della cena, riguardandola come storia generalmente nota [2]). In uno scritto

[1]) Paulus, 3, 6, pag. 499. Olshausen, 2, pag. 294.

[2]) Lücke, 2, pag. 484 seg.; Neander, *L. J. Chr.*, pag. 583.

Digitized by Google

evangelico, veramente, questo scopo di narrare le cose men note, omettendo le note, non si concepisce. Se si consegnano per iscritto avvenimenti, egli è per poca fiducia nella tradizione orale; si vuole non solo completarla, ma fissarla eziandio; e i punti principali saranno precisamente quelli cui si avrà maggior cura di non ammettere, stantechè, ricorrendo di essi più sovente parola, essi sono anche i punti più esposti ad essere sfigurati e de' quali è a desiderarsi maggiormente che la conservazione sia esatta. Giovanni, in conseguenza, non poteva omettere la istituzione della cena, i cui termini di consacrazione, se noi confrontiamo i diversi racconti del Nuovo Testamento, dovettero di buon'ora essere oggetto di addizioni o di omissioni. Ma, ci si dice ancora, la istituzione della cena era senza alcuna importanza per lo scopo del Vangelo di Giovanni [1]). Come! per lo scopo generale di questo Vangelo, che era di persuadere ai lettori essere Gesù *il Cristo*, *il figlio di Dio* (20, 31), sarebbe stato senza importanza il narrare una scena nella quale egli appariva quale il fondatore d' una nuova alleanza? E per lo scopo particolare di questo paragrafo, che era di porre in luce il suo amore per i suoi rimasto sempre il medesimo (13, 1), nulla saria giovato il riferire com' egli avesse offerto a'suoi il suo corpo ed il suo sangue quale cibo e quale bevanda, e verificate così le parole che si leggono in Giovanni, 6! Giovanni, obiettasi, qui come dovunque, non si è dato cura che dei discorsi più profondi di Gesù: perciò egli tacque della istituzione della cena e non cominciò il suo racconto che col discorso della abluzione dei piedi [2]). Ma solo un ostinato pregiudizio per il quarto Evangelo può presentare quei discorsi di umiltà come più profondi delle parole da Gesù pronunciate, nello istituire la cena, riguardo al suo corpo ed al suo sangue cui egli dà a mangiare ed a berē nel pane e nel vino.

Quel che ora più importa si è che gli interpreti armonisti ci mostrino in che luogo Giovanni abbia passato sotto silenzio la cena, dacchè egli stesso ha supposto (com'essi pretendono) averla Gesù istituita in quell'ultimo banchetto; si è che nel racconto di Giovanni intorno a quell'ultima sera essi ci additino la lacuna nella quale sia possibile intercalare quell'atto. Se noi interroghiamo i commentatori, più d'un luogo sembrerebbe prestarsi perfettamente a una simile intercalazione. Olshausen opina che si possa supporla alla fine del terzo

[1]) Olshausen, l. c.
[2]) Sieffert, *Uber den Ursprung*, pag. 152.

Digitized by Google

capitolo, dopo la predizione del rinnegamento di Pietro: che il convito abbia avuto fine colla istituzione della cena, e che i discorsi che seguono, dal 14, 1, venissero pronunciati da Gesù ancor in sala ed in piedi, dopo ch'ei si fu alzato da tavola [1]). Ma Olshausen pare siasi imaginato, per trovare un punto di riposo fra il 13, 38 e 14, 1, che le parole: *Levatevi, partiamo di qui*, proferite secondo lui, da Gesù nello alzarsi da tavola, siano poste alla fine del terzo capitolo, mentre in realtà non lo sono che alla fine del quarto. Nel luogo che noi esaminiamo non v'è spazio per intercalarvi un atto quale la fondazione della cena. Gesù aveva parlato della sua partenza per un luogo dove i suoi non potrebbero seguirlo, e avea respinta l'offerta temeraria che Pietro avea fatto della propria vita per il suo signore, predicendogli il suo rinnegamento; ora, 14, 1 seg., egli calma di nuovo gli spiriti commossi, li richiama alla fede ed agli effetti pieni di benedizione che dalla sua morte nasceranno. Respinti dalla stretta connessione di quei discorsi, altri interpreti, come Paulus, risalgono più addietro, e credono trovare dopo la partenza del traditore, 13, 30, il posto più conveniente alla intercalazione della cena, attesochè la partenza di Giuda, il quale recavasi a compiere il suo tradimento, potè facilmente ridestare in Gesù i pensieri di morte che formano il fondo della istituzione della cena [2]). Ma la frase: *È adesso che il figlio dell'uomo è stato glorificato*, ecc. (v. 31), e le parole che Gesù dice più avanti (v. 33) riguardo alla sua prossima cena, si riferiscono nel modo più diretto alla uscita di Gesù: e questo è evidente, sia che riferiscasi, — come fanno Lücke ed altri, — sia che non riferiscasi il membro di frase: *Quando fu uscito*, al membro di frase che segue: *Gesù dice*. Infatti, significando sempre il verbo *glorificare*, nel quarto Evangelo, la glorificazione di Gesù a cui egli è condotto dalla sua passione, — l'allontanarsi dell'apostolo decaduto per andarne a coloro che recarono a Gesù la passione e la morte, decideva della sua glorificazione e della sua prossima dipartita. Essendo quindi il v. 31, 32, 33 intimamente connessi al v. 30, si cerca trasportar la cena alquanto più avanti e porla là dove questo concatenamento d'idee sembra aver fine. Infatti Lücke la pone tra il v. 33 e 34; dimodochè Gesù, dopo avere calmato, v. 31, 33, gli spiriti distratti ed atterriti dallo allontanarsi del traditore ed averli preparati alla cena, rannoderebbe, v. 34 e seg.,

[1]) *Bibl. Comm.*, 2, pag. 310, 381 seg.
[2]) Paulus, *Exeg. handb.*, 3, b., pag. 497.

Digitized by Google

il nuovo precetto d'amore alla distribuzione del pane e del vino. Ma, come fu già notato [1]), se Pietro nel v. 36, riferendosi al v. 33, domanda a Gesù dove *egli va*, è impossibile che la cena sia stata fondata dopo quella frase di Gesù nel v. 33, — perocchè altrove Pietro interpreti la parola di Gesù: *Io vado*, per *il corpo dato*, e per *il sangue versato:* ad ogni modo era piuttosto di queste espressioni appartenenti alla cena che Pietro doveva aver a chiedere la spiegazione. Neander, riconoscendo il valore di tali objezioni, risale un verso più addietro, e intercala la cena fra il v. 32 e il v. 33 [2]): ma con ciò egli rompe violentemente l'evidente connessione tra le parole del v. 32, καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν, e le parole del v. 33: *Io sarò con voi per poco tempo ancora.* Forza è dunque risalire un'altra volta; solo bisogna spingersi più addietro che non abbiano fatto Neander e neppure Paulus: ma dal v. 30 al v. 18 si parla non interrottamente di Giuda; poi il dialogo su di lui si collega in modo inseparabile all'abluzione dei piedi ed all'interpretazione di quell'atto simbolico; non evvi dunque, sino al principio del capitolo, alcun luogo in cui la fondazione della cena possa essere intercalata. Ma quivi, secondo uno de' critici più recenti, si può intercalarla in modo che giustifica completamente l'Evangelista del rimprovero d'avere indotto il lettore in inganno con una narrazione la quale, continua in apparenza, passerebbe tuttavia sotto silenzio la cena. Sino dal principio, opina questo critico, Giovanni intende parlare non già del convito e di ciò che vi accadde, ma solo di ciò che accadde dopo il convito stesso: giacchè come, giusta l'interpretazione più naturale, le parole δείπνου γενομένου significano: *Dopo che il pasto fu terminato*, il membro di frase: *Egli si alzò da tavola*, manifestamente dimostra che l'abluzione dei piedi non ebbe luogo se non alquanto dopo il pasto [3]). Ma essendo detto di Gesù dopo l'abluzione dei piedi ch'egli *si ripose a tavola*, v. **12**, ne segue che il pasto non era peranco terminato quand'egli si alzò per l'abluzione, e che le parole: *Egli si alzò da tavola*, significano aver egli interrotto il pasto per procedere all'abluzione dei piedi mentre erano già seduti a tavola. Le parole δείπνου γενομένου non si prestano a significare: *Dopo che un pasto fu terminato*, più di quello che le parole: τοῦ Ἰησοῦ γενομένου ἐν Βηθανίᾳ (Matt. 26, 6) significhino:

[1]) Meyer, *Comm. über den Johann.*, su questo passo.
[2]) *L. J. Chr.*, pag. 587.
[3]) Sieffert, pag. 152 seg.

Digitized by Google

Dopo che Gesù fu a Betania; bensì Giovanni, con quella espressione indicante la durata del pasto [1]) del pari che Matteo coll'espressione analoga, *la durata del soggiorno di Gesù a Betania,* intendeva riferire tutto ciò che accadde di notevole durante quel pasto; e s'ei non riferisce la istituzione della cena, che durante quel pasto appunto ebbe luogo, la è questa una lacuna che gli attira il rimprovero d'essere stato narratore incompleto e d'avere omesso precisamente ciò che era di maggior importanza. Ultimamente, Kern, abbandonando questa estremità superiore del racconto di Giovanni sull'ultimo pasto di Gesù, saltò all'estremità inferiore e suppose che la cena venisse istituita dopo le parole che terminano il v. 31 del cap. 14: *Levatevi, partiamo di qui* [2]). Ma col supporre che l'idea di tale istituzione venisse a Gesù solo nel momento in cui preparavasi a partire, si darebbe a quell'atto un posto inverosimile, anzi sconveniente.

Quindi è, che mentre in generale non presentasi più alcun motivo per il quale Giovanni, dal momento che parlava di quell'ultima sera, avrebbe taciuto la istituzione della cena, in particolare non si trova nel corso della narrazione alcun luogo dov'ella potrebb'essere intercalata. A noi dunque non resta che ammettere averla egli taciuta perciò che la ignorasse. Ma tale conclusione ripugna ai teologi, e perfino a quelli che si riconoscono incapaci a spiegare l'omissione della cena; e appoggiano la loro resistenza su questa osservazione, che un uso così generalmente sparso nella prima Chiesa qual era la cena non poteva essere ignorato dall'autore del quarto Evangelo, qualunque si fosse [3]). Senza dubio egli aveva cognizione, come il suo sesto capitolo lo dimostra, della cena in quanto rito cristiano, e doveva averla; ma bene potevano a lui essere ignote le circostanze nelle quali Gesù supponesi abbia istituita formalmente la cena. A lui pure premeva assai, egli è vero, di appoggiare l'autorità di Gesù ad un uso così altamente apprezzato — ma, ignaro della storia della fondazione, quale i sinottici la riferiscono, e pieno di quella tendenza al mistero per la quale egli amava porre in bocca a Gesù espressioni che, inintelligibili per il momento, dovevano ricever luce dallo avvenimento ulteriore —, Giovanni riferì quel rito a Gesù, non già coll'attribuirgliene la reale

[1]) Confr. Lücke, pag. 468.

[2]) *Fatti principali della storia evangelica, Tüb. Zeitschr.*, 1836, 2, pag. 12.

[3]) Hase, *L. J.* § 133; Kern, *fatti principali*, pag. 11; Theile, *zur Biogr. Jesu*, § 31.

Digitized by Google

istituzione sua col fargli pronunciare parole oscure sulla necessità di mangiare la sua carne e di bere il suo sangue. Queste parole, intelligibili solo per mezzo del rito della cena, istituito dopo la morte di lui nella successione degli anni, ne potevano essere considerate come la istituzione indiretta.

Che i sinottici, i quali non fanno alcun cenno dell'abluzione dei piedi, non abbiano avuta notizia di quella particolarità più di quel che Giovanni non l'ebbe, — non si può sostenerlo in modo così preciso, sia perchè la cosa è di minore importanza e la narrazione di questi evangelisti è più sminuzzata, sia perchè, come si ebbe a notare più sopra, Luca, nella sua disputa di preminenza, v. 24 seg., ha qualche cosa che parve a molti interpreti riferirsi, quale motivo determinante, all'abluzione di cui si tratta [1]). Già accennai più sopra, riguardo a questa disputa, che estranea al contesto della scena in questione, ella non deve il posto che vi occupa se non ad una associazione d'idee accidentali che si operò nello spirito del narratore [2]); egualmente, l'abluzione dei piedi di cui parla Giovanni potrebbe sembrare non altro che la rappresentazione tradizionale d'un discorso d'umiltà riferito dai sinottici. Gesù infatti, in Matt. (20, 26 seg.) dice a'suoi apostoli che colui il quale vuol essere grande fra essi, dev'essere il *servo* degli altri, διάκονος in quella guisa ch'egli è venuto *non per essere servito ma per servire;* in Luca esprime lo stesso pensiero colla domanda: *Quale è più grande di colui che è a tavola o di colui che serve?* E vi aggiunge questa osservazione: *E nondimeno io sono fra voi come colui che serve.* Onde potrebbe darsi, egli è vero, che Gesù stesso avesse stimato bene rappresentare simbolicamente quel pensiero, con un vero *servizio* in mezzo a'suoi apostoli rappresentanti la parte dei convitati *serviti;* ma si potrebbe eziandio — tacendo i sinottici d'un simile atto — supporre che sia la leggenda, quale giunse alle orecchie del quarto Evangelista, oppure egli stesso che ricavò da quelle parole l'atto in questione [3]). E non era necessario che la tradizione la quale gli trasmise quella dichiarazione di Gesù, glie l'avesse data come fatta precisamente durante l'ultima cena, secondo che leggesi in Luca; infatti le parole: *essere seduto a tavola* e *servire*, suggerivano di per sè

[1]) Sieffert, pag. 153; Paulus ed Olshausen, su questo passo. Confr. per contrario De Wette, 1, 1, pag. 222, 1, 2, pag. 107.

[2]) T. 1. § 83.

[3]) Ciò che dice l'autore dei *Probab.* pag. 70 seg., sull'origine di questo aneddoto, la è una congettura dedotta troppo da lontano.

Digitized by Google

stesse che la loro rappresentazione simbolica doveva riferirsi ad un pasto, e per motivi facili a imaginarsi, potè sembrare a Giovanni che nessun altro meglio vi si convenisse dell'ultimo convito.

Dopo ciò, secondo la narrazione di Luca, Gesù dirige laparol a agli apostoli come ad uomini che gli sono rimasti fedeli nella avversità, e in ricompensa promette loro ch'essi siederanno a banchetto con lui nel suo regno e giudicheranno sopra dodici troni le dodici tribù d'Israele (v. 28-30). Ciò non sembra si attagli al contesto di una scena ov'egli aveva predetto all'un de'Dodici il tradimento immediatamente prima, all'altro il rinnegamento immediamente dopo, — e neppure sembra appartenga ad un tempo in cui stavano appena per incominciare le *tentazioni* propriamente dette. πειρασμοί. Colla disposizione che un esame precedente ci additi nella scena riferita da Luca, noi non possiamo quasi attribuire la intercalazione di quel frammento di discorso ad altro che ad una associazione fortuita d'idee, per la quale, la disputa di preminenza fra gli apostoli richiamò forse al narratore il grado che Gesù aveva loro promesso, e il discorso sui servi e sui convitati seduti a tavola ricordò gli scanni ch'egli aveva loro annunciati nel regno messiaco [1]).

Quanto al colloquio che segue, in cui Gesù dice figuratamente a' suoi apostoli essere tempo oramai ch'essi si comperassero spade per il tempo in cui verrebbero d'ogni parte assaliti, e dove quelli, interpretando tali parole in senso proprio, gli presentano due spade da essi possedute, io preferisco a tutte le spiegazioni quella di Schleiermacher, il quale opina che l'Evangelista abbia qui introdotto questo brano di discorso per preparare il colpo di spada recato da Pietro nel racconto che segue [2]).

Le altre differenze relative all'ultimo convito saranno esaminate nel corso delle ricerche successive.

§ 123.

Predizione del tradimento e del rinnegamento.

Mentre il quarto Evangelista è il solo che dica aver Gesù conosciuto e penetrato in ogni tempo colui che doveva tradirlo, tutti e

[1]) Confr. De Wette, su questo passo.
[2]) *Uber den Lukas*, pag. 275.

Digitized by Google

quattro gli Evangelisti si accordano nel riferire aver egli predetto nella sua ultima cena che uno de'suoi apostoli lo tradirebbe.

Tuttavia, notiamo anzitutto una divergenza: che cioè, mentre, ne' due primi Evangelisti, i discorsi sul traditore sono posti al principio e precedono in particolare la fondazione della cena (Matt. 20, 21 seg., Marco 14, 18 seg.), secondo Luca invece egli è solo dopo il pasto e dopo la fondazione della festa commemorativa (22, 21 seg.) che Gesù parla del prossimo tradimento. In Giovanni ciò che riguarda il traditore è posto durante e dopo l'abluzione dei piedi (13, 10-30). La questione per sè insignificante — quale degli Evangelisti qui s'apponga al vero, acquista importanza agli occhi dei teologi per il motivo che dalla decisione di essa sembra dipendere la decisione dell'altra questione — se il traditore abbia o no preso parte alla cena. Nè la partecipazione di un membro così strano parea conciliarsi colla idea della cena, considerato quale il convito dell'amore e della unione più intima, nè lo affetto e la misericordia del Signore pareano permettere ch'egli avesse lasciato un indegno partecipare alla cena, acciò più enorme fosse la colpa di lui [1]). Si credette eliminare tale circostanza sfavorevole, seguendo l'ordine di Matteo e di Marco e supponendo che la designazione del traditore avesse preceduto la fondazione della cena: e siccome sapevasi dal Vangelo di Giovanni che Giuda, vedendosi scoperto e designato, aveva lasciata la compagnia, si pensò poterne concludere che Gesù avea proceduto alla istituzione della cena solo dopo l'allontanamento del traditore [2]). Ma a tale spediente non si arriva se non mescolando in modo illecito Giovanni coi sinottici: perocchè il quarto Vangelo sia il solo che dica aver Giuda abbandonato la compagnia, e il solo eziandio che abbia bisogno di premettere codesta notizia: come quegli che, supponendo aver Giuda intavolato solo allora le sue trattative co'nemici di Gesù, avea d'uopo di lasciargli alquanto più di tempo per concertarsi con loro ed ottenerne una scorta. Nei sinottici, al contrario, nulla indica che il traditore abbia abbandonato la compagnia; tutto il racconto procede come s'egli non si fosse alzato che al momento in cui gli altri pure s'alzarono, e come se, invece di andare direttamente all'orto, ei si fosse recato dai gran sacerdoti con cui erasi accordato già prima, i quali poterono senza indugio fornirgli gli uomini necessarii all'arresto di Gesù. Laonde,

[1]) Olshausen, 2, pag. 380.
[2]) Lüche, Paulus, Olshausen.

Digitized by Google

Giuda, vedendosi scoperto, fuggì
i compagni.

Strauss – Vita di Gesù – Tav. 23ª

Digitized by Google

Digitized by Google

quale che sia dei due, Luca o Matteo, che meglio appongasi al vero nella disposizione dei fatti, certo è che, stando a tutti i sinottici, Giuda, il quale secondo essi non lasciò la compagnia prima del tempo, avrebbe preso parte alla cena.

Differenze non meno notevoli si presentano tra gli Evangelisti circa il modo con cui Gesù designò colui che doveva tradirlo. Secondo Luca, Gesù si contenta di assicurare semplicemente che la mano del traditore è con lui a tavola; dietro di che gli apostoli si domandano tra loro chi mai d'essi potrebbe far cosa simile. Secondo Matteo e Marco, Gesù dice anzitutto che uno degli assistenti lo tradirà; e siccome ciascuno degli apostoli in particolare gli domanda se sarà lui quel desso, egli risponde: Colui che pone con me la mano nel piatto; sinchè, alla fine, Giuda, secondo Matteo, gli muove la stessa domanda, e Gesù gli dà una risposta affermativa. Secondo Giovanni, Gesù primieramente accenna, durante e dopo l'abluzione dei piedi, non tutti gli apostoli essere puri e dover compiersi il detto dalla Scrittura: Colui che mangia il pane con me, leva il piede contro di me. Ora egli dichiara direttamente che uno di essi lo tradirà; e come gli apostoli s'interrogano fra loro collo sguardo per sapere di chi egli parli, Pietro fa domandare a Giovanni, che era il più vicino a Gesù, chi sarà colui; al che Gesù risponde che sarà quegli cui apprestavasi a dare un boccone intinto; e intinto difatti un boccone ei lo diede a Giuda raccomandandogli di affrettare l'esecuzione del suo disegno. Dopo di ciò, Giuda dipartissi dalla compagnia.

Qui ancora gli armonisti fecero presto a unire l'una coll'altra le diverse scene e conciliarle tra loro; secondo essi, Gesù, dietro la domanda di ciascuno degli apostoli, se sia egli quel desso, dichiara anzitutto ad alta voce che uno di quelli che mangiano con lui lo tradirà (Matt.); poi Giovanni domanda a voce bassa chi sia più precisamente colui, e Gesù, egualmente a voce bassa, gli risponde: Quegli a cui io do il boccone (Giov.); in seguito, Giuda, a voce bassa anch'egli, domanda se sia egli colui, e Gesù a voce bassa gli risponde affermativamente (Matt.); infine le parole eccitanti di Gesù determinano il traditore ad abbandonare la compagnia [1]). Ma Matteo, riferendo la domanda e la risposta scambiata fra Gesù e Giuda, non dice ch'esse venissero pronunciate a voce bassa: sembra anzi che questo non sia, a meno che non suppongasi, cosa inverosimile, che Giuda

[1]) Kuinöl, *in Matth.* pag. 707.

Digitized by Google

fosse seduto all' un de' lati di Gesù, come Giovanni lo era dall' altro. Ora, se la domanda e la risposta furono fatte ad alta voce, gli apostoli non poterono certo ingannarsi così stranamente, come narra Giovanni, sul senso delle parole: *fa presto quel che fai*; d'altronde, nessuno può supporre sul serio una domanda balbettata da parte di Giuda e una risposta proferita di volo da Gesù [1]). E non è punto più verosimile che Gesù dopo aver detto: Colui che pone meco la mano nel piatto mi tradirà, abbia egli stesso per sovrapiù intinto a quegli un boccone, a fine di designarlo in modo più preciso ancora! È evidente che l' una e l' altra designazione sono identiche, ma solo appaiono presentate in due diversi modi. Ciò riconosciuto, con Paulus e con Olshausen, si è già concesso all' uno od all' altro racconto abbastanza, perchè più non abbiansi a cercare spiegazioni contorte sulla difficoltà inerente alla risposta formale che Gesù diede al traditore, al dir di Matteo; e si dovrebbe confessare che si hanno qui due relazioni diverse, delle quali l' una non è fatta per completar l' altra.

Quando si è giunti a tale conclusione con Sieffert e Fritzsche più non resta che a chiedere quale dei due racconti meriti, a titolo di primitivo, la preferenza. A tale domanda, Sieffert ha risposto ricisamente in favor di Giovanni, non solo, com' egli dice, in ragione del pregiudizio per la qualità di testimonio oculare attribuita a questo evangelista, ma perchè in questo paragrafo il suo racconto la vince, senza contrasto, in verità intrinseca e in carattere drammatico, su quello di Matteo, nel quale nulla indica ch' esso sia stato redatto di presenza. Infatti dice questo autore, mentre Giovanni sa dare i particolari più esatti sul modo con cui Gesù ha designato il traditore, e' sembra che il redattore del primo Evangelo avesse solo la notizia affatto generale, che Gesù aveva designato anche personalmente colui che doveva tradirlo [2]). Certo non può negarsi riguardo alla risposta ricisa data da Gesù a Giuda, secondo Matteo (v. 25), ch'essa mostrò, a tutte le apparenze, di essere stata composta in modo piuttosto asciutto conformemente a quella nozione generale, e che in ciò ella sia inferiore al modo più velato e per conseguenza più verosimile onde Giovanni esprime quella designazione. Ma così non è riguardo

[1]) Come fa Olshausen, 2, pag. 402. Vedi per contrario Sieffert, pag. 148 seg.

[2]) L. c., pag. 147 seg.

Digitized by Google

all'altro punto. I due primi Evangelisti dicono: *Colui che ha intinto con me, o colui che intinge con me.* Giovanni, dal canto suo, dice: *Quegli a cui io darò questo boccone intinto;* qui evidentemente la maggiore precisione nella designazione, e per conseguenza la minore verosimiglianza nel racconto, è dal lato del quarto Evangelista. In Luca, Gesù designa il traditore semplicemente come uno di coloro che stanno seduti a tavola con lui; e la stessa frase di Matteo e di Marco: *Colui che ha intinto con me,* è spiegata da Kuinöl ed Henneberg [1]) come significante: *Uno di coloro che mangiano con me,* senza dir quale; spiegazione non così fallace come Olshausen afferma. Giacchè, da un lato alle singole domande di ciascun dei discepoli che gli chiedevano: *Son io quello?* Gesù potea sempre stimar opportuno il dare una risposta evasiva; d'altro lato, come giustamente osserva Kuinöl, codesta risposta è, riguardo alla frase precedente: *Uno di voi mi tradirà,* una gradazione opportuna nel senso ch'essa pone in rilievo la colpabilità del traditore, colla circostanza aggravante della comunanza della tavola. Senza dubio, i redattori dei due primi Evangeli hanno compreso la espressione di cui si tratta come se, avendo Giuda posto in pari tempo che Gesù la mano nel piatto, quella frase lo avesse designato personalmente: tuttavia, il passo parallelo in Luca, e le parole: *Uno dei dodici,* poste in Marco dinanzi alla frase: *Colui che intinge,* mostrano che originariamente questa non fu che il compimento di quelle; il che non toglie che il desiderio di porre precedentemente in bocca a Gesù una designazione precisa del traditore non facesse prendere di buon' ora le parole: *Colui che intinge,* nel senso di una designazione personale. Ma dal momento che noi abbiamo una gradazione tradizionale nella precisione di questa indicazione bisogna comprendere in essa anche il modo con cui il traditore fu designato al dire del quarto Evangelista. Veramente, secondo Sieffert, sarebbe questa la designazione primitiva d'onde tutte l'altre sarebbero uscite. Ma essa è in pari tempo, qualora anticipatamente si abbandonino lo parole di Matteo: *Tu l'hai detto,* la designazione più precisa. A confronto di essa, l'espressione: *Un di coloro che mangiano con me,* non è che indeterminata; ed egualmente il cenno: *Colui che ora pone con me la mano nel piatto,* è ancor meno diretto che nol sia l'azione dell' offrire un boccone intinto. Ma è egli forse nello spirito

[1]) *Comment. über die Geschichte des Leibens und Todes Jesu,* su questo passo.

Digitized by Google

dell'antica leggenda, il lasciare che si smarrisse la designazione più precisa, ove Gesù l'avesse data realmente, il ridurla a una designazione più indeterminata e menomare di tal guisa il miracolo della prescienza di Gesù? Ben più conforme a tale spirito è la ipotesi contraria: onde Matteo avrebbe allato al cenno preciso, non istorico, conservato anche il cenno indeterminato primitivo, mentre Giovanni invece avrebbe tralasciato interamente quest' ultimo e conservato soltanto il primo.

Messo così da banda, siccome vaticinio posteriore all' evento, quanto si narra della indicazione personale che Gesù avrebbe data del traditore, resta pur sempre ch'egli avrebbe in generale preveduto e predetto il tradimento di uno fra i suoi discepoli e commensali. Ma neppure questa semplice notizia va esente da difficoltà. Che Gesù venisse da altri avvertito del tradimento che maturavasi nel circolo stesso de' suoi più intimi, non risulta menomamente dai Vangeli: solo sembrerebbe ch' egli abbia desunto dalle Scritture anche codesta peripezia. Gesù infatti ripetutamente dichiara che col tradimento a lui sovrastante verrebbe ad adempirsi la profezia delle Scritture (Giov. 13, 18, 17, 12, confr. Matt. 26, 24 parall.) e, come tale cita nel quarto Evangelo (13, 18) le parole del salmo, 41, 10: *Colui che mangia con me il pane, ha alzato il piede contro di me.* Questo passo dei Salmi si riferisce o agli amici infedeli di Davide, Achitofele e Mefibosete, o, se il Salmo non è di origine davidica, a persone incognite che trovavansi nella stessa posizione rispetto al poeta [1]). Di un rapporto messiaco evvi così poca traccia che persino Tholuck ed Olshausen riconoscono come primitivo il senso testè da noi riferito. Vero è che, al dir di quest'ultimo, nella sorte di Davide si sarebbe riflessa quella del Messia; e che, al dire del primo, Davide stesso avrebbe per divino impulso adoperato sovente parole e frasi, le quali contenevano uno speciale rapporto col destino di Gesù. Ma quando Tholuck aggiunge che Davide stesso, nella sua ispirazione, non ha nè sempre nè interamente compreso quel senso più recondito delle proprie frasi,— che è questo mai se non il confessare che, riferendo que' passi al Cristo, si diede loro tutt' altro senso da quello che il redattore vi aveva originariamente attribuito? Che Gesù pertanto da questo passo dei Salmi desumesse, prima dello evento e mediante una interpretazione naturale, sovrastare a lui stesso il tradimento di un amico, ella è cosa

[1]) Vedi De Wette su questo salmo.

Digitized by Google

tanto più inverosimile, in quanto non si ha alcuna traccia che quel Salmo venisse dai Giudei interpretato in senso messiaco; che poi una tale interpretazione fosse a Gesù rivelata dalla natura divina di lui, ella è cosa impossibile, perocchè questa sia una interpretazione falsa. Fu piuttosto in seguito all'avvenimento che si volle trovare in quel passo salmodico un rapporto col tradimento di Giuda. Noi dobbiam figurarci lo spirito dei primi seguaci del Messia, sorpreso dalla morte violenta di lui, angosciosamente intento a cercar di comprendere sorte siffatta: il che, per individui di coltura ebraica, significava conciliar quella sorte non già colla coscienza e colla ragione, ma coi passi delle Scritture. Quindi è ch'essi trovarono predetta nell'Ant. Test. non solo la morte del Messia, ma anco la infedeltà di uno de' suoi amici che ne fu lo stromento, e persino la ulterior sorte e la fine del traditore (Matt. 27, 9 seg. *Act. Ap.* 1, 20): e quanto al tradimento, nessun passo meglio prestavasi, come autorità convalidante del passo già citato, Ps. 41, ove lo scrittore si lamenta della infedeltà di uno dei suoi più intimi. Queste citazioni dell'Ant. Test. potevano essere, dagli scrittori del Test. Nuovo, aggiunte alla notizia del fatto, quali riflessioni proprie e d'altrui, — come fanno gli autori del primo Evangelo e della storia degli Apostoli laddove riferiscono la fine di Giuda; oppure potevano questi scrittori per destar maggiore effetto porre tali citazioni in bocca a Gesù stesso, prima dell'avvenimento, — come fa in questo luogo l'autore del quarto Evangelo. La frase del Salmista: אכל לחמי accennava ad un tale che *in generale era solito* con lui condividere il pane: ma essa potè facilmente venir interpretata come la designazione di tale che in *quel momento appunto* mangiava insieme col personaggio raffigurato nella profezia: e però la designazione del traditore venne posta durante una cena di Gesù co' suoi discepoli e più precisamente nell'ultima, stante la prossimità dell'avvenimento. Del resto, quanto al modo con cui Gesù designò il traditore, non si stette rigorosamente attaccati alle parole del Salmo: ond'è che in luogo della frase: *Colui che mangia meco il pane*, pose il sinonimo: *meco a tavola*, come in Luca; ovvero (giacchè quell'ultima cena era, al dir dei sinottici, una cena pasquale) si adottò, per riguardo alla salsa speciale in uso fra gli Ebrei ne' conviti di Pasqua, la frase: *Colui che meco intinge nel piatto*, come in Marco e in Matteo. Or questa frase dapprima affatto sinonima al τρώγων μέτ ἐμοῦ τὸν ἄρτον, e indicante un commensale qualunque venne bentosto — dacchè aver si voleva una designazione personale — a torto interpretata

Digitized by Google

come se Giuda avesse per caso intinto il boccone nel piatto contemporaneamente a Gesù; sinchè alla fine, per rendere quella designazione il più possibilmente immediata, il boccone di Giuda intinto nel piatto contemporaneamente a Gesù fu tramutato, dal quarto Evangelista, in un boccone cui Gesù medesimo intinse porgendolo al traditore.

Anche altrove troviamo, nel racconto di questa scena, giusta il quarto Evangelo, alcunchè che non ci sembra punto naturale, come Sieffert afferma, ma piuttosto fattizio. Il modo onde Pietro si vale della interposizione del discepolo che posava sul grembo di Gesù per provocare da quest'ultimo un cenno più preciso sul traditore — modo estraneo ai sinottici — appartiene solo alla tendenza non istorica, che, come sopra fu dimostrato, si appalesa nel quarto Evangelo in quanto al rapporto reciproco di que' due apostoli. Anche la designazione del traditore, nascosta sotto un atto amichevole, quale il porger del cibo, ha in sè qualcosa di inverosimile e di ripugnante, comunque suppor si vogliano intenzioni recondite, per esempio, di commuovere il traditore, e simili. Finalmente, la frase: *fa presto quel che fai*, si potrà mitigarla fin che si vuole [1]), ma rimarrà sempre dura e suonerà sempre come una sfida gettata al sovrastante destino: ond'io, anzichè giustificare con un artificio qualunque tali parole, siccome proferite da Gesù, preferisco accostarmi al redattore dei *Probabilia*, il quale scorge in esse la solita tendenza del quarto Evangelista ad esagerare la narrazione ordinaria: non bastava a questi che Gesù avesse preveduto e non impedito il tradimento, ma gli bisognava che Gesù stesso sollecitasse il traditore alla esecuzione del suo disegno [2]).

Come a Giuda il tradimento, così Gesù avrebbe predetto a Pietro il proprio rinnegamento, e designatone anzi il momento preciso, dicendo che nel prossimo mattino, prima che il gallo cantasse (due volte secondo Marco) Pietro lo avrebbe per tre volte rinnegato (Matt. 26, 33 seg. parall.); come difatti, al dire degli Evangeli, esattamente accadde. Qui i razionalisti fecero le meraviglie che il dono della visione venisse esteso a circostanze accessorie, come il canto del gallo, — e che Gesù, invece di avvertire, annunciasse anticipatamente il risultato siccome inevitabile [3]), precisamente al modo del destino della tragedia

[1]) Vedi Lüche e Tholuck, su questo passo.

[2]) *Probab.* 62: *Reliqui quidem narrant evangelistæ servatorem scivisse proditionis consilium, nec impedivisse; ipsum vero excitasse Judam ad proditionem, nemo eorum dicit, neque convenit hoc Jesu.*

[3]) Paulus, *Exeg. handb.*, 3, b, pag. 538; L. J. 1, b, pag. 192; Hase, L. J. § 137.

Digitized by Google

greca, in cui l'uomo pur volendo evitare ciò che l'oracolo gli ha predetto, vi cade tuttavia. Paulus, gli è vero, dichiara in appresso che nè la frase *non canterà domani il gallo*, nè il verbo *rinnegare*, nè l'avverbio *tre volte*, non debbonsi prendere nel senso preciso e letterale e che all'intero discorso vuolsi dare il senso indeterminato e problematico che segue: essere la pretesa fermezza del discepolo così facile a smoversi che ben potrebbero nascere dalla sera alla mattina avvenimenti i quali lo costringessero a divenirgli più di una volta infedele. Ma non è questo il vero e giusto modo di toglier di mezzo la difficoltà del racconto evangelico: le parole poste in bocca a Gesù concordano così esattamente coll'avvenimento posteriore che qui non è possibile in verun modo supporre uua coincidenza puramente casuale. Piuttosto in questa serie di evidenti *vaticinia post eventura* noi dobbiamo egualmente adottare la ipotesi che, dopo aver Pietro in quella notte rinnegato per più volte Gesù, venisse a Gesù stesso attribuita la predizione di tal fatto in uno colla solita designazione di tempo, del canto del gallo [1]) e colla riduzione dei casi di rinnegamento al numero rotondo di tre. Che questa indicazione di tempo e di numero (a tacere di Marco, il quale senza dubio, con artificio arbitrario, fa che il gallo canti due volte per contrapporre questo numero determinato all'altro dei casi di rinnegamento), che questa designazione, diciamo, siasi mantenuta costante nella tradizione evangelica, ella è cosa che senza grande difficoltà si spiega per la singolarità di quelle frasi scelte in origine, le quali appunto pienamente si confacevano ad una designazione costante.

Che Gesù infine abbia realmente predetto anco agli altri apostoli ch'essi tutti nella notte sovrastante si sarebbero scandolezzati in lui e si sarebbero dispersi abbandonandolo (Matt. 26, 37 paral. confr. Giov. 16, 32), ella è cosa parimente difficile a supporsi; tanto più che i due primi Evangelisti qui soggiungono: *Perocchè sta scritto: io percoterò il pastore e le pecore e le greggie si disperderanno;* accennando con questo, essi medesimi, ad un passo dell'ant. Test. (Zac. 13, 7), che addotto prima dai discepoli di Gesù per la migliore intelligenza della morte del loro maestro e delle tristi conseguenze di essa, venne posto dappoi in bocca a Gesù stesso siccome predizione di quell'avvenimento.

[1]) Confr. Lightfoot e Paulus su questo passo.

Digitized by Google

§ 124.

Istituzione della cena.

Dietro il racconto de' primi tre Evangelisti, coi quali accordasi anche l'apostolo Paolo (1 Cor. 11, 23 seg.) egli è nell'ultima cena che Gesù, incaricato, dietro il costume della festa di Pasqua [1]), come capo di famiglia, di dare a'suoi discepoli il pane azimo ed il vino, riferì questa distribuzione alla prossima sua morte. Durante la cena egli prese un pane, lo ruppe dopo aver proferita la parola di grazia e lo diede ai suoi discepoli, dicendo: *Questo è il mio corpo,* al che Luca e Paolo aggiungono: *dato e spezzato da voi.* Tosto dopo (secondo Luca e Paolo, più tardi, dopo il pasto) egli presenta loro una tazza piena di vino, con quelle parole: *Questo è il mio sangue, il sangue della nuova alleanza,* ovvero, secondo Luca e Paolo: *la nuova alleanza è il mio sangue che è sparso per molti* (Paolo) o *per voi* (Luca); al che Matteo aggiunge: *Per la remissione dei peccati.* Paolo e Luca aggiungono, all'atto della distribuzione del pane, le parole: *Fate questo in memoria di me;* e all'atto della distribuzione del vino, Paolo soggiunge: *Fate questo tutte le volte che voi berete in memoria di me.*

Le confessioni cristiane hanno discusso la questione — se quelle parole significhino una trasformazione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo, o una esistenza del corpo e del sangue di Cristo con e sotto gli elementi del pane e del vino, o finalmente s'esse esprimano che il pane ed il vino designano il corpo ed il sangue del Cristo. Questa controversia merita la qualificazione di rancida e vieta; e, nella esegesi almeno, più non bisognerebbe seguirla perocchè essa riposi sopra una disgiunzione inesatta. Solo il passaggio nello spirito più astratto dell'Occidente e dei tempi moderni, potè dividere in diverse possibilità di significato l'idea che l'antico uomo dell'Oriente facevasi: *Questo è*; ma se noi vogliam riprodurre in noi il pensiero primitivo che dettò quella espressione, non dobbiamo scinderla in tal modo. Si dirà che le parole in questione significhino la trasforma-

[1]) Intorno a questo costume confr. specialmente Lightfoot, *Horæ*, pag. 474 seg. e Paulus, *Exeg. handb.* 3, b, pag. 511 seg.

Digitized by Google

zione? Ciò è troppo preciso. Se si prenderanno nel senso di una esistenza *cum et sub specie*, ecc.? ciò è troppo artificiale. Se si traduranno: *Questo significa:* si ha un pensiero troppo ristretto e troppo timido. Per i redattori del nostro Evangelo, il pane della cena era il corpo del Cristo. Ma se lor si fosse domandato: *Il pane si è dunque mutato?* essi avrebbero risposto che no. Se si fosse detto loro di mangiare il corpo con e sotto la specie del pane, essi non avrebbero compreso. Se si fosse conchiuso che, in conseguenza, il pane designava solamente il corpo, essi non si sarebbero trovati soddisfatti.

Non merita dunque la pena il discutere oltre; ma ben più interessante ci si presenta quest'altra questione: Gesù ha egli fatto a'suoi discepoli questa distribuzione così speciale e così significativa del pane e del vino come un semplice atto di addio, oppure l'ha fatta coll'intenzione che, anche dopo morte, i suoi fautori la celebrassero in memoria di lui? Se noi non avessimo che i racconti dei due primi Evangelisti, non vi sarebbe alcun motivo decisivo in favor di quest'ultima opinione: e questo confessarono perfino teologi ortodossi [1]). Ma quella che sembra veramente decisiva è la frase aggiunta da Paolo e da Luca: *Fate questo in memoria di me.* Queste parole attestano evidentemente aver Gesù avuto l'intenzione di fondare una cena commemorativa, che al dir di Paolo doveva celebrarsi dai Cristiani *sino alla sua venuta.* Ma queste aggiunte per lo appunto fecero ultimamente sospettare ch'esse non provenissero in origine da Gesù; che piuttosto, durante la celebrazione della cena nella prima comunità cristiana, il presidente incaricato della distribuzione, avesse esortato i membri a ripetere ulteriormente quella cena in memoria del Cristo e che questo antico rituale dei Cristiani avesse indotto ad aggiungere le parole surriferite al discorso di Gesù [2]). Olshausen adduce contro tale congettura l'autorità dell'apostolo Giovanni, ma l'adduce con una esagerazione troppo mistica perch'ei possa essere ascoltato. Secondo lui, le parole di Paolo: *Io l'ho ricevuto dal Signore*, significano ch' egli qui parla in virtù d'una rivelazione immediata del Cristo, e che anzi Cristo medesimo parla per bocca sua; ma, come Süskind ammise, e come Schulz ultimamente dimostrò all'evidenza [3]), la locuzione: παραλαμβάνειν ἀπο

[1]) Süskind, nella memoria: *Gesù ha egli istituito la cena come un rito commemorativo?* nel suo *Magazin*, 11, pag. 1 seg.

[2]) Paulus, *Exeget. handb.* 3, b, pag. 527.

[3]) *Uber das Abendmahl*, pag. 217 seg.

Digitized by Google

τινος può significare non soltanto *ricevere immediatamente da qualcuno*, ma anche solo *ricevere mediatamente*, e in conseguenza per mezzo della tradizione. Ammesso che Paolo non abbia ricevuto questa addizione da Gesù medesimo, Süskind crede tuttavia poter dimostrare ch'essa dovette essergli comunicata o per lo meno confermata da un apostolo, e opina, al modo della sua scuola, si possano tracciare, con una serie di divisioni astratte, linee sicure di demarcazione mercè le quali impedire l'immissione di qualsiasi leggenda non istorica in codesto frammento. Ma la rigorosa autenticità che è propria dell'epoca nostra non poteva sperarsi da una società religiosa nascente, le cui parti, lontane le une dalle altre, non avendo peranco alcun nesso regolare, erano per lo più ridotte a semplici comunicazioni orali. Neppure devesi, per sostener che le parole, *Fate questo in memoria di me*, siano posteriore addizione alle parole di Gesù, argomentare da ragioni false, qual è per esempio quella che, istituendo egli stesso una festa commemorativa, Gesù avrebbe fatto violenza alla propria umiltà [1]), o dar troppa importanza al silenzio dei due primi Evangelisti in confronto della testimonianza di Paolo.

A decidere questo punto gioverà forse un'altra questione, — in che modo, cioè, Gesù sia giunto a fare a' suoi apostoli questa distribuzione speciale e significativa del pane e del vino. — L'opinione ortodossa, considerando la persona di Gesù come una persona divina, cerca, per quanto è possibile, allontanarne qualsiasi contingenza e più specialmente qualsiasi formazione successiva od improvvisa di piani e di disegni che non avessero anteriormente in essa persona esistito. Laonde, secondo tale opinione, insieme colla prescienza del suo destino e del suo piano intero, risiedeva in Gesù, in ogni tempo, il progetto di fondare la cena e di fondarla col carattere di una festa commemorativa per la propria chiesa; nel qual senso, a dimostrare come Gesù avesse pensato alla cena fin da un anno addietro, si ponno addurre le allusioni relative a questo rito, che il quarto Evangelo attribuisce nel capitolo sesto.

Senza dubio, egli è questo un appoggio incerto; perocchè risulti dalle investigazioni fatte più sopra che quelle allusioni, assolutamente inintelligibili prima della fondazione della cena, non possono provenire da Gesù, medesimo, bensì solamente dallo Evangelista [2]). Di

[1]) Kaiser, *Bibl. theol.* 2, a, pag. 39. *Stephani, das heil Abendmahl*, pag. 61.

[2]) 1 Tomo, § 81.

Digitized by Google

più la ipotesi che in ogni tempo o per lo meno dal principio dell'età matura, tutto, in Gesù fosse determinato e previsto, tale ipotesi, dico, sembra annullare la verità della natura umana in lui. Quindi è che i razionalisti, partendo da un punto opposto, sostengono non avere Gesù mai concepito, prima della sera in questione, l'idea dell'atto e del discorso simbolico che costituiscono la cena. Secondo questi autori Gesù, alla vista del pane infranto e del vino versato, fu còlto da un presentimento della sua morte prossima e violenta; egli vide nel pane l'imagine del suo corpo che stava per essere crocifisso, nel vino una imagine del suo sangue che stava per esser versato; e in presenza degli apostoli diè sfogo a codesta impressione istantanea [1]). Ma una impressione così funebre non poteva nascere in Gesù se non in quanto la sua morte violenta gli fosse parsa imminente affatto. E sembra ch'ei fosse di questo convinto colla maggior precisione, perocchè, al dire dei tre sinottici, egli assicurasse a' suoi apostoli ch' egli più non avrebbe gustato del frutto del grappolo fino a tanto che non ne avesse gustato di nuovo nel regno del padre suo. Non vi essendo ragione alcuna di pensare ad un giuramento d'astinenza, ne seguirebbe aver Gesù preveduto la propria fine per il più prossimo termine di tempo. Ma in Luca prima di dare questa assicurazione riguardo al vino, Gesù dichiara ch' egli non mangerà più la pasqua finchè tutto non sia compiuto nel regno di Dio. Si potrà dunque supporre che, in origine, le parole *frutto della vigna* significassero non il vino in generale, bensì in particolare la bevanda della festa di Pasqua; opinione che trova pure appoggio nella frase di Matteo, il quale dice non già *il* frutto della vigna, ma *questo* frutto della vigna. Gesù, riferendosi alle idee del suo tempo, parlò più di una volta di banchetti nel regno messiaco; e ben potè essere sua opinione che quivi il banchetto di Pasqua, in ispecie, dovesse venir celebrato con particolare solennità. Ora, l'assicurazione ch'egli, Gesù, non più gusterebbe la Pasqua in questo secolo, ma solo nel secolo futuro, — tale assicurazione, dico, primieramente non significa, come nel caso, che qui si parlasse in genere di mangiare e di bere, ch' egli dovesse perire fra pochi giorni: ma solo significa che prima del lasso di un anno il suo soggiorno in questo mondo antemessiaco sarebbe finito per lui; in secondo luogo poi, non è detto che tale mutamento dovesse

[1]) Paulus, l. c. pag. 519 seg.; Kaiser, l. c. pag. 37 seg.

Digitized by Google

venir prodotto dalla sua morte: anzi egli potrebbe benissimo aver supposto che il regno messiaco fosse per cominciare, lui vivente ancora.

Cionondimeno, difficilmente si potrebbe contestare a Gesù, anche per quest'ultimo tempo, un presentimento qualsiasi della sua morte in generale; perocchè da un lato, il precedente esame non ce ne dia facoltà, e dall'altro ci sarebbe d'uopo revocare di pari tempo in dubio la istituzione della cena per parte di Gesù: cosa ben difficile, stante la testimonianza di Paolo. Egli è anzi supponibile, che il complicarsi più e più de' suoi rapporti colla gerarchia giudaica inducesse alla fine in Gesù il pensiero della inevitabilità della sua morte: e che egli in un momento d'emozione credesse persino poter designare la prossima Pasqua qual termine di tempo a cui egli non avrebbe sopravvissuto. Da qui, due cose ci risultano possibili egualmente: sia che Gesù, ispirato dal momento solenne dell'ultima Pasqua ch'ei celebrava co' suoi apostoli, presentasse loro il pane ed il vino come simboli del suo corpo che doveva essere ucciso, e del suo sangue che doveva esser versato; sia che già da tempo prima egli concepisse il pensiero di lasciare a' suoi seguaci quella cena commemorativa — nel qual caso egli potrebbe benissimo aver proferito le parole tramandateci da Paolo e da Luca. — Prima però che i discepoli rilevassero convenientemente quella allusione alla morte di Gesù, e la cogliessero nelle proprie convinzioni, venne a sorprenderli l'avvenimento reale, che appunto per questo li colse affatto impreparati.

Digitized by Google

CAPITOLO TERZO.

GITA AL MONTE DEGLI OLIVI; ARRESTO, INTERROGATORIO, CONDANNA E CROCIFISSIONE DI GESU'.

§ 125.

Angoscie di Gesù nell'Orto.

Secondo il racconto dei sinottici, Gesù, subito dopo aver terminato il pasto e inneggiato il cantico, si recò, essendo egli solito, durante quella festa, passar la notte fuori di Gerusalemme (Matt. 21, 17; Luca, 22, 39) al monte degli Olivi, in un *luogo* (un *orto*, secondo Giovanni) chiamato Getsemani (Matt. 26. 30, 36, e parall.). Giovanni, notando espressamente ch'egli traversò il ruscello di Cedron, ve lo fa giungere solo dopo una lunga serie di discorsi d'addio (cap. 14, 17), sui quali avremo a ritornare più tardi. Mentre Giovanni collega immediatamente l'arresto di Gesù al suo arrivo nell'orto, i sinottici intercalano la scena che viene comunemente chiamata l'angoscia di Gesù.

Su questo argomento discordano i racconti. Secondo Matteo e Marco, Gesù, ordinando agli altri apostoli di rimanersi indietro, prende seco i suoi tre più intimi discepoli, Pietro e i due figli di Zebedeo; è còlto da ansietà e da esitanza; dichiara ai tre sentirsi triste fino alla morte; ed esortandoli a rimaner desti, si separa da essi per pregare da solo; in questa preghiera, chino il volto a terra, egli domanda che il calice di patimenti sia rimosso dalle sue labbra, rimettendosi del resto, in ogni cosa, alla volontà del Padre suo. Ritornato accanto agli apostoli, li trova addormentati e li esorta di nuovo alla vigilanza: s'allon-

Digitized by Google

tana una seconda volta: ripete la preghiera precedente e ritrova di nuovo i suoi discepoli adormentati. Per la terza volta si allontana per rinnovar la preghiera, e ritornando trova, per la terza volta, gli apostoli dormienti: questa volta però li ridesta per muovere incontro al traditore, che s'avvicina. Del numero tre due volte ripetuto, che figura nel racconto dei due primi Evangelisti, Luca non fa cenno; secondo lui, Gesù, dopo avere esortato gli apostoli alla vigilanza, si allontana da essi tutti alla distanza circa d'un tiro di pietra, e, ginocchioni, prega solo una volta, gli è vero, ma quasi ne'medesimi termini che gli sono attribuiti dagli altri Evangelisti; poi ritorna agli apostoli e li risveglia, perocchè Giuda s'avvicina colla truppa. Per ricambio, Luca, nella sola scena di preghiera di cui fa menzione, riferisce due circostanze ignote agli altri narratori: che cioè durante la preghiera, immediatamente prima dell'angoscia estrema, un angelo apparve per fortificare Gesù, e che durante l'agonia', ἀγωνία, Gesù versò un sudore simile a goccie di sangue cadente per terra.

In ogni tempo, codesta scena di Getsemani fu oggetto di recriminazioni, perocchè in essa Gesù sembri dar segno di una debolezza, di un timore della morte che si potrebbero trovare disdicevoli in lui. Un Celso, un Giuliano, rammentando senza dubio i grandi modelli di un Socrate spirante e di altri saggi pagani, hanno insultato alle esitanze di Gesù di fronte alla morte [1]); ma Vanini ha esaltato arditamente la condotta propria all'appressarsi del supplicio, al disopra di quella di Gesù [2]); e nel Vangelo di Nicodemo, Satana conclude da questa scena che Gesù è una semplice mortale [3]). Questo Evangelo apocrifo, dice, egli è vero, che l'afflizione di Gesù non fu che una finzione per eccitare il demonio a entrare in lotta con lui [4]); ma

[1]) Orig., *C. Cels.* 2, 24: « Celso dice: Perchè dunque geme egli e si lamenta e si augura di sottrarsi al calice della morte, dicendo, ecc.: Giuliano, in Frammento di Teodoro di Mopsuest. (Münter, *Fragm. Patr. Græc. Fasc.* 1 pag. 121): Ma Gesù, egli dice, fa preghiere quali far potrebbe un uomo miserabile, impotente a sopportar coraggiosamente la sventura, ed egli, che è Dio, è fortificato da un angelo. »

[2]) Gramond, *hist. Gall. ab exc. Henr. IV.* L. 3. pag. 211: « *Lucilius Vanini.... dum in patibulum trahitur.... Christo illudit in hæc eadem verba: illi in extremis præ timore imbellis sudor: ego imperterritus morior.* »

[3]) *Evang. Nicod.* c. 20, in Thilo, 1, pag. 702, seg.: « Perchè io so ch'egli è un uomo, e l'ho ndito dire: *La mia anima è trista sino alla morte.* »

[4]) *Ibid.* pag. 705, Hades risponde a Satana: « Se tu dici che l'hai

Digitized by Google

questa ragione evasiva non altro attesta se non che l'autore di quel libro non può ammettere in Gesù una vera afflizione di simil specie. In conseguenza l'afflizione e la preghiera di allontanare *il calice* alla natura umana, — alla natura divina, invece, la sommissione alla *volontà* del padre [1]). Ma da un lato ciò sembra supporre una divisione inammissibile nell'essere di Gesù; dall'altro e' sembra disdicevole ch' ei tremasse, foss' anco soltanto nella sua natura umana, dinanzi ai patimenti corporei che lo attendevano. Per tali ragioni, si attribuì alla sua angoscia un rapporto spirituale, e la si tramutò in un'angoscia simpatetica a lui ispirata dal delitto di Giuda, dal pericolo che minacciava i suoi apostoli e dal destino che sovrastava al suo popolo [2]). Questo tentativo diretto a purificare il dolore di Gesù da ogni mistura di sensi e da ogni relazione alla persona stessa di lui ha raggiunto il suo culmine nella opinione della Chiesa, la quale professa aver Gesù avuto in quello istante il sentimento della colpa della umanità intera e sofferto, in vece dei peccatori, tutto il corruccio di Dio [3]). Taluni persino aggiungono che il demonio in persona avesse lottato con Gesù [4].

Fatto sta che il testo non accenna nè punto nè poco ad una simile causa dell'angoscia di Gesù. Lungi da ciò, *il calice* che Gesù domanda sia allontanato dalle sue labbra, vuol essere qui come altrove (Matt. 20, 22 seg. pass. parall.) interpretato nel senso dei patimenti e della morte di lui. È a dirsi, inoltre, che codesta opinion della Chiesa si fonda sopra un'idea non biblica della sostituzione. Senza dubio, la passione di Gesù è, nello spirito stesso dei sinottici, una passione sostituita per i peccati di molti; ma secondo essi, la sostituzione non consiste già nel dover Gesù risentire in modo non imme-

udito paventare la morte, egli diceva questo ridendo e prendendosi gioco di te, acciò tu cadessi nella sua mano potente. »

[1]) Così già disse Origene, *C. Cels.* 2, 25.

[2]) Hieron., *Comm. in Matth.* su questo passo. « *Contristabatur non timore patiendi, qui ad hoc venerat, ut pateretur, sed propter infelicissimum Judam, et scandalum omnium apostolorum, et rejectionem populi Judeorum, et eversionem miserœ Hierusalem.* »

[3]) Calvino, *Comm. in harm. evang.* sopra Matteo, 26, 37 : « *Non.... mortem horruit simpliciter, quatenus transitus est e mundo, sed quia formidabile Dei tribunal illi erat ante oculos, judex ipse incomprehensibili vindicta armatus, peccata vero nostra, quorum onus illi erat impositum, sua ingenti mole eum premebant.* Confr. Lutero, *Hauspostille, Die erste Passions predigt.* »

[4]) Lightfoot, pag. 884 seg.

Digitized by Google

diato quei peccati in un co' patimenti che per essi la umanità si merita; bensì consiste in questo, che un patimento personale, immediato, fu imposto a Gesù per quei peccati e per la remissione della pena che ad essi va unita. Laonde, in quella guisa che sulla croce non erano già direttamente i peccati del mondo e la collera di Dio che gli cagionasser dolore, ma bensì le ferite a lui recate e tutta la sua situazione deplorevole nella quale per vero egli trovavasi solo ad espiazione della umanità; così nello spirito degli Evangelisti, e' non era a Getsemani il sentimento immediato della miseria dell'umanità, ma il preludio della sua passione, accettata senza dubio in luogo e vece della umanità, quello che lui gettava in angoscie.

Trovata così insostenibile la opinione formatasi nella Chiesa intorno all' agonia di Gesù, si ricadde in tempi a noi più vicini, in un vulgare materialismo. Disperando giustificare moralmente la disposizione d' animo in cui Gesù vi appare, la si tramutò in una indisposizione fisica, e si disse che a Getsemani Gesù era stato preso da malessere [1]). Paulus con un rigore, cui egli avrebbe dovuto solo adoperare più diligentemente anche contro le spiegazioni proprie, dichiara essere tale opinione un disdicevole travestimento del testo; tuttavia, egli non trova inverosimile la ipotesi di Haumann, il quale suppone siasi al dolore interno aggiunta per lo meno una infreddatura corporea che Gesù acquistossi nella valle traversata dal Cedron [2]). Altri attesero a rivestire la scena cogli abbellimenti della sensibilità moderna, e vollero trovare nel sentimento dell' amicizia, nel dolore della separazione, nei pensieri d'addio, le emozioni che così crudelmente lacerarono l'anima di Gesù [3]); altri infine supposero una mistura di tutto questo, di un dolore personale e simpatico, di un patimento corporeo e spirituale [4]). Le parole: *Che questo calice passi lontano da me, se è possibile,* sono interpretate da Paulus nel senso di una ansietà puramente morale di Gesù, incerto se fosse volontà di Dio ch' ei si desse in balía de' nemici che gli muovevano incontro o e fosse invece ne' suoi disegni ch' egli sfuggir dovesse a quel pericolo ancora. Così questo autore trasforma in una semplice domanda

[1]) Thiess, *Krit. Comm.* pag. 418 seg.

[2]) L. c. pag. 549, 554 seg. Anm.

[3]) Schuster, *Zur Erlauterung des N. T., in Eichhorn's biblioth.* 9, pag. 1012 seg.

[4]) Hess, *Geschichte Jesu,* 2, pag. 322 seg.: Kuinöl, *in Matth.*, pag. 719.

Digitized by Google

diretta a Dio quella che evidentemente appare come la più fervida delle preghiere.

Mentre Olshausen si rifugia da capo nella opinione della Chiesa e decreta doversi respingere la opinione che attribuisce l'angoscia di Gesù a un patimento esterno e corporeo, — come quella che distrugge la essenza medesima della apparizione sulla terra, — altri più giustamente riconobbero quivi il desiderio istintivo di sottrarsi agli orrori della prossima passione e il fremito della natura corporea in presenza della sua distruzione [1]). Del resto, contro il biasimo che parrebbe derivarne a Gesù, si osservò a ragione che il trionfo subitamente riportato sulla resistenza dei sensi toglie persino ogni apparenza di peccato [2]); che d'altronde il tremito della natura sensibile dinanzi alla sua distruzione appartiene ai fenomeni essenziali della vita [3]), ed anzi, più la natura umana è pura in un individuo, più ella risente vivamente il dolore e la distruzione [4]); che infine il sentimento penetrante di un dolore superato è più nobile di una insensibilità stoica ed anco socratica [5]).

Con maggior fondamento la critica prese ad attaccare il racconto speciale del quarto Evangelo. L'angelo che fortifica diede a pensare assai all'antica Chiesa, per motivi dogmatici, alla esegesi moderna per motivi critici. Un antico scolio, considerando *che colui il quale era adorato e glorificato con timore e tremito da tutte le potenze sotto il cielo non aveva bisogno della forza dell'angelo*, dice che il verbo ἐνισχύων, già attribuito all'angelo, significa *dichiarare altamente*; quella apparizione sarebbe quindi una glorificazione o dossologia [6]). Altri, anzichè permettere che Gesù avesse avuto bisogno d'essere fortificato da un angelo, tramutano l'*angelo che fortifica* in un angelo maligno che voleva adoperar la violenza contro Gesù [7]). Or mentre gli ortodossi cercarono da lungo tempo smussare la punta della difficoltà dogmatica, sia distinguendo nel Cristo lo stato di umiliazione dallo stato di elevazione, sia in altro simile modo, le difficoltà critiche sor-

[1]) Ullmann, *sull' impeccabilità di Gesù*, ne' suoi *Studien*, 1, pag. 61. Hasert, ibid. 3, 1. pag. 66 seg.

[2]) Ullmann, l. c.

[3]) Hasert, l. c.

[4]) Lutero, nella *predica sulla passione di Cristo nell' orto.*

[5]) Ambros., in Luc., t. 10, 56.

[6]) In Matthäi *N. T.*, pag. 446.

[7]) Lightfoot, l. c.

Digitized by Google

gevano con forza vie maggiore. In ragione del sospetto che destarono in ogni tempo, come si notò più sopra, le pretese angelofanie, si volle trovare, nell' angelo qui apparso, ora un uomo [1]), ora un simbolo della calma che Gesù aveva racquistata [2]). Ma il vero lato vulnerabile della apparizione dell' angelo era indicato alla critica da una circostanza particolare, che cioè Luca è il solo che ne parli [3]). Se, giusta la supposizione ordinaria, il primo ed il quarto Vangelo sono di origine apostolica, perchè mai Matteo, che pure era anch' egli nell' orto, serba il silenzio sull' angelo? E perchè ne tace specialmente Giovanni, egli, uno dei tre che trovavansi più accosto a Gesù? Si dirà che, oppressi dal sonno, posti, in ogni modo, ad una certa distanza e, per di più, nel fitto della notte, essi non potevano scorgere l'angelo? Ma allora, d'onde ne ebbe notizia Luca [4])? Si dirà che, non avendo gli apostoli veduto co' propri occhi quella apparizione, Gesù ne parlò ad essi in quella notte medesima? La cosa è poco verosimile, sia a motivo della preoccupazione ch' erasi impadronita degli spiriti in quelle brevi ore, sia a motivo dello avvicinarsi di Giuda che seguì immediatamente il ritorno di Gesù presso gli Apostoli; parimenti egli è poco verosimile ch'ei li abbia informati di quella apparizione durante i giorni della risurrezione o che il fatto della apparizione venisse giudicato degno di memoria dal solo terzo Evangelista, al quale, in ogni caso, non giunse che per intermediarj. Tutto quindi cospira contro il carattere storico dell'apparizione angelica. E perchè non vi scorgeremmo noi un mito come in tutte le apparizioni di simil genere, che il corso della storia di Gesù, e specialmente la storia dell' infanzia, ci ha già presentate? Già Gabler espresse l'opinione che, nella più antica società cristiana, quel rapido passaggio dall' emozione più violenta alla rassegnazione più calma, notato in Gesù durante quella notte, venisse spiegato collo intervento di un angelo fortificante, giusta il modo di vedere degli Ebrei, e che tale spiegazione venisse poi frammista al racconto. Schleiermacher dal suo canto crede più d' ogni altro accostarsi al vero quando opina che a raffigurar quegli istanti, difficili per confessione di Gesù medesimo, venissero composti inni in cui figuravano appari-

[1]) Venturini, 3, 677 e probabilmente anche Paulus, pag. 561.

[2]) Eichhorn, *Allg. Bibl.* 1, pag. 628; Thiess, su questo passo.

[3]) Confr. in proposito e su ciò che segue, Gabler, nel *Neuest. theol. Journ.* 1, 2, pag. 109 seg.; 3 pag. 217 seg.

[4]) Confr. Giuliano, *in Theod. de Mops.*, in Münter, *Fragm. Patr.* I, pag. 121 seg.

Digitized by Google

zioni angeliche, e che il redattore del terzo Evangelo prendesse poi nel senso storico ciò che in ogni origine altro non era se non una intenzione poetica [1]).

Il sudore di sangue, altra circostanza di cui Luca solo fa menzione, suscitò di buon' ora non minori difficoltà del conforto recato dall'angelo. Per lo meno, fu questa senza dubio la causa onde in molte copie antiche degli Evangelii si omise tutto ciò che dice Luca nei versi 43 e 44. Se gli ortodossi, che al dir di Epifanio [2]) cancellavano quel passo, ripugnava sopratutto il profondo grado di ansietà che si manifesta nel sudore di sangue, le persone che fra coloro che non leggevano questi due passi appartenevano al docetismo [3]) potevano non d'altro aver orrore che del sudore stesso. Così, mentre nei tempi passati furono considerazioni dogmatiche che suscitarono dubj contro la convenienza del sudore di sangue di Gesù, le sono, ne' tempi moderni, ragioni psicologiche che ne fanno contestare la possibilità. Veramente, in favore della esistenza dei sudori sanguinosi, si citano autorità, da Aristotele [4]) sino ai naturalisti moderni [5]); ma un simile fenomeno giammai non si trova se non tutt' al più come caso estremamente raro e come sintomo di malattie determinate. Quindi è che Paulus richiama l' attenzione sulla particella *come*, la quale accenna non già precisamente ad un sudore di sangue, ma ad un sudore paragonabile al sangue; egli sostiene che questo discorso indichi la formazione di grosse goccie di sudore, e Olshausen anch'egli accede a siffatta spiegazione, si da affermare che il confronto non trae seco di necessità la colorazione in rosso del sudore. Ma in un racconto destinato ad offrire un preludio della morte sanguinosa di Gesù sarà sempre più natural cosa lo interpretare il confronto del sudore colle goccie di sangue in tutta la estensione del senso ch'essa comporta. Qui inoltre presentasi, più stringente che per l' apparizione angelica, la questione del come Luca abbia avuto notizia di tal fatto; o meglio, per omettere tutte le questioni che qui come sopra ci

[1]) *Uber den Lukas*, pag. 288. Confr. De Wette, su questo passo e Theile, *Zur Biogr. Jesu*, § 32. Neander anch' egli, col suo silenzio, sembra voglia sacrificare questa particolarità e quella che segue.

[2]) Ancoratus, 31.

[3]) Vedi in Wetstein, pag. 807.

[4]) *De part. anim.*, 3, 15.

[5]) Vedi in Michaelis l'osservazione su questo passo, e Kuinöl, *in Luc.* pag. 691 seg.

Digitized by Google

appajono in egual forma, del come gli apostoli, a distanza e durante la notte, potessero notare le goccie sanguinose cadenti dal corpo di Gesù. Per vero, Paulus pretende che il sudore non sia caduto; che il participio *cadenti* si riferisca non al *sudore*, che quindi l' Evangelo non altro abbia voluto dire se non che la fronte di Gesù fu coperta da un sudore denso e greve come goccie di sangue che cadono. Ma, sia che dicasi. *Il sudore cadde a terra come goccie di sangue*, ovvero: *Il sudore era come goccie di sangue cadente a terra*, infin dei conti la è la stessa cosa. Ad ogni modo, il confronto di un sudore arrestatosi sulla fronte con del sangue che goccia per terra, saria fuor di proposito, tanto più se dal confronto si dovesse ancora escludere, oltre il cader per terra, il colore del sangue, e se fra le parole: *come goccie di sangue cadenti a terra*, soltanto le parole *come goccie* avessero un senso preciso. Prendiamo dunque, dacchè non possiamo nè comprendere nè imaginare d' onde il redattore del terzo Evangelo avrebbe avuto notizia di tal fatto, prendiamo dunque con Schleiermacher questo tratto come un semplice tratto poetico preso dall' Evangelista in senso storico, o piuttosto come un tratto mitico la cui origine è facile a spiegarsi: perocchè, essendo l' angoscia nell' orto il preludio de' patimenti di Gesù sulla croce, dovesse nascere desiderio di completarne il quadro, raffigurando non solo la fase psicologica di quel patimento nella afflizione, ma anco la fase fisica nel sudore di sangue.

Di fronte a queste particolarità che si trovano in Luca soltanto, gli altri due sinottici hanno di proprio, come si disse, un doppio numero tre, vale a dire: *tre* apostoli che vanno con Gesù, e le *tre* volte ch' egli si allontana per pregare Se il primo *tre* non suscita alcuna difficoltà speciale, non così è del secondo, che ha qualche cosa di strano. Per vero, quell' andare e venire così inquieto, quell' allontanarsi e quel ritornare così rapidamente alternato, si giudicarono affatto conformi alla disposizione morale in cui Gesù trovavasi allora [1]; così pure la ripetizione della preghiera fu giustamente riguardata come una ripetizione naturale, come una sommissione sempre più completa alla volontà del padre [2]. Ma i due narratori contano le andate di Gesù; parlano di una *seconda volta, di una terza volta:* ciò prova ch'essi attribuirono a quel numero *tre*, un interesse affatto

[1]) Paulus, l. c. pag. 549.

[2]) Theile, in *Winer's und Engelhardt's Krit. Journ.* 2, pag. 353; Neander, *Leb. I. Chr.*, pag. 616 seg.

Digitized by Google

particolare. Matteo, il quale dà alla seconda preghiera una espressione alquanto diversa dalla prima, alla terza fa ripetere semplicemente a Gesù lo *stesso discorso*, e Marco fa altrettanto sin dalla seconda preghiera. Da ciò chiaro risulta ch' essi erano imbarazzati per riempiere di idee che convenissero alla circostanza il loro numero favorito di tre preghiere. Secondo Olshausen, Matteo, il quale divide questa lotta in tre atti, ha ragione in confronto di Luca, perocchè quei tre attacchi diretti contro Gesù, mediante il timore, corrispondano ai tre attacchi contro lui diretti, nella storia della tentazione, mediante la voluttà. Questo parallelo è fondato: solo conduce ad una conclusione opposta a quella che Olshausen crede dedurne. Giacchè, a questo punto, quale delle due ipotesi è più verosimile: O che, per ambo i casi, la triplice ripetizione dell' attacco abbia avuto la sua ragione in una legge arcana, reggente il regno degli Spiriti, e in conseguenza debba riguardarsi come realmente storica; o ch' essa non abbia avuto se non un motivo puramente subjettivo nell' indole della leggenda, e che quindi la presenza di questo numero ci additi in questo, con egual certezza che nell' altro caso della storia della tentazione, qualche elemento mitico [1]).

Deduzion fatta, adunque, dell'angelo, del sudor di sangue e del numero preciso di tre preghiere, che sarebbero altrettanti abbellimenti mitici, ci rimarrebbe provvisoriamente come fatto storico — essere stato Gesù, durante quella sera trascorsa nell'orto, preso da violenta esitanza, e aver egli supplicato Iddio di allontanare da lui la passione, pur rimettendosi alla sua volontà: nel che tuttavia, quando supponga si fra i nostri Evangeli il rapporto ordinariamente voluto dai teologi, dee recar meraviglia non poca che, perfino i tratti fondamentali della storia in questione manchino al Vangelo di Giovanni.

§ 126.

Rapporto del quarto Evangelo colle scene di Getsemani. — Discorso d' addio in questo Evangelo e annuncio dell'arrivo dei Greci.

Il rapporto dell' Evangelo di Giovanni coi racconti dei sinottici testè esaminati presenta due aspetti: primieramente, questo Evangelo

[1]) Confr. Weisse, *die Evang. Geschichte*, 1, pag. 611.

Digitized by Google

non dice una parola di ciò che gli altri raccontano; secondariamente, egli pone, in quella vece, cose ben difficili a conciliarsi col racconto dei sinottici.

Quanto al primo lato, il lato negativo, partendo dalla supposizione ordinaria sul redattore del quarto Evangelo e sulla verità del racconto dei sinottici, e' bisogna spiegare come la sia che Giovanni, il quale, al dire dei due primi Evangelisti, fu pure uno dei tre che Gesù prese seco quali testimonii più prossimi della sua lotta, abbia passato sotto silenzio tutte queste scene. Si dirà ch'egli erasi in quel frattempo addormentato? Non lo si può: poichè, se questo fosse stato un ostacolo, tutti gli Evangelisti, e non il solo Giovanni, avriano dovuto serbare il silenzio. Laonde qui invocasi l'argomento ordinario, avere, cioè, Giovanni omesso quella scena, perocch'ei la trovasse già narrata dai sinottici con sufficiente accuratezza [1]). Ma, fra i due primi sinottici ed il terzo trovasi qui precisamente una divergenza così considerevole ch'essa doveva eccitare più che mai Giovanni, s'è vero ch'egli abbia avuto riguardo ai racconti dei sinottici, a dire, in proposito di questa diffidenza, alcune parole di conciliazione. Giovanni, osservasi ancora, potè presumere se non dai racconti de'suoi predecessori che gli stavan sott'occhio, per lo meno dalla tradizione evangelica, che quella storia fosse bastantemente nota a'suoi lettori [2]). Ma egli è da questa tradizione che uscirono i racconti dei sinottici così discordanti tra loro: bisogna dunque ch'ella stessa, di buon'ora, presentasse in sè variazioni: bisogna che la cosa venisse narrata ora nell'un modo, ora nell'altro; ond'è che il quarto Evangelista poteva anche qui trovar motivo di rettificare colla sua autorità quelle narrazioni vacillanti. Per tali ragioni, si ricorse in questi ultimi tempi ad una idea affatto speciale: che cioè Giovanni avesse omesso gli avvenimenti di Getsemani per non favorire, colla menzione dell'angelo confortatore, l'opinione degli Ebioniti, i quali pensavano che il principio superiore nel Cristo fosse stato un angelo con lui riunitosi al momento del battesimo e separatosi da lui, come potevasi credere, all'appressarsi della passione [3]). Ma, oltre che noi abbiamo trovato codesta ipotesi anche altrove insufficiente a spiegare le omissioni del quarto Evangelo, Giovanni doveva, se pur gli importava evitare il

[1]) Olshausen, 2, pag. 429.
[2]) Lüche, 2, pag. 591.
[3]) Schneckenburger, *Beiträge*, pag. 65 seg.

Digitized by Google

contatto di Gesù con angioli, omettere altri passi ancora del suo Vangelo; egli dovea sopratutto evitare quello su cui Lüche richiama l'attenzione [1]) e in cui si parla degli angioli che discendono sopra Gesù e che risalgono (1, 52); egli doveva pure omettere la frase ov'è detto che *un angelo gli parlò* (12, 29), sebbene, per vero, ella non sia che una congettura espressa da alcuni astanti. Ad ogni modo poi, se qualunque speciale considerazione gli impediva di parlare dell'angelo apparso nel giardino, poteva esser questo un motivo per omettere, con Matteo e con Marco, l'intervento dell'angelo, ma non per passare sotto silenzio tutto il racconto che è facilmente separabile dall'angelofanía.

Se già inesplicabile riesce il silenzio di Giovanni intorno agli avvenimenti di Getsemani, — la difficoltà s'aumenta quando noi esaminiamo ciò ch'egli narra — in luogo di questa scena nell'orto — intorno alla disposizione morale di Gesù sulle ultime ore che precedettero il suo arresto. Veramente Giovanni nulla pone nel momento in cui i sinottici pongono l'angoscia, — giacchè, secondo lui, l'arrivo di Gesù nell'orto fu tosto seguito dal suo arresto; ma, immediatamente prima, durante e dopo l'ultima cena, egli riferisce discorsi ispirati da una disposizione d'animo la quale non potea certo esser seguita da scene come quelle che al dir dei sinottici ebbero luogo nell'orto. Infatti, ne'discorsi di addio che Giovanni riferisce (cap. 14-17), Gesù parla interamente come uomo che abbia già superato appieno nella sua anima la imminente passione; da un punto di vista in cui la morte scompare per entro ai raggi della glorificazione che segue; con una calma divina, piena di serenità, perocch'ella tengasi certa di non poter essere scossa. Or come, senza transizione veruna, potè quella calma dileguarsi nelle emozioni più violente, quella serenità tramutarsi in afflizione mortale, — e come potè egli, dopo la già riportata vittoria, ricadere in quella lotta d'esito incerto nella quale ebbe d'uopo d'essere confortato da un angelo? Nei discorsi d'addio è sempre egli che nella pienezza della sua luce e della sua sicurezza interna, tranquilla i suoi amici scoraggiati; ed ora egli stesso sarebbe andato a cercare, presso i suoi discepoli aggravati dal sonno, un appoggio spirituale, pregandoli a vegliare con lui. Nei discorsi d'addio egli mostrasi sicuro degli effetti della sua prossima morte, e dichiara esser bene ch'egli muoja, chè altrimenti il *paraclito* non verrebbe; ed ora,

[1]) Comm. 2, pag. 177 seg.

Digitized by Google

nell'orto, egli avrebbe di nuovo dubitato che la sua morte fosse realmente nei voleri del Padre. Nei discorsi d'addio, egli dimostra un sentimento di sè, per il quale, comprendendo la necessità della sua morte, egli trova in quella necessità stessa la libertà, sicchè la volontà di morire forma in lui una cosa sola colla volontà divina che gli impone la morte; nell'orto invece, queste due volontà si separano per modo che la volontà subiettiva, curvandosi liberamente dinanzi la volontà assoluta, pur non si china che con dolore. E due disposizioni così opposte non son già separate da qualche avvenimento spaventevole sopravvenuto nell'intervallo; esse nol sono che dal breve spazio di tempo impiegato ad uscir di Gerusalemme, traversare il Cedron, e giungere al monte degli Olivi; proprio quasi Gesù avesse perduto in quel ruscello, come le anime nel Lete, la memoria dei discorsi ch'egli avea testè pronunciati e dei sentimenti che testè lo animavano.

Qui s'invoca, egli è vero, il naturale mutamento di disposizioni, che tanto più rapido diviene quanto più s'appressa lo istante decisivo [1]: ed osservasi che, nella vita di personaggi pietosi, accade non di rado una improvvisa sottrazione delle forze vitali superiori, un abbandono di Dio, onde la vittoria successiva si fa veramente grande ed ammirevole [2]. Ma quest'ultima opinione ha la sua origine non già nel pensiero puro, bensì in un pensiero imaginoso, al quale l'anima può sembrare un lago soggetto a flusso e riflusso, secondo che i canali confluenti sono aperti o chiusi; ed è facile accorgersene, alle contraddizioni in cui essa incespica per ogni lato. Il trionfo del Cristo sul timor della morte, ci si dice, non riceve il suo vero significato se non in quanto il Cristo anco abbandonato da Dio e dalla pienezza del suo spirito trovossi in grado di trionfare di tutta la potenza delle tenebre, mercè la sola sua *anima* umana, laddove un Socrate, per esempio, non poteva trionfare che rimanendo in possesso della pienezza della sua forza spirituale. Non è questo il pelagianismo più volgare, la contraddizione più ripugnante alla dottrina della Chiesa come a qualunque sana filosofia, le quali del pari sostengono che senza Dio l'uomo non può far nulla di bene, capace com'è, solamente, a respingere colla sua armatura il dardo della scelleraggine? Per non trovarsi in contraddizione con questi risultati cui arriva il pensator vero, — il pensatore imaginoso è costretto a porsi in contraddizione con sè stesso;

[1]) Lücke, 2, pag. 392 seg.
[2]) Olshausen, 2, pag. 429.

Digitized by Google

poichè, ora egli pretende che l'angelo confortatore, — il quale, tra parentesi, è trasformato, contro ogni significato delle parole del testo, in una semplice apparizione interna da Gesù avuta — recasse un ajuto di forze spirituali a Gesù che lottava solo nell'abbattimento più profondo: Gesù quindi avrebbe trionfato, non già, come altamente asserivasi or ora *senza*, ma bensì *mediante* l'ajuto di forze divine: perocchè, al dire di Luca, l'angelo comparisse prima dell'ultimo e più decisivo momento della lotta, affine di prepararvi Gesù. Prima però di contraddire in modo così evidente a sè stesso, si preferisce contraddire velatamente al testo: ond'è che Olshausen sconvolge la disposizione dei membri del testo, ammettendo, senz'altro, che l'angiolo sia giunto dopo la triplice preghiera, e in conseguenza dopo la vittoria già riportata: al qual uopo egli trasporta, col massimo arbitrio, dall'aoristo al più che perfetto, la frase che segue la menzione dell'angelo: *Ed essendo in agonia, si pose a pregare con maggior ardore.*

Ma, astrazione fatta da questo abbellimento materiale del preteso motivo che indusse il subito mutamento nella disposizione di Gesù, questo mutamento presenterebbe pur sempre in sè stesso molte e gravi difficoltà. Infatti ciò che quivi avrebbe avuto luogo in Gesù, sarebbe stato non già un semplice mutamento, ma una ricaduta della specie più grave.

Nella così detta preghiera del gran sacerdote (Giov. 17) Gesù aveva completamente regolati i suoi conti col Padre; da quel punto egli erasi lasciato di lunga tratta addietro ogni esitanza relativa alla sorte che lo attendeva, per modo ch'egli non isprecò una parola intorno ai patimenti proprii e pensò solamente ai mali che minacciavano i suoi amici. Il suo colloquio col Padre versò sulla gloria in cui egli sperava entrar quanto prima e sulla felicità ch'egli sperava aver procurata ai suoi; e da quel momento il recarsi al luogo ov'egli dev' essere arrestato altro più non è per lui che lo aggiungere la condizione accidentale dell'attuazione esterna a ciò ch'erasi già compiuto internamente ed essenzialmente. Ora, se Gesù, dopo quelle conclusioni, avesse riaperti anco una volta i suoi conti con Dio; se, dopo essersi creduto vincitore, egli fosse anco una volta ricaduto in una lotta piena di angoscie, non avremmo noi diritto di chiedergli: Perchè, invece di compiacerti in vane speranze di glorificazione, non ti sei piuttosto occupato per tempo dei serii pensieri della passione imminente, per risparmiare a te stesso, così preparandoti, la dolorosa sorpresa che lo appressarsi di quella ti avrebbe arrecato? Perchè prima

Digitized by Google

di combattere, hai gridato vittoria, per poi, al momento della lotta, chiedere con confusione soccorso? Fatto è, che, dopo i discorsi d'addio e sopratutto dopo la preghiera finale ov'è espressa la certezza della già riportata vittoria, il ricadere in una disposizione d'animo quale ce la descrivono i sinottici sarebbe stato una ricaduta umiliante assai. E questa caduta Gesù non l'avrebbe prevista; chè, altrimenti, ei non sarebbesi poco prima dichiarato così sicuro di sè; egli sarebbesi dunque fatta illusione sul proprio conto; ei sarebbesi creduto più forte che alla prova non fosse, e quell'alta opinione di sè medesimo, da lui espressa, non andrebbe disgiunta da una certa quale temerità. Ora colui che ciò non trovi conforme al carattere di Gesù, di solito non meno riflessivo che modesto, si sentirà facilmente indotto al dilemma: o i discorsi d'addio, — per lo meno la preghiera finale, — o le scene di Getsemani non ponno essere storiche.

Disgraziatamente, nella decisione di questo dilemma, i teologi sono partiti piuttosto da pregiudizii dogmatici che da motivi critici. Per lo meno, quando Usteri afferma che il solo racconto di Giovanni, sulla disposizione d'animo di Gesù nelle sue ultime ore, è vero, e che quello dei sinottici non lo è [1]). vuolsi trovare una ragione di tale giudizio nella diligenza con cui l'autore seguiva allora i paragrafi della *Dogmatica* di Schleiermacher; nel qual ultimo libro l'idea dell'impeccabilità del Cristo è spinta ad un punto che esclude perfino l'ombra di una lotta; altrimenti, e in mancanza di simili supposizioni, sarebbe difficile dimostrare che il racconto fatto da Giovanni delle ultime ore di Gesù sia più naturale e più conforme alle cose. Per contrario, la ragione potrebbe a prima giunta apparire dal lato di Bretschneider, il quale trova nella descrizione dei sinottici maggior naturalezza e maggior verità intrinseca [2]). Ma i suoi argomenti perdono di valore, ove pongasi mente quanto ostile sia questo interprete all'elemento dommatico e metafisico dei discorsi posti da Giovanni in quell'epoca, e come tutta la polemica di lui contro Giovanni derivi dalla ripugnanza ispiratagli dalla sua filosofia critica e riflessiva contro la dottrina speculativa del quarto Evangelo.

Del resto, come osserva questo medesimo autore, Giovanni non ha completamente omesso l'angoscia cagionata a Gesù dallo appressarsi

[1]) *Commentatio critica qua Evangelium Joannis genuinum esse.... ostenditur*, pag. 57 seg.

[2]) *Probab.* pag. 33 seg.

Digitized by Google

della sua morte; solo l'ha posta in un luogo antecedente (12, 27, seg.). Le circostanze delle due scene sono affatto diverse; poichè quella descritta da Giovanni segue immediatamente l'ingresso di Gesù a Gerusalemme, quando, di mezzo alla folla, alcuni Greci venuti alla festa, senza alcun dubio proseliti della Porta, cioè non circoncisi, bramarono di parlargli. Egualmente diverso è ciò che accade d'ambe le parti; e pur nondimeno si trovano concordanze singolari fra questa scena e quella che i sinottici pongono nell'ultima sera della vita di Gesù, nella solitudine dell'orto. In quella guisa che in Matteo (26, 28), Gesù dichiara a'suoi discepoli: *la mia anima è triste sino alla morte,* così egli dice in Giovanni (12, 27): *Ora la mia anima è turbata;* in quella guisa che in Marco (14, 35) egli prega *s' allontani quell'ora da lui, s'è possibile,* così in Giovanni (12, 27) egli prega: *Padre mio, mi libera da quest'ora*; in quella guisa che in Marco ancora (14, 36) egli si calma colla riflessione: *Pure sia fatta la tua volontà e non la mia,* così in Giovanni (12, 27) ei s'acqueta riflettendo: *Ma gli è appunto per quest'ora ch'io son venuto;* in quella guisa finalmente che in Luca (22, 43) *un angiolo consolatore* appare a Gesù, così in Giovanni (12, 29) alcunchè di simile accade, che fa dire a taluno degli astanti: *Un angiolo gli ha parlato.* Scossi da tale rassomiglianza, varii moderni teologi dichiararono che quanto Giovanni qui narra (12, 27, seg.) era identico con ciò che si narra di Getsemani. Più non restava che a decidere da qual lato ricader dovesse il rimprovero d'aver narrato inesattamente e sopratutto di aver mal collocato il racconto in questione.

Conformemente alla tendenza che guida la critica moderna degli Evangelisti, si pose a prima giunta l'errore a carico dei sinottici. E si disse, la vera causa dell'angoscia di Gesù non trovavasi che in Giovanni: essere questa causa l'arrivo dei Greci, i quali gli fecero conoscere, per mezzo di Filippo e di Andrea, il loro desiderio di vederlo. Senza dubio, aggiungesi, essi gli fecero la proposta di abbandonare la Palestina e d'andare a continuare la sua predicazione fra i Giudei stranieri. Una simile proposta suggeriva a lui di sfuggire al pericolo minacciante, e lo pose quindi per alcuni istanti in uno stato di dubio e di lotta interna, il quale terminò tuttavia colla risoluzione di non ammettere i Greci [1]). Che cosa prova siffatta inter-

[1]) Goldhorn, *Del silenzio dell' Evangelo di Giovanni sull' agonia di Gesù a Getsemani*, in *Tzchirner's Magazin für Christl. Prediger*, 1, 2, pag. 1 seg.

Digitized by Google

pretazione? Null'altro se non che, con una vista armata d'un doppio pregiudizio critico e dommatico, si ponno leggere tra le linee del testo cose di cui il testo non dice parola. Nel racconto di Giovanni non si ha il menomo indizio che i Greci intendessero muovere a Gesù una simile proposta; giacchè, supposto anche che l'Evangelista nulla avesse saputo per parte dei Greci del progetto da essi formato, si dovrebbe riconoscere, ai discorsi di Gesù, che la sua emozione si riferisce a una proposta di simil genere. Ma, stando al contesto del racconto di Giovanni, la domanda dei Greci non aveva altro motivo se non il desiderio di vedere e di conoscere l'uomo celebre che era stato oggetto di un ingresso trionfale e di cui tante bocche avevano parlato; e l'emozione da Gesù provata in quella occasione non riferivasi alla loro domanda se non in questo: che per essa Gesù fu indotto a pensare alla prossima propagazione del suo regno fra i pagani, e alla condizione indispensabile di quella propagazione, vale a dire alla sua morte. Ma più la idea della sua morte presentavasi allo spirito di Gesù lontana e mediata, e meno comprendesi ch'ei ne venisse commosso per guisa da dover supplicare il padre acciò lo liberasse da quell'ora suprema. E s'egli è vero che al primo presentimento della propria morte egli abbia tremato nel suo interno, i sinottici sembra abbiano posto questo tremito in un momento più opportuno, vale a dire nel momento più vicino al principio della passione. Di più, col racconto di Giovanni scompare il motivo offertoci dai sinottici a giustificazione dell'angoscia di Gesù: perocchè tra la solitudine dell'orto e il freddo della notte più facilmente comprendasi una simile emozione e si giustifichi Gesù di averla espressa senza mistero dinanzi a un circolo composto solo di amici intimi e degni di lui. In Giovanni, invece, quel turbamento si impadronisce di Gesù in pieno giorno, in mezzo all'affluenza del popolo, dove più facile riesce il padroneggiare sè stesso, o dove per lo meno si racchiudono nel seno le emozioni troppo violente per tema ch'esse vengano mal comprese.

Più spontanea e naturale ci si presenta quindi la opinione di Theile, il quale opina che il redattore del quarto Vangelo abbia erroneamente collocato la scena cui i sinottici pongono al suo vero luogo [1]). Secondo questo autore, Gesù, come per introduzione della sua risposta ai Greci bramosi di parlare con lui ch'era stato glorificato

[1]) Vedi l'esame della *Commentatio critica* di Usteri's in *Winer's und Engelhardt's n. Krit. Journ.* 2, pag. 539, seg.

Digitized by Google

al suo ingresso, dichiara: Sì, è prossima l'ora della mia glorificazione, ma della glorificazione mediante la morte (12, 23, seg.): dalle quali parole il narratore fu tratto in inganno, sì che, invece di riferire la risposta reale di Gesù ai Greci con quanto segue, egli riferì lunghi discorsi di Gesù sulla necessità intrinseca della sua morte, — e quivi, quasi inscientemente, intercalò l'angoscia interna da Gesù sofferta per il suo sagrificio volontario, omettendola poi più tardi nel luogo a cui essa veramente riferivasi. Solo è qui a notarsi una cosa, che cioè Theile opina si possa attribuire una siffatta trasposizione allo stesso apostolo Giovanni. Che la scena di Getsemani non siasi impressa profondamente nel suo spirito, perocchè il sonno lo avesse oppresso per tutto quel tempo, e che la crocifissione, seguita immediatamente dopo, la rendesse ancor meno presente alla sua memoria, — la è una ipotesi accettabile forse ov' egli avesse completamente omessa quella scena, o presentata solo in modo sommario, ma ch' ei non spiega come l' abbia posta in un luogo erroneo. Se, malgrado il sonno che lo opprimeva allora, egli ebbe notizia della scena, bisogna che per lo meno gli rimanesse impresso nello spirito come l'abbattimento si fosse impadronito di Gesù durante la notte, nella solitudine e immediatamente prima del principio della sua passione. Or come la sua memoria potè tradirlo per modo da porre quella scena in un tempo d'assai anteriore, in pieno giorno e in mezzo alla folla del popolo? Per non compromettere di tal guisa l'autenticità del Vangelo di Giovanni, altri persistono a negare la identità delle due scene, dicendo che una simile disposizione morale potè sopravvenire più d'una volta durante l'ultimo periodo della vita di Gesù [1]).

Del resto, fra il racconto dei sinottici e il racconto di Giovanni intorno all'angoscia di Gesù, si trovano, oltre la diversità di collocazione, altre diversità notevoli: perocchè il racconto di Giovanni racchiuda particolari i quali non hanno analogia veruna nei racconti dei tre primi Evangelisti sulla scena di Getsemani. Infatti, mentre Gesù domanda, con termini analoghi, ne' sinottici e in Giovanni, d'essere liberato da quell' ora, la preghiera quivi aggiunta da Giovanni: *Padre, glorifica il tuo nome* (12, 28), non ha riscontro nei sinottici. Di più, in ambo i racconti, egli è vero, è fatta menzione di un angelo; ma nei sinottici non v' ha alcuna traccia di una voce celeste, la quale, nel quarto Evangelo, suscitò in taluni degli astanti il pensiero della

[1]) Hase, *Leb. Jesu*, § 134; Lücke, 2, pag. 591 seg. Anmerk.

Digitized by Google

presenza di un angelo. Negli Evangeli sinottici noi non troviamo di simili voci celesti che al momento del battesimo e della trasfigurazione; alla quale ultima ben ci può richiamare la preghiera di Gesù in Giovanni: *Padre, glorifica il tuo nome.* Gli Evangeli sinottici, nel descrivere la trasfigurazione, non si valgono, egli è vero, delle espressioni *gloria* e *glorificare*; ma la seconda epistola di Pietro ci narra che, al momento della trasfigurazione, Gesù ricevette *una testimonianza onorevole e gloriosa*, e che la voce celeste uscì dal seno *della maestà gloriosa di Dio*, (1, 17 seg.). Quindi ecco per i due racconti esaminati finora un terzo racconto parallelo, — poichè la scena da Giovanni riferita (12, 27 seg.) presenta analogie, da un lato, colla scena di Getsemani, per l'afflizione e per l'angelo, d'altro lato, colla storia della trasfigurazione, per la domanda di una trasfigurazione e per la voce celeste che tale domanda esaudisce. Due casi sono ora possibili: o il racconto di Giovanni è la radice semplice da cui la tradizione, separando gli elementi inclusi, ha tratto i due aneddoti sinottici della trasfigurazione e dell'agonia; e questi ultimi sono le formazioni primitive le quali, disgregate o confuse nella leggenda, diedero origine ad un prodotto misto, quale il racconto di Giovanni. Qui non v'ha che la natura dei tre aneddoti la quale ci possa condurre ad una soluzione. Sebbene i quadri sinottici della trasfigurazione e dell'angoscia presentino nei loro tratti assai chiarezza e precisione, questo per sè nulla prova, avendo noi avute sufficienti occasioni di convincerci che un racconto nato sul suolo della leggenda può possedere quelle qualità al pari di un racconto puramente storico. Se dunque il racconto di Giovanni fosse solamente meno chiaro e meno preciso, esso potrebbe ancora riguardarsi come la relazione semplice e primitiva d'onde la mano decoratrice e pittoresca della tradizione avrebbe tratto i quadri più coloriti dei sinottici. Ma il racconto di Giovanni non manca solo di precisione, esso manca di concordanza colle circostanze attinenti e con sè stesso. Nessuno sa che cosa ne sia della risposta di Gesù ai Greci, e neppure dove vadano questi ultimi; l'angoscia improvisa di Gesù e la domanda di glorificazione da parte di Dio non sono convenientemente motivate. Una simile mistura di parti incoerenti è sempre indizio di una produzione secondaria, di una agglomerazione alluvionale; e sembra si abbia diritto di conchiuderne che i due aneddoti sinottici della trasfigurazione e della angoscia siano essi che concorsero a formare il racconto di Giovanni. Per il redattore del quarto Evangelo la leggenda non era, a quanto sembra, che un dise-

Digitized by Google

gno già discretamente deteriorato [1]), e la notizia delle due scene non gli giunse che con contorni incerti e vaghi: dimodochè presentando la sua idea della *glorificazione* il doppio aspetto di patimento e di splendore, ei potè facilmente confonderli; ciò ch' egli aveva saputo di una supplica di Gesù al padre nel racconto dell' angoscia ei potè riferirlo alla voce celeste data dalla storia della trasfigurazione, e questa voce divenne la risposta alla supplica stessa; non avendo poi notizia delle parole proferite da quella voce, quale i sinottici la riferiscono, e partendo dall' idea generale che quella scena fosse una gloria accordata a Gesù, egli fece pronunciare alla voce quelle parole: *Io l' ho di già glorificato e lo glorificherò ancora*, e allora perchè questa risposta divina tornasse acconcia, bisognò che la supplica di Gesù, oltre la preghiera di essere salvato, esprimesse anche la preghiera di essere glorificato. L' angelo consolatore, del quale forse anche il quarto evangelista avea saputo qualcosa, venne accolto; ma esso non figurò più che come l' opinione di taluni degli astanti intorno all' origine della voce celeste. Quanto al tempo, l'evangelista si tenne a un di mezzo tra l' epoca della trasfigurazione e l' epoca della angoscia: ma, ignaro delle circostanze primitive, fu disgraziato nella scelta di quelle in cui egli pose il suo racconto.

Ritorniamo alla questione d' onde siamo partiti: è egli d' uopo conservare come assolutamente storici i discorsi d' addio attribuiti da Giovanni a Gesù, sagrificando il racconto dei sinottici sulla scena di Getsemani, o viceversa ? Il risultato del precedente esame ci fa inchinare alla seconda opinione. Gli è già difficile il concepire come Giovanni avesse potuto ritenere esattamente quei lunghi discorsi di Gesù. A ciò credette Paulus rispondere congetturando che l'apostolo si fosse posto a memoria, durante il sabbato successivo, e mentre Gesù riposava nella tomba, i colloqui della sera precedente, e fors' anco li avesse consegnati per iscritto [2]). Ma, in quelle ore di scoraggiamento che lo stesso Giovanni condivideva, egli non avrebbe potuto riprodurli senza cancellarne il colorito speciale, che è quello della serenità più calma. Se gli evangelisti avessero posto per iscritto due giorni dopo la morte di Gesù il racconto de' suoi discorsi e de' suoi atti, eglino

[1]) Tholuck, (*Glaubwurdigkeit*, pag. 41) si è scandalizzato di questa espressione (*verwaschen*). Vedi in contrario, *gli aforismi per l' Apologia del D. Strauss e del suo libro*, pag. 69 seg.

[2]) *L. J.*, 1, b, pag. 165 seg.

Digitized by Google

avrebbero omesso ne' loro Evangeli, come bene osserva l' autore dei *Frammenti di Wolfenbuttel*, tutti i discorsi accennanti a promesse, perocchè essi medesimi più non ne serbassero speranza veruna [1]). In conseguenza, Lücke considerando il modo di esprimersi proprio di Giovanni, quale specialmente appare nella preghiera finale, desiste dall' affermare che Gesù abbia parlato ne' termini attribuiti a lui da Giovanni, vale a dire, che i suoi discorsi siano autentici nel senso più rigoroso della parola; ma solo per insistere viemaggiormente sulla loro autenticità in un senso più generale, ossia sulla autenticità dei pensieri ch' essi contengono [2]).

Tuttavia l' autore dei *Probabilia* rivolse anche da questo lato i suoi attacchi, domandando — riguardo al capitolo 17 in ispecie — se possibile sia che Gesù, nell'aspettazione di una morte violenta, non avesse nulla di più a cuore che lo intrattenersi con Dio della propria persona, delle opere da lui compiute e della glorificazione che lo attendeva. Non è egli, al contrario, ben più verosimile che quella preghiera fosse il prodotto del sentimento dello scrittore, il quale voleva, con ciò, sia confermare la sua dottrina del *verbo* divenuto carne in Gesù, sia rassodare l' autorità degli Apostoli? [3]). Ciò che havvi di vero in queste osservazioni si è, che la preghiera in discorso sembra, non già una effusione immediata, ma un prodotto della riflessione, e piuttosto un discorso intorno a Gesù che un discorso di Gesù; in ogni sua parte si rivela il pensiero di un uomo pel quale gli avvenimenti hanno già camminato d' assai, e il quale, in conseguenza, intravede la figura di Gesù in un lontano vaporoso che ne ingrandisce le proporzioni; in ogni sua parte si rivela una illusione cui l' autore accrese vieppiù, attribuendo al fondatore della società cristiana, e prima ancora del sorgere di questa società, le proprie idee, frutto della intera fase di sviluppo che il cristianesimo aveva già percorsa. Ma anche nei discorsi d' addio che precedono si trova più di un passo ispirato, a quanto sembra, dall'avvenimento. Tutto il tono di quei discorsi si spiega nel modo più naturale, ove si riguardino come opere di un uomo pel quale la morte di Gesù appartenesse oramai al passato, e il terrore da essa ispirato fosse venuto dolcemente dileguandosi negli effetti felici ch' essa avea prodotti e nei

1) *Vom Zweck Jesu und seiner Jünger*, pag. 124.
2) 2, pag. 588 seg.
3) L. c.

Digitized by Google

pii sentimenti che animavano la comunità. Venendo al particolare — indipendentemente da quanto riguarda il ritorno di Gesù — noi troviam quella fase del cristianesimo, che di solito si indica col nome di discesa dello Spirito Santo, predetta già nelle espressioni relative al Paraclito ed al giudizio di lui sul mondo (14, 16 seg.; 25 seg.; 15, 26, 16, 7 seg.; 13 seg.) con una precisione, la quale sembra indicare un tempo posteriore all'avvenimento.

Ma contenendo quei discorsi d'addio anche la prescienza positiva dell'avvenimento imminente, vale a dire della passione e della morte di Gesù (13, 18 seg.; 33, 38, 14, 30 seg.; 16, 5 seg.; 16, 32 seg.), la narrazione di Giovanni viene a trovarsi sopra uno stesso terreno con quella dei sinottici; perocchè anche quest'ultima si fondi sulla ipotesi della previsione più esatta dell'ora e del momento in cui la passione avrebbe avuto principio. Non solo al momento dell'ultimo pasto e nel recarsi al monte degli Olivi, Gesù, secondo i tre primi Evangelisti, manifestò questa prescienza colla predizione ch'ei fece a Pietro del suo rinnegamento prima del canto del gallo; non solo tutta l'angoscia nell'orto dipende dalla previsione dei patimenti ch'egli sta per soffrire, ma, al fine di essa eziandio, Gesù sa designare perfino il minuto, dicendo che il traditore arrivava in quel momento (Matt., 26, 45 seg.) Paulus opina, gli è vero, che Gesù scorgesse da lontano la truppa venirsene dalla città, — cosa d'altronde possibile forse, stando Gesù nell'orto sul monte Oliveto, ed essendo la truppa fornita di fiaccole; ma senza essere prima informato de' piani de' suoi nemici Gesù non poteva sapere che si avesse lui di mira: ad ogni modo gli Evangelisti riferiscono la cosa in prova della scienza sopranaturale di Gesù. Dal principio superiore, però, in lui risiedente non poteva tale designazione di tempo derivare, dacchè neppure lo potevano (come più sopra si vede) la prescienza della catastrofe in generale e delle singole circostanze di quella; che poi, per via naturale, sia mediante segreti amici nel sinedrio, sia in altro modo qualunque, giungesse a Gesù sentore del colpo, che gli ottimati giudei meditavano eseguire su di lui la prossima notte coll'ajuto d'uno de' suoi discepoli, la è una ipotesi di cui non si ha traccia veruna nei nostri Evangeli e che quindi non siamo autorizzati ad accettare. Se gli Evangelisti adunque ci riferiscono la cosa come prova della scienza superiore di Gesù, o noi dobbiamo accettarla tal quale, o sol ci resta la conclusione negativa ch'essi raccontano a torto una simile prova: da questo però non consegue che quella prescienza debba semplicemente riguardarsi

Digitized by Google

come naturale, bensì consegue che i narratori evangelici dovettero avere un interesse a supporre in Gesù una cognizione sovrannaturale della sovrastante passione; interesse che già più sopra fu da noi posto in luce.

Qual poi si fosse il motivo onde tale prescienza fu elevata alle proporzioni di un reale presentimento, formandosi così la scena di Getsemani, facile egualmente è lo scorgere. Perocchè da un lato la prescienza di un avvenimento o di uno stato qualunque non appaja meglio e più visibilmente dimostrata di quando essa si innalza fino al vivido carattere di un presentimento; e d'altro lato più dolorosa e terribile debba apparir la passione, se il solo presentimento di essa cagiona in colui che dee subirla un' angoscia fino al dolore di sangue e giunge a strappargli la preghiera di esserne liberato. Al che è da aggiungersi che la passione di Gesù acquistava un carattere di spontaneità più elevato, ov' egli a lei dato si fosse internamente prima che quella esternamente il cogliesse; e che finalmente dovette esser gradito alla pietà dei primi fedeli il sottrarre il vero germe di quella passione agli occhi profani che in Gesù riguardavano solamente il crocifisso per racchiuderlo, quale un mistero, nella breve cerchia di pochi iniziati. Alla formazione di questa scena offerivansi poi, oltre la descrizione del dolore e della preghiera che venivano da sè, in parte l' imagine del *calice*, da Gesù stesso adoperata (Matt. 20, 22 seg.) per indicare la sua passione, e in parte i passi dell'Antico Testamento, Ps. 42, 6, 12, 43, 5, dove nei LXX riscontrasi la frase: *la mia anima è triste:* frase a cui — *sino alla morte* — di Giovanni 4, 9, tanto più naturalmente aggiungevasi in quanto nel nostro caso Gesù moveva realmente incontro alla morte. Siffatta descrizione, poi, dev' essersi formata di buon' ora, perciocchè, nella lettera agli Ebrei (5, 7) noi troviamo già un' allusione non equivoca alla scena in discorso. — Non basta adunque il riguardare, con Gabler, l' apparizione dell' angelo siccome mitico abbellimento del fatto storico che Gesù, in mezzo al più profondo dolore di quella notte, risentito avesse un improvviso conforto: e' vuolsi piuttosto negar fede a tutta quella scena d' agonia, perocchè tutta riposi sopra supposizioni improbabili.

Con questo cade il dilemma da noi antecedentemente proposto, — perocchè non solo l'una o l'altra, ma ambedue le relazioni sulle ultime ore di Gesù prima del suo arresto debbano da noi riguardarsi come prive di storica verità. Solo rimane, quanto al valore del rac-

Digitized by Google

conto dei sinottici e del racconto di Giovanni, la differenza, che mentre quello, per così dire, è una formazione mitica di primo grado, questo rivela il secondo grado della forma tradizionale: o, più precisamente, è quello una formazione di *secondo*, questo di *terzo* grado. Supposto infatti che la notizia, comune ai sinottici ed a Giovanni, della prescienza di Gesù, circa l'ora ed il giorno della sua passione, sia la prima forma mitica introdotta dalla leggenda religiosa nella storia reale di lui — la notizia dei sinottici, che attribuisce a Gesù il presentimento eziandio del suo patire, forma il secondo grado del mito; che Gesù poi, quantunque avesse antecedentemente conosciuto ed anzi pregustato (Giov. 12, 27, seg.) la passione che a lui sovrastava, l'avesse tuttavia pienamente superata lungo tempo prima, e riguardata, quando le fu vicina affatto, con occhio calmo e sereno, — la è questa, che noi troviamo nel Vangelo di Giovanni, la terza ed estrema gradazione di abbellimento, tanto più conforme alla tendenza religiosa quanto più contrario alla storia.

§ 127.

Arresto di Gesù.

Gesù avea dichiarato a' suoi discepoli aggravati dal sonno che il traditore s'avvicinava in quel momento stesso: e le sue parole immediatamente si verificano, poichè, mentr'egli ancor parlava (Matt. 26, 47 parall.; confr. Giov. 18, 3), ecco arrivar Giuda con una forza armata. Questa schiera, al dir dei sinottici, era inviata dai gran sacerdoti e dagli anziani; anzi, secondo Luca, condotta dagli *ufficiali della Guardia del Tempio*; in conseguenza esso era probabilmente un distaccamento dei soldati del Tempio; e sembra vi si fosse aggiunta inoltre una folla tumultuosa, come può congetturasi dalla parola *folla*, e dai *bastoni*, di cui era armata una parte. In Giovanni, oltre ai servi *dei grandi sacerdoti e dei farisei*, si fa menzione della *compagnia*, e del *capitano*, senza alcun cenno di una forza armata tumultuante; sembrerebbe, dietro questo racconto, che le autorità giudaiche avessero chiesto l'appoggio di un distaccamento romano [1]).

[1]) V. Lücke, su questo passo. Hase, *L. J.* § 135.

Digitized by Google

Al dire dei tre primi Evangelisti, Giuda s' inoltra tosto e porge un bacio a Gesù, per designarlo con quel segno convenuto alla truppa siccome colui ch' essa doveva arrestare; secondo il quarto Evangelista, invece, Gesù, *nell' uscire* dall' orto o dalla casa dell' orto, muove incontro ai soldati, ed indica sè stesso come colui ch' essi cercano. Per conciliare tali racconti discordanti, alcuni raffigurarono la cosa in questo modo: Gesù, a fine di impedire l'arresto de' suoi discepoli, si avanzò per primo incontro alla truppa e si diede a riconoscere, poi Giuda uscì dalle file e lo designò col bacio [2]). Ma, se Gesù, si era già fatto riconoscere da sè, Giuda poteva risparmiare il bacio; il dire che la gente non credette alla dichiarazione di Gesù e ne attese la conferma dal bacio dell' apostolo venduto, la è una ragione inammissibile, perocchè, secondo il quarto Evangelo, le parole: *Son io*, fecero impressione tale sovr' essi che tutti caddero a ritroso. In conseguenza altri, disponendo diversamente la scena, pensarono che Giuda, avanzatosi, avesse per primo designato Gesù col bacio, che tuttavia Gesù, prima ancor dell' ingresso della truppa nell' orto, fosse venuto a lei incontro e datosi a riconoscere [2]). Ma se Giuda lo aveva già designato col bacio e se Gesù aveva così ben compreso lo scopo di quel bacio, come rilevasi dalla risposta di lui (Luca, v. 48), non era più necessario ch' ei si facesse ancora riconoscere, dacchè riconosciuto era già. Il farlo a difesa dei discepoli era inutil cosa, perocchè dal bacio traditore Gesù ben dovesse accorgersi che si aveva intenzione di sceverar lui dal suo seguito; il farlo poi solamente per dimostrare il suo coraggio, la era troppa ostentazione. D' altronde collo ammettere che Gesù, tra il bacio di Giuda e lo ingresso della truppa, certamente immediato, rivolgesse ancora domande e discorsi alle persone venute ad arrestarlo, si pone nella sua condotta una fretta ed una precipitazione che troppo male gli si convengono in simili circostanze perchè agli Evangelisti cader potesse in mente di attribuirgliele. Dovrebbesi dunque riconoscere che nessuna delle due narrazioni è destinata ad essere completata dall' altra [3]), poichè ciascuna rappre-

[1]) Paulus, *Exeg. handb.* 3, b. pag. 567.

[2]) Lücke, 2, pag. 599; Hase, l. c. Olshausen, 2, pag. 435.

[3]) Come mai può Lücke spiegare la mancanza del bacio di Giuda nel Vangelo di Giovanni, dicendo che quel bacio era troppo noto, e trovare una analogia con ciò nell' omissione delle trattative fra il Sinedrio e Giuda, in questo stesso Evangelo? Queste trattative, avendo avuto luogo dietro le scene, potevano venire omesse; non così del bacio che appariva sul piano anteriore della azione e ne formava il nodo.

Digitized by Google

senta diversamente il modo con cui Gesù fu riconosciuto e la parte che vi ebbe Giuda. — Tutti gli Evangelisti s' accordano nel dire che Giuda *era a capo di quelle che s'impadronirono di Gesù* (Act. Ap. 1, 16). Mentre però, nei sinottici, la parte di Giuda si riferisce non solo alla indicazione del luogo, ma anche alla indicazione della persona, operatosi quest' ultima per mezzo del bacio, in Giovanni invece la parte del traditore si limita alla indicazione del luogo, e quivi giunto, Giuda rimane ozioso in mezzo agli altri (*e Giuda... era con loro,*) (Vers. 5). A qual fine il racconto di Giovanni non attribuisca a Giuda la cura di designare personalmente Gesù, si scorge di leggieri: a fine che Gesù appaja, non già come uomo consegnato da altri, ma che siconsegna egli stesso, e affinchè la sua passione assuma al più alto grado il carattere di una passione volontaria. E basta il ricordare come in ogni tempo gli avversarj del Cristianesimo riguardassero qual vergognosa fuga l' uscita di Gesù dalla città e il suo appartarsi in un giardino remoto [1]), per trovar concepibile che sorgesse di buon' ora fra' cristiani il desiderio di dare alla sua condotta, durante l' arresto, il carattere di un sagrificio volontario, più che non apparisse dalla tradizione evangelica ordinaria.

Mentre, nei sinottici, il bacio di Giuda provoca una domanda amara di Gesù al traditore, Giovanni riferisce che le parole: *Son io,* proferite da Gesù, ebbero potenza di far indietreggiare la truppa venuta ad arrestarlo e farla cadere per terra; laonde Gesù dovette ripetere la sua dichiarazione e incoraggiar quella gente a impadronirsi di lui. Ultimamente si negò fosse questo un miracolo, e si pretese che l'impressione di Gesù avesse agito solo psicologicamente su coloro della truppa che già di sovente lo avevano veduto ed ascoltato. In prova si addussero esempj desunti dalla vita di un Mario, di un Coligny e di altri [2]). Ma nè il racconto sinottico, secondo il quale

[1]) Quindi è che il Giudeo di Celso dice in *Orig. C. Cels.* 2, 9: *Dopo che, convintolo e condannatolo, fu da noi risoluto di punirlo, egli venne preso nel modo più vergognoso, malgrado i suoi sforzi per nascondersi o fuggire.*

[2]) Lücke, 2, pag. 597.; Olshausen 2, pag. 435; Tholuck pag. 299. Qui del resto l' esempio dell' assassino di Coligny è fuor di luogo, come ben può convincersene chiunque apra il libro citato inesattamente da Tholuck: *Serrani, commentariorum de statu religionis et reipublicæ in regno Galliæ* L. 10, pag. 32 b. L' assassino non si lasciò neppur per ombra arrestare nella esecuzione del suo disegno dalla fermezza del nobile vegliardo.

Digitized by Google

bisognò che Gesù venisse designato col bacio, nè il racconto di Giovanni, secondo il quale Gesù medesimo dovette darsi a riconoscere, ci danno indizio ch'egli fosse menomamente noto a quella gente, e tanto meno ch'egli fosse noto per modo da agire così profondamente su di essa. Quanto agli esempi addotti, essi provano solo che la forte impressione prodotta da un uomo paralizzò la mano di uno o di pochi assassini, e non provano già che tutta una banda di agenti di giustizia e di soldati abbia non solo indietreggiato, ma sia persino caduta per terra. A che giova che Lücke faccia cadere dapprima soltanto alcuni, poi tutta insieme la truppa, con che diviene assolutamente impossibile il concepire sul serio la cosa? A che giova che Tholuck, per non avere che un piccol numero d'uomini nel breve spazio della casa dell'orto, traduca per *entrare* un verbo che significa *uscire*? Ci è forza quindi ritornare agli antichi, i quali generalmente concordano nell'ammettere quivi un miracolo. Il Cristo che abbatte con una parola della sua bocca le schiere nemiche non è diverso da colui che, secondo 2 Thess., 2, 8, *distruggerà* l'Anticristo *col soffio della sua bocca*: vale a dire, ei non è il Cristo della storia, ma il Cristo della imaginazione dei giudei e dei cristiani primitivi. Il redattore del quarto Evangelo, in ispecie, che aveva le tante volte notato come i nemici di Gesù e i loro agenti fossero stati incapaci a porre la mano su di lui, non essendo ancor giunta la sua ora (7, 30, 32, 44 seg.; 8, 20), avea motivo, adesso che l'ora era giunta, di far sulle prime cadere a vuoto, in modo mirabile, quel tentativo estremo e reale; tanto più che ciò accordavasi a pennello coll'interesse che domina il narratore in tutta questa scena, quello cioè di presentare l'arresto di Gesù come un atto puro della sua libera volontà. Gesù, rovesciando i soldati colla potenza della sua parola, mostra loro che cosa egli potrebbe, ove a lui importasse d'essere liberato; e siccome immediatamente dopo egli si lascia prendere, quest'atto ci appare come il più spontaneo sagrificio. Per tal modo Gesù, nel quarto Evangelo, prova col fatto quella potenza da lui espressa, soltanto con parole, nel primo,

Conf. anche Schiller, Werk', 16 Bd. pag. 382 seg. 384 : Ersch e Gruber, *Encyclopœdie*, 7 Bd. pag. 452 seg. Ma simili inesattezze nel campo della storia moderna non ponno sorprenderci da parte di un uomo che altrove (*Glaubwürdigkeit*, pag. 437) del duca d' Orleans, padre di Luigi Filippo, fa il fratello di Luigi XVI. Colui che sa, come il Dr. Tholuck, cose di tante sorta, come potrebbe esser tenuto a saper tutto con esattezza così scrupolosa?

Digitized by Google

quando dice ad uno de' suoi apostoli: *Pensi tu forse ch'io non potrei ora pregare il padre mio, il quale di presente mi manderebbe più di dodici legioni di angeli?* (26, 53).

Qui il redattore del quarto Evangelo assai poco giudiziosamente riferisce, alla cura che Gesù si prese perchè con lui non fosse arrestato alcuno de' suoi discepoli, una frase in cui Gesù dichiara non aver perduto alcuno di coloro che Dio gli avea confidati; frase dallo Evangelista stesso precedentemente riferita (17, 12) con più ragione alla salvezza spirituale de' suoi discepoli. Tranne questa differenza, i quattro Evangelisti si accordano nel dire che nel momento in cui i soldati posero le mani sopra Gesù, uno de' suoi aderenti trasse la spada e tagliò l'orecchia a un servo del gran sacerdote: atto che fu da Gesù disapprovato. Ma Luca e Giovanni hanno ciascheduno una circostanza particolare. Astrazion fatta dalla notizia comune ad ambedue e taciuta da Matteo e da Marco, che cioè l'orecchia recisa fu l'orecchia destra, Giovanni non solo designa col suo nome il servitore ferito, ma osserva inoltre che l'autore di quel colpo fu l'apostolo Pietro. In diverse guise cercarono gli interpreti spiegare il perchè non sia ne' sinottici fatto cenno di Pietro. Gli uni opinarono ne avessero quegli Evangelisti taciuto il nome, per non compromettere l'apostolo che viveva ancora all'epoca della redazione dei loro Vangeli [1]): ma la è questa una di quelle finzioni d'una falsa esegesi prammatica, omai cadute giustamente in disuso. Altri dissero esser costume di quegli Evangelisti trascurare per lo più i nomi [2]): e difatti questa osservazione nella sua generalità si verifica più d'una volta in Matteo, il quale non curasi di nominar persone oscure e insignificanti, come un Jairo, un Bartimeo: ma che il vero Matteo, od anche solo la tradizione evangelica volgare, abbia così precocemente cancellato il nome di un Pietro da un aneddoto a lui relativo, e che così bene affacevasi alla parte di questo apostolo, la è cosa difficile a credersi. Anzi di gran lunga più concepibile mi parrebbe la ipotesi contraria: che cioè l'aneddoto corresse originariamente in giro senza designazione di nome (e perchè non avrebbe potuto anche uno fra i men noti aderenti di Gesù, il cui nome fosse perciò caduto prestamente in oblio — perocchè non è detto nei sinottici ch'ei debba assolutamente essere uno dei dodici — perchè non avrebbe potuto, dico,

[1]) Paulus, *Exeg. handb.* 3, b, pag. 570.
[2]) Lo stesso, *ibid.*

Digitized by Google

aver egli bastante coraggio e prestezza da sguainare in quel momento la spada?); ma che un narratore di epoca più tarda, trovando un simile modo di agire particolarmente adattato al carattere impetuoso di Pietro, lo avesse di proprio arbitrio attribuito a quest'ultimo. Egualmente, per ispiegare il come Giovanni potesse conoscere il nome del servo, non è bisogno di dire ch'egli era pratico della casa del gran sacerdote [1]); come non fu bisogno a Marco di esser pratico di Gerico, per saperci dire il nome del cieco risanato in quella città.

Ciò che trovasi di particolare in Luca su questo colpo di spada si è, che, a suo dire, Gesù risanò, a quanto sembra, con un miracolo, l'orecchio piagato. Olshausen osserva, in tono soddisfatto, che lo stupore cagionato da quella guarigione, dovendo avere assorto l'attenzione generale, serve a spiegare nel miglior modo come Pietro potesse cavarsela netta; — Paulus invece pretende aver Gesù semplicemente esaminato, col contatto (ἁψάμενος), lo stato della ferita, e prescritto quanto occorreva alla guarigione (ἰάσατο αὐτόν); che s'ei l'avesse operata per miracolo, soggiunge questo interprete, si sarebbe per lo meno dovuto far cenno della sorpresa degli astanti. Tale sollecitudine è questa volta, particolarmente, superflua, poichè Luca è il solo che riferisca questo tratto, e tutto il concatenamento della scena ci dice chiaro abbastanza che cosa se ne debba pensare. Gesù il quale, colla sua potenza miracolosa, aveva sedati tanti patimenti ond'egli era innocente, avrebb'egli lasciato senza guarigione un male cagionato da uno de' suoi discepoli per devozione a lui, e quindi, mediatamente, da lui medesimo? Ciò dovette di buon'ora sembrar impossibile; ond'è che alla ferita recata da Pietro fu aggiunta una guarigione miracolosa di Gesù, l'ultima della storia evangelica.

Qui Gesù, secondo i sinottici, immediatamente prima d'esser condotto via, muove rimprovero ai satelliti dell'essere venuti a cercarlo fuori di città, con tanta circospezione, siccome un brigante, mentr'egli avea dato loro la miglior occasione di impadronirsi di lui nel modo più semplice, colla sua presenza giornaliera e publica nel tempio: cattivo segno per la purità della loro causa. Secondo il quarto Evangelo, Gesù dice più tardi alcunchè di simile al gran sacerdote, il quale informavasi de' suoi discepoli e della sua dottrina, e lo rimanda alla publicità di tutto il suo ministero ed al suo insegnamento nel tempio e nella sinagoga (18, 20 seg.). Luca, quasi

[1]) Così Lücke, Tholuck ed Olshausen su questo passo.

Digitized by Google

avesse avuto ad un tempo sentore che Gesù proferito avesse alcuna cosa di simile e dinanzi al gran sacerdote e al momento dell'arresto, riferisce che a quell'atto di violenza i grandi sacerdoti e gli anziani stessi furono presenti e che Gesù parlò ad essi nel modo che sta scritto; ma questo certamente non è che un errore [1]).

Secondo i due primi Evangelisti, tutti gli apostoli prendono in questo momento la fuga; e qui Marco riferisce una circostanza particolare, — che cioè un apostolo il quale aveva una stoffa di seta gettata intorno al suo corpo nudo, abbandonata la stoffa nel punto in cui stavasi per prenderlo, se ne fuggì in uno stato di nudità completa. Indipendentemente dalle vane congetture che interpreti antichi ed anche moderni formarono per saper chi fosse questo apostolo, — a torto si volle da tale notizia conchiudere che il Vangelo di Marco fosse quasi contemporaneo agli avvenimenti, perocchè (osservasi) un così piccolo aneddoto, dove perfino il nome mancava, non potesse avere interesse se non in prossimità delle persone e dei fatti [2]). Ma il fatto sta che un tale aneddoto ci offre oggi ancora, dopo il più lungo intervallo di tempo, una viva imagine del terror panico e della subita fuga dei partigiani di Gesù; esso quindi dovette giungere bene accetto a Marco, qualunque fosse l'origine sua e per quanto tardi quest'ultimo lo abbia consegnato in iscritto.

§ 128.

Interrogatorio di Gesù avanti al Gran Sacerdote.

Dal luogo dell'arresto, Gesù fu condotto, al dir dei sinottici, al gran sacerdote, il cui nome, Caifa, è qui tuttavia riportato dal solo Matteo; secondo Giovanni ad Anna, suocero del gran sacerdote d'allora, e da Anna a Caifa (Matt. 26, 57 seg. e parall.; Giov. 18, 12 seg.); cosa non meno concepibile di quello che facile sia a spiegarsi il silenzio dei sinottici, ove si consideri che l'antico sacerdote non aveva alcuna facoltà per decidere l'affare. Ma perciò appunto ci fa meraviglia che il quarto Evangelista, a rovescio, mentre non fa cenno — come a

[1]) Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, pag. 290.
[2]) Paulus, *Exeg. handb.*, 3, b, pag. 576.

Digitized by Google

prima giunta rilevasi — che del solo colloquio con Anna, ometta completamente l'interrogatorio decisivo del vero gran sacerdote, — a parte la frase ov'egli dice che Gesù fu condotto a lui. In conseguenza l'armonistica nulla ebbe più a cuore dello asserire (come ne abbiam già esempio in Eutimio) aver Giovanni — intento a completar gli Evangeli precedenti — ripreso l'interrogatorio dinanzi ad Anna, perchè omesso dai sinottici, ed omesso invece l'interrogatorio dinanzi a Caifa, perchè dai sinottici descritto con sufficiente quantità di particolari [1]). Che quello riferito dai sinottici non sia lo stesso interrogatorio di cui parla Giovanni, risulterebbe dal tenore completamente diverso dell'uno e dell'altro. Infatti, nell'interrogatorio narrato dai sinottici, i falsi testimoni primieramente depongono, al dire di Matteo e di Marco, contro Gesù; poi il gran sacerdote domanda a quest'ultimo s'egli ritengasi veramente per il Messia, e dietro la sua risposta affermativa, lo dichiara colpevole di bestemmia e degno di morte; dichiarazione la quale è seguita da mali trattamenti; nell'interrogatorio invece descritto da Giovanni, Gesù viene interrogato soltanto intorno a' suoi discepoli ed alla sua dottrina: fa richiamo alla publicità della sua predicazione, e dopo essere stato maltrattato da un servo, è rinviato senza che su di lui proferiscasi un giudizio. Ora che, dopo ciò, il quarto Evangelista non dia alcun particolare sull'interrogatorio dinanzi a Caifa, dee recar tanto maggior meraviglia in quanto l'interrogatorio dinanzi ad Anna, per confessione dello Evangelista stesso, non decise di nulla; ond'è che i motivi e l'atto della condanna di Gesù mancano assolutamente nel suo Vangelo. Il dire, anche qui, ch'ei si fosse solamente proposto di completare gli altri Evangeli è un attribuirgli una condotta troppo assurda; poichè s'egli ometteva ciò che gli altri avevano, senza indicare che appunto per questo lo ometteva, ei ben potea calcolare che ciò avrebbe destato null'altro che confusione e attirata per giunta su di lui l'apparenza d'aver narrato falsamente le cose. Si dirà dunque ch'ei riguardasse l'interrogatorio dinanzi ad Anna come l'interrogatorio principio, e trascorresse, per tal motivo, l'altro sotto silenzio? Ciò è inammissibile, poichè egli non indica alcuna risoluzione presa in quel primo interrogatorio. S'egli sapeva che l'interrogatorio dinanzi a Caifa era stato il principale, e, ciò malgrado, non ne diede alcun ragguaglio, vuolsi chiamar tale condotta estremamente strana.

[1]) Paulus, l. c. pag. 537; Olshausen, 2, pag. 244.

Digitized by Google

Ciò naturalmente suscitò il desiderio di scoprire nel racconto del quarto Evangelo indizii da cui risultasse riferirsi esso pure ad un interrogatorio dinanzi a Caifa. L'indizio più notevole di una possibile identità fra i due interrogatorii, è la identità di una circostanza accessoria: perocchè in Giovanni, del pari che nei sinottici, sia menzione, durante l'interrogatorio da lui descritto, del rinnegamento di Pietro. Vuolsi notare inoltre, che dopo essersi fatto cenno, (v. 13), di Anna, *suocero di Caifa*, quest'ultimo è designato più particolarmente quale autore del fatale consiglio: doversi piuttosto far perire un uomo che lasciar perire la nazione (Giov. 11, 50); il che sarebbe strano, se immediatamente dopo si trattasse di un interrogatorio presieduto non da lui ma da Anna. Nella relazione dell'interrogatorio stesso, si parla continuamente del palazzo *del gran sacerdote*, e delle sue domande: ora Giovanni non applica mai codesta qualificazione ad Anna, sibbene la dà solamente a Caifa. Ma quando, per tali ragioni, affermasi che, dal 15 in avanti, l'Evangelista parla di cosa accaduta presso Caifa, si inciampa nel v. 24, ove per la prima volta è detto che Anna mandò Gesù a Caifa: fino allora dunque Gesù erasi trovato dinanzi ad Anna. A questo cercossi prontamente rimedio: si pose il v. 24 là dove avevasi bisogno che fosse, vale a dire dopo il v. 13, e si imputò a negligenza dei copisti [1]) l'errore che lo trasportò assai più avanti. Ma tale spostamento, destituito d'ogni autorità critica, doveva naturalmente sembrare uno spediente violento ed arbitrario; si volle quindi indagare se il v. 24, senza mutar realmente di luogo, non fosse per caso suscettibile di una interpretazione, la quale, per il senso, lo ponesse allato al v. 13; vale a dire si prese il verbo *inviò* come un più che perfetto. Laonde si asserì che Giovanni qui ritornasse sopra quanto aveva dimenticato di notare al v. 13, che cioè Anna aveva subito inviato Gesù a Caifa e che l'interrogatorio descritto era stato fatto in conseguenza da quest'ultimo [2]). Non potendosi, in generale, negare la possibilità di una simile enallage di tempo, resta solo a sapersi s'essa quadri allo stile dello scrittore e se sia indicata dal contesto. Quanto al contesto, l'Evangelista, avendo designato più particolarmente Caifa in ragione del parentado esistente fra lui ed Anna, poteva benissimo, se nulla di notevole aveva avuto luogo dinanzi a quest'ultimo, passare immediatamente senz'altra spiegazione all'interrogatorio innanzi Caifa e, ritornando poi sui propri

[1]) Per es. Erasmo su questo passo.

[2]) Winer, *N. T. Gramm.*, § 41, 5; Tholuck e Lücke su questo passo.

Digitized by Google

passi, far osservare quella transizione alla prima pausa del racconto, per esempio dopo la fine dell'interrogatorio innanzi il gran sacerdote. Senza dubio in tal caso uno scrittore corretto avrebbe, se non usato il più che perfetto, unito per lo meno all'aoristo un γάρ esplicativo, e indicato con ciò che la frase riferivasi al racconto precedente. Ma il nostro Evangelista, nel quale particolarmente rivelasi il costume degli scrittori ellenisti, di non unire la proposizione che in modo assai rilassato, giusta lo spirito della lingua ebraica, il nostro Evangelista, diciamo, può essere ritornato sui propri passi, sia persino senza particella, sia (secondo la lezione ordinaria) colla particella οὖν, la quale non è solamente continuativa, ma anche retroattiva [1]). Se dunque il quarto Evangelista narra anch'egli l'interrogatorio innanzi Caifa, incontestabilmente risulta, sia dallo esame della relazione in sè, sia dal confronto con quella dei sinottici, che il suo racconto non può esser completo.

Ricondotti per tal guisa al racconto dei sinottici, noi troviamo anche fra questi, fra i primi due, cioè, ed il terzo, molteplici divergenze. Secondo i primi due, quando Gesù fu condotto nel palazzo del gran sacerdote, i dottori della legge e gli anziani erano già radunati, e lo giudicarono seduta stante in quella notte medesima; nel qual giudizio, dapprima, comparvero i testimoni, poi il gran sacerdote volse a Gesù la domanda decisiva, la cui risposta fece dichiarar Gesù degno di morte dall'assemblea (nel quarto Evangelo eziandio, l'interrogatorio ha luogo durante la notte, senza che però vi sia cenno della presenza del gran Consiglio). Secondo il racconto del terzo Vangelo, invece, Gesù vien custodito solo provvisoriamente, per quella notte, nel palazzo del gran sacerdote ed è maltrattato dai servi; allo spuntar del giorno il sinedrio si raduna, e allora, senza l'audizione preventiva dei testimoni, il gran sacerdote affretta la condanna colla domanda decisiva di cui fa menzione. Veramente si potrebbe trovare inverosimile che i membri del gran Consiglio si radunassero in quella notte stessa per ricevere Gesù, mentre Giuda era partito colla scorta, e si potrebbe in conseguenza preferire il racconto del terzo Evangelo, dov'essi non si radunano che allo spuntar del giorno [2]); ma Luca si priva egli medesimo di questo vantaggio col dire che i gran sacerdoti e gli anziani assistettero all'arresto di Gesù nell'orto; poichè lo zelo

[1]) Winer, *Gramm.*, § 57, 4.

[2]) Così Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, pag. 295.

Digitized by Google

che li aveva spinti a quel passo, li avrebbe spinti eziandio a tenere immediatamente seduta e a prendere una pronta risoluzione. Tuttavia anche in Matteo ed in Marco havvi qualcosa di strano [1]); perocchè dopo averci narrato tutto l'interrogatorio e la decisione ivi presa, essi aggiungano ancora (27, 1 e 15, 1): *Fattosi mattino, essi tennero consiglio.* Parrebbe quindi che i membri del sinedrio siansi se non riuniti di nuovo la mattina (giacchè stati erano assieme durante tutta la notte), per lo meno appigliati soltanto allora definitivamente ad una risoluzione contro Gesù, che però era stata già presa, secondo quegli evangelisti, nella riunione notturna; a meno che non vogliasi dire che alla sentenza di morte già pronunciata essi aggiungessero, il giorno vegnente, la risoluzione di consegnare Gesù a Pilato, o, in altri termini, che dopo aver pronunciato la condanna di morte, essi deliberarono sul modo dell'esecuzione. L'omissione di quanto si riferisce ai *falsi testimoni*, nei racconti di Luca e di Giovanni, vuolsi riguardare come una lacuna; poichè, stante la concordanza di Giovanni (2, 19) e degli Atti degli Apostoli (6, 14) con Matteo e con Marco, eravi tutta probabilità che Gesù avesse parlato della demolizione e della ricostruzione del tempio: e, da quel momento, era naturale affatto che tale dichiarazione venisse addotta dinanzi al tribunale quale un punto d'accusa contro di lui. L'assenza di questo punto importante in Luca viene da Schleiermacher spiegata coi dire, che il redattore di questo brano del terzo Evangelo aveva bensì tenuto dietro, fin dall'orto, alla scorta che condusse Gesù, ma che, escluso dal palazzo del gran sacerdote insieme colla maggior parte degli altri, egli non potè raccontare ciò che accadde là dentro, se non dietro quanto ne aveva udito dire. Ma se pure non vuolsi anticipar cosa alcuna, non si potrà del certo ammettere, in grazia della sola particolarità della guarigione del servo, che il redattore di questo paragrafo di Luca fosse posto in tanta vicinanza degli avvenimenti. Aggiungasi che nel terzo Vangelo la frase sulla demolizione e ricostruzione del tempio trovasi solo come capo d'accusa contro Stefano e non contro Gesù, mentre nel quarto non lo si trova che quale dichiarazione di Gesù, e non già quale soggetto d'accusa contro di lui. Ma di quella frase, avendoci essa già precedentemente fornito materia d'esame [2]), nulla più ci resta a dir qui.

[1]) Lo stesso, l. c.; confr, Fritzsche su questo passo di Matteo.
[2]) Vol. I, § 67; vol. II, § 114.

Digitized by Google

Rimanendosi Gesù silenzioso dinanzi le deposizioni dei testimoni, il gran sacerdote — secondo i due primi Evangelisti — (o, secondo il terzo, che non fa menzione dei testimoni, il sinedrio) domandò a lui s'egli pretendesse realmente di essere il Messia (figlio di Dio); al che (seguono narrando i due primi) ei rispose senza esitanza colle parole: *Tu l'hai detto, io lo sono,* aggiungendo che d'ora innanzi, oppure immediatamente, essi avriano veduto il figlio dell'uomo sorgere alla destra della potenza divina e venirsene sulle nubi del cielo. Secondo Luca, invece, egli primieramente dichiara che la sua risposta non gli gioverà nulla; poi aggiunge che d'ora in avanti il figlio dell'uomo siederà alla destra della potenza divina. Dietro ciò, tutti gli domandano ansiosi s'egli sia dunque il figlio di Dio, ed egli affermativamente risponde. Qui pertanto Gesù, conformemente al Ps. 110, 1, da lui già applicato al Messia (Matt. 22, 44,)esprime la speranza di giungere, mediante la morte, oramai alla gloria della sede messiaca, alla destra di Dio. Perocchè, quand'anche da principio egli probabilmente si raffigurasse la propria glorificazione messiaca senza l'intermedio della morte, intermedio estraneo, a quanto sembra, alle idee dell'epoca sua; quand'anche solo più tardi, e in seguito alle circostanze, un simile presentimento cominciasse a sorgere in lui con precisione crescente a poco a poco: ora poi, prigioniero, abbandonato da' suoi seguaci in presenza dell'irritato sinedrio, egli al certo dovette, se pur voleva conservare la convinzione del suo carattere messiaco, nudrir certezza che la morte sola potesse aprirgli la via alla glorificazione messiaca, — Quando Gesù, secondo che narrano i due primi Evangelisti, dopo aver detto: *Seduto alla destra onnipotente di Dio,* aggiunse: *E venendo sulle nubi del cielo,* egli predice, come già più sopra, la sua prossima venuta, qualificandola anzi un vero ritorno. Secondo Olshausen la parola di Matteo *d'ora innanzi* si riferisce solo al *seduto* ecc., e non già al *venendo* ecc., non potendo egli concepire che Gesù raffigurasse fin d'allora come immediata la propria venuta; difficoltà questa puramente dogmatica, la quale dal nostro punto di vista non ha luogo, ma per la quale in nessun caso si dovrebbe falsare così apertamente l'interpretazione grammatica, come Olshausen qui si fa lecito. All'udire quella dichiarazione di Gesù, ond'è cenno più sopra, il gran sacerdote, secondo Matteo e Marco, lacerandosi le vesti, dichiara Gesù convinto di bestemmia, e l'assemblea lo riconosce degno di morte; egualmente, in Luca, i membri radunati osservano non esser bisogno oramai di più ampie testimonianze, poichè essi stessi hanno udito colle loro orecchie la dichiarazione colpevole di Gesù.

Digitized by Google

Alla condanna tengon dietro, ne' due primi Evangelisti, i mali trattamenti esercitati contro Gesù; Giovanni, che quì di condanna non parla, li pone dopo che Gesù ha invocato la publicità del suo ministero, e Luca prima ancora dell'interrogatorio. Tali divergenze più probabilmente derivano dal non sapersi quando avessero avuto luogo que' mali trattamenti, anzichè dall' essersi questi ripetuti in diversi tempi e circostanze diverse. Siffatti maltrattamenti sono attribuiti espressamente, da Giovanni, ad un *servo*, da Luca agli *uomini che custodivano Gesù*. Per contrario, in Marco, quegli *alcuni che sputano contro di lui* bisogna che siano del numero dell'*assemblea totale*, che avea proferito la condanna, giacchè l' Evangelista, alquanto più tardi, distingue da essi i *servi*; egualmente in Matteo, dove, senza farsi cenno d' un nuovo soggetto, il racconto continua colle parole: *Essi cominciarono allora*, i membri stessi del sinedrio sembran coloro che si permisero quegli atti indegni; cosa che Schleiermacher trovò, a ragione, inverosimile e che lo indusse a preferire il racconto di Luca a quello di Matteo [1]). I mali trattamenti consistono, secondo Giovanni, in uno *schiaffo* dato da un servitore a Gesù per un preteso discorso irriverente diretto al gran sacerdote; in Matteo ed in Marco consistono in isputi sul viso, in colpi sulla testa ed in schiaffi; al che vuolsi aggiungere (secondo che narra anche Luca) ch' ei fu percosso colla testa bendata [2]) ed invitato per ischerno a provare la sua qualità messiaca di veggente, col designare colui che lo colpiva. Secondo Olshausen, lo spirito della profezia non istimò cosa indegna di sè il predire minutamente quegli atti brutali e designare insieme lo stato morale che il Santo del Signore oppose alla folla profana. A ragione qui si cita Isaia (50, 6 seg.); *Io ho offerto la mia schiena ai colpi di staffile, le mie guancie agli schiaffi, e non ho distolto la mia faccia dall'onta degli sputi, ecc.*; (confr. Mich. 4, 14). Quanto alla pazienza con cui Gesù sopportò tutto questo, si cita, con non minor ragione, il noto passo di Isaia (53, 7), ov'è accennato il silenzio del servo di Dio in mezzo ai maltrattamenti. Ma la connessione dell'intero paragrafo non ci permette di scorgere, nel v. 4 e seg. del capo 50 d' Isaia, più di quello che nel capo 53

[1]) L. c.

[2]) Matteo, il quale non dice che la testa venisse bendata, sembra intendere la domanda ironica, rivolta a Gesù, nel senso ch' ei dovesse designare col loro nome le persone che lo maltrattavano, le quali egli bene scorgeva, ma non conosceva però. Confr. De Wette su questo passo.

Digitized by Google

dello stesso profeta, una profezia relativa al Messia [1]); e però la concordanza dell' avvenimento con quei passi profetici sarebbe stata o il risultato d' un calcolo umano o mera casualità. Nè i servi nè i soldati avranno avuto, coi loro maltrattamenti, intenzione di compiere profezie riguardanti la persona di Gesù, nè egli stesso avrà avuto l'ostentazione di tacersi per un simile motivo; ma non per questo si può con sicurezza attribuire al puro caso una coincidenza, la quale, come dice Olshausen, discende fino ai particolari. Per quanto verosimile sia, anche secondo il costume brutale di quell' epoca, che Gesù prigioniero venisse maltrattato, e maltrattato nel modo che riferiscono i sinottici, non si può tuttavia negare, essere le loro relazioni modellate sopra profezie, le quali furono riferite a Gesù dal momento ch' egli apparve quale Messia paziente e maltrattato. Così pure, per quanto s'addica al carattere di Gesù l' avere pazientemente sofferti que' mali trattamenti, e opposto un nobile silenzio a sconvenienti domande, certo è che gli Evangelisti non avrebbero indicato questa circostanza le tante volte, e con tanto interesse [2]), se loro non fosse importato di mostrare con ciò adempite le profezie dell' Antico Testamento.

§ 129.

Rinnegamento di Pietro.

Al momento in cui Gesù è condotto fuor del giardino, i due primi Evangelisti riferiscono che tutti gli apostoli presero immediatamente la fuga; però essi accennano, del pari che Luca e Giovanni, aver Pietro tenuto dietro da lungi e saputo procurarsi il mezzo di entrar colla scorta nel palazzo del gran sacerdote. Mentre, al dir dei sinottici, Pietro è il solo che dia questa prova di coraggio e di devozione a Gesù, prova che ben tosto doveva essergli causa della più

[1]) Vedi Gesenius su questo passo.

[2]) Matt. 26, 63; confr. Marco, 14, 61: *Gesù taceva.*
Matt. 27, 12: *Egli non rispose nulla.*
Matt. 27, 14; confr. Marco, 15, 5: *Ed egli non gli rispose una sola parola, dimodochè il capo si stupì grandemente.*
Luca, 23, 9: *Ma egli non gli rispose nulla.*
Giov., 19, 9: *Ma Gesù non gli diede alcuna risposta.*

Digitized by Google

profonda umiliazione, — il quarto Evangelo gli associa Giovanni, ed aggiunge essere stato questo apostolo che per la sua conoscenza col gran sacerdote procurò a Pietro l'adito nel palazzo. Tale divergenza fu esaminata più sopra insieme col carattere affatto speciale che questo Evangelo attribuisce alla posizione reciproca di Pietro e di Giovanni [1]).

Come tutti gli Evangelisti ci narrano, e' fu in quella *corte* che Pietro, intimidito dall' andamento serio che prendevano le cose di Gesù e dai servi del gran sacerdote che lo circondavano, dichiarò ripetutamente di non conoscere il Galileo arrestato, per far cadere con ciò il sospetto ripetutamente espresso ch' ei fosse del numero degli aderenti di quel Galileo. A quanto già si disse, una differenza sembrerebbe esistere fra il quarto Evangelo e gli altri riguardo a quegli cui apparteneva il palazzo ove accadde il rinnegamento. A prima giunta, nel racconto di Giovanni, il primo rinnegamento parrebbe avvenuto durante l' interrogatorio dinanzi ad Anna, perciocchè quel rinnegamento trovisi posto dopo il v. 13, ov'è detto che Gesù fu condotto ad Anna, e prima del v. 24, ov' è detto ch' ei fu condotto a Caifa; soli i due rinnegamenti successivi appajono in Giovanni eziandio accaduti durante l'interrogatorio dinanzi a Caifa, nel palazzo di costui, poichè di essi non è menzione se non dopo il trasferimento di Gesù a Caifa (v. 25-27), e poichè immediatamente dopo l'evangelista narra ch'ei fu consegnato a Pilato (v. 28). Ma nel racconto stesso di Giovanni havvi di che dubitare che il primo rinnegamento avvenisse in luogo diverso da quello ove accaddero gli altri due. Dopo il racconto del primo rinnegamento avvenuto alla porta stessa del palazzo, che è, a quanto sembra, il palazzo di Anna, è detto avere i servi acceso, a motivo del freddo, un fuoco di carbone; e *Pietro era anch'egli in piedi insiem con quelli e si scaldava* (v. 18). Ora, più avanti il racconto del secondo e del terzo rinnegamento comincia quasi colle stesse parole: *Simon Pietro era là in piedi a scaldarsi;* e però coll' accennare, la prima volta, che il fuoco di carbone fu acceso e che Pietro vi si accostò, il quarto Evangelista altro non intese dire per certo se non che il secondo ed il terzo rinnegamento ebbero luogo accanto a quel fuoco, — vale a dire, giusta la supposizione fatta per il primo rinnegamento, nella casa di Anna. Veramente, i sinottici (Marco, v. 54; Luca, v. 55) parlano anch'essi di un fuoco acceso nella corte di Caifa, al quale Pietro si riscaldò; solo ch'essi lo dicono seduto mentre Gio-

[1]) 1 Vol., § 74.

Digitized by Google

vanni lo dice in piedi; da questo però non segue, fosse opinione di Giovanni che un simil fuoco venisse acceso anche nella corte del gran sacerdote allora regnante; giacchè egli non parla di un fuoco simile che in casa di Anna, secondo la ipotesi da noi accettata finora. Eutimio opina che le dimore di Anna e di Caifa avessero una corte comune e che per tal modo Pietro, dopo che Gesù fu condotto dal primo al secondo, potesse rimanersi accanto al medesimo fuoco. Quegli, a cui una simile ipotesi sembri troppo artificiosa, ammetterà piuttosto che il secondo ed il terzo rinnegamento avessero luogo, secondo Giovanni, non già dopo, ma durante il trasferimento di Gesù da Anna a Caifa [1]). Lorchè adunque, si suppone narrato in Giovanni un interrogatorio dinanzi ad Anna, la differenza tra gli Evangeli, riguardo al luogo ove accade il rinnegamento, è totale; dal che partendo, gli uni si decisero in favor di Giovanni e dissero: che gli apostoli dispersi avevano avuto soltanto informazioni scucite su quelle scene; che Pietro non nativo di Gerusalemme, non aveva neppur saputo in qual palazzo egli fosse entrato per sua disgrazia; che a lui e, dopo di lui, ai primi Evangelisti, era parso avessero i rinnegamenti avuto luogo nella corte di Caifa, errore rettificato da Giovanni, il quale conosceva meglio la città ed il palazzo del gran sacerdote [2]). Ma quando pure si ammettesse, per ipotesi, impossibile che Pietro si fosse a torto imaginato d'aver rinnegato Gesù nel palazzo di Caifa, Giovanni il quale in quei giorni fu sempre a fianco di Pietro, lo avrebbe di certo avvertito dell'errore, e questo non avrebbe potuto prendere consistenza in lui. Si potrebbe quindi tentare la ipotesi inversa, cercando dar ragione ai sinottici a spese del quarto Evangelista, se noi non avessimo già risolta questa apparente contraddizione nel paragrafo che precede, ove abbiam veduto che Giovanni, dopo aver solamente menzionato il trasferimento di Gesù dinanzi ad Anna, parla, dal v. 15 in poi, di ciò che accadde nel palazzo di Caifa.

Quanto ai diversi rinnegamenti, tutti gli Evangelisti s'accordano nel dire ch'essi furono tre, giusta la predizione di Gesù; ma variano tra di loro, nella descrizione che ce ne danno. Esaminiam dapprima quanto si riferisce ai luoghi e alle persone. Secondo Giovanni, il primo rinnegamento ha luogo sin dall'ingresso di Pietro nel palazzo, dinanzi

[1]) Così Schleiermacher, *über den Lukas*, pag. 280; Olshausen, 2, pag. 445.

[2]) Così Paulus, l. c. pag. 577 seg.

Digitized by Google

a una *portinaja* (v. 17); secondo i sinottici, solo nella corte interna; dinanzi a una *fantesca* e mentre Pietro stavasi seduto accanto al fuoco (Matt. v. 69 seg. e parall.). Il secondo rinnegamento ha luogo vicino al fuoco secondo Giovanni (v. 25) ed anche secondo Luca, il quale, per lo meno, non accenna ad alcun mutamento di posizione (v. 58), in Matteo, invece, (v. 71) ed in Marco (v. 68 seg.), ha luogo dopo l' ingresso di Pietro nell' antiporta; secondo Giovanni dinanzi a molti individui, secondo Luca dinanzi ad un solo, secondo Matteo dinanzi ad un' altra fantesca, e secondo Marco dinanzi a quella stessa che lo aveva indotto a rinnegare la prima volta. Il terzo rinnegamento succede parimente nell'antiporta, secondo Matteo e Marco, i quali non indicano verun mutamento di luogo dal secondo rinnegamento al terzo; secondo Luca e Giovanni, che neppur essi accennano a mutamento di luogo, esso accade ancora, senza dubio, nel cortile interno, vicino al fuoco; in Matteo ed in Marco dinanzi a molti astanti, in Luca dinanzi ad un solo, in Giovanni dinanzi ad un parente del servo ferito nell'orto. Quanto alle parole che furono scambiate in queste occasioni, le une si dirigono ora a Pietro stesso, ora agli astanti per richiamare l'attenzione su di lui. Le due prime volte, esse significano, piuttosto uniformente, sembrare anch' egli uno dei seguaci di colui ch'era stato poco prima arrestato; la terza volta, secondo i sinottici, gli astanti motivano i loro sospetti contro Pietro dal suo parlar galileo; secondo Giovanni, il parente di Malco pretende riconoscerlo per averlo veduto nel giardino. Da questi due modi di argomentare il primo sembra altrettanto naturale, quanto artificiale il secondo; avendosi ragione di supporre che l'interlocutore venga appositamente designato quale parente di Malco, acciò fosse chiaro nel racconto che Pietro era l'autore del colpo di spada [1]). Le risposte di Pietro presentano anch'esse alcune divergenze: secondo Matteo, egli giura fin dal secondo rinnegamento; secondo Marco, soltanto al terzo; secondo gli altri due, ei non ricorre a giuramento alcuno. In Matteo evvi una gradazione: perocchè la terza volta al *giuramento* Pietro aggiunga le *imprecazioni*: il che, a raffronto degli altri Evangelisti, appare esagerazione e nulla più.

Intercalare gli uni negli altri codesti rinnegamenti, narrati in così diverse maniere, per modo che sopra nessuno degli Evangelisti cadesse l'accusa d'aver dato un racconto nonchè erroneo, semplicemente ine-

[1]) Confr. Weisse, *die Evang. Geschichte*, 1, pag. 609.

Digitized by Google

satto — fu questo per gli armonisti un affar solo. Nè soltanto gli interpreti razionalisti già antichi, quali un Beugel, si accinsero a tale impresa, ma anche ultimamente Paulus si diè assai fatica per porre in un giusto ordine e in una connessione conforme alle cose i diversi rinnegamenti che gli Evangelisti ci narrano. Secondo lui, Pietro rinnega il Signore:

1.° Innanzi la portinaja (primo rinnegamento in Giovanni);

2.° Dinanzi a diversi in piedi accanto al fuoco (secondo rinnegamento in Giovanni);

3.° Innanzi a una fantesca, vicino al fuoco (primo rinnegamento nei sinottici);

4.° Innanzi a un individuo che non viene precisamente designato (secondo rinnegamento in Luca);

5.° Allo entrar nell'antiporta, innanzi a una fantesca (secondo rinnegamento in Matteo e Marco. Se Paulus fosse conseguente, ammetterebbe qui due rinnegamenti; poichè la fantesca che richiama su Pietro l'attenzione degli astanti era bensì, secondo Marco, la stessa del n.° 3, ma secondo Matteo, era un'altra);

6.° Innanzi al parente di Malco (terzo rinnegamento in Giovanni);

7.° Innanzi a un individuo che pretende riconoscerlo al suo parlar galileo (terzo rinnegamento in Luca); al quale

8.° Si aggiungono bentosto diversi altri, onde Pietro afferma con maggior forza ch'egli non conosce Gesù (terzo rinnegamento in Matteo e Marco).

Quando tuttavia, per rispetto alla fede dovuta agli Evangelisti, si separano di tal guisa i loro racconti, si corre rischio di compromettere la fede ben più importante dovuta a Gesù. Questi aveva parlato di un triplice rinnegamento; ora, secondo ch'esser si voglia più o meno conseguenti nella separazione dei racconti, Pietro avrà rinnegato da sei a nove volte. L'antica esegesi cercò trarsi d'impaccio, adducendo la regola: *La negazione fatta d'un sol tratto a diverse interrogazioni di molti è contata per una sola* [1]). Ma quand'anche si riconoscesse ammissibile siffatto modo di contare, — siccome ciascuno dei quattro narratori pone di solito intervalli di tempo più o meno lunghi fra i singoli rinnegamenti da lui riferiti — bisognerebbe giu-

1) Abnegatio ad plures plurium interrogationes, facto uno paroxysmo, pro una numeratur. Beugel, *in Gnomon.*

Digitized by Google

stamente che ad ogni volta i rinnegamenti narrati da diversi Evangelisti fossero stati fatti d'un sol tratto; per esempio un rinnegamento di Matteo con un rinnegamento di Marco, ecc.: ipotesi questa assolutamente arbitraria. Quindi è che in questi ultimi tempi si trovò preferibile un'altra spiegazione e si disse: In quella guisa che in bocca di Gesù la parola *tre* altro non era che un numero rotondo significante un rinnegamento moltiplicato, così con Pietro, volta che si vide avviluppato in quelle ch'ei riguardava siccome menzogne necessarie, avrà ripetuto tali affermazioni piuttosto a sei o sette interlocutori sospettosi che a tre solamente [1]). Ma quando pure, secondo Luca (v, 59 seg.), si valutasse a più di un'ora la distanza fra il primo rinnegamento e l'ultimo, egli è tuttavia estremamente inverosimile che Pietro venisse così interrogato da ogni sorta di persone e per ogni parte: tanto più che, malgrado un sospetto che si suppone così generale, egli rimase in libertà: — e quando gli interpreti descrivono lo stato morale di Pietro durante questa scena come quello d'un uomo che non sa più dove dar del capo [2]), essi ci offrono piuttosto l'idea dello stato in cui cade il lettore vedendo questo accumularsi di domande e di risposte ripetute nello stesso tenore, paragonabile solo alle battute senza fine e senza significato di un pendolo in disordine. A ragione pertanto Olshausen eliminò anticipatamente, siccome sterile e vano, ogni sforzo diretto a sopprimere simili divergenze: tuttavia, subito dopo, egli stesso cerca tal fiata conciliare a forza in alcuni punti le divergenze dei racconti; e tal fiata ancora, quando afferma esservi veramente stati tre rinnegamenti, ei si mostra meno sagace di Paulus, il quale a ragione fa osservare la cura visibile degli Evangelisti nel crear giustamente un triplice rinnegamento. Ciò che forse potè accadere, in quella sera, a più riprese (non però da otto a nove volte) venne fissato a tre volte, affinchè la predizione di Gesù, presa nel senso più rigoroso, ricevesse il più esatto compimento.

Secondo tutti i racconti, il canto del gallo, conformemente alla predizione di Gesù, forma il termine e, insieme, la catastrofe di tutta la storia del rinnegamento. In Marco, il gallo canta una prima volta dopo il primo rinnegamento, e, in conseguenza, una seconda volta dopo il terzo; negli altri Evangelisti esso canta una volta sola, dopo l'ultimo rinnegamento. Mentre Giovanni termina quivi il suo racconto,

[1]) Paulus, l. c. pag. 578.
[2]) Hess, *Geschichte Jesu*, 2, pag. 343.

Digitized by Google

Matteo e Marco aggiungono che, al canto del gallo, Pietro si risovvenne della predizione di Gesù e pianse. Ma Luca poi ci narra una circostanza speciale; ed è, che, al canto del gallo, Gesù si rivolse e guardò Pietro, il quale, risovvenendosi allora della predizione di Gesù, proruppe in lagrime amare. Se badiamo ai due primi Evangelisti, Pietro non trovavasi punto nello stesso locale dov'era Gesù; egli trovavasi *fuori*, (Matt. v. 69) o *abbasso*, (Marco, v. 66) *nella corte*, e Gesù in conseguenza era dentro o di sopra nel palazzo. Ora come potè Gesù udire i rinnegamenti di Pietro e volgergli uno sguardo? A quest'ultimo punto si suole rispondere che Gesù veniva in quel momento stesso trasferito dal palazzo di Anna in quello di Caifa, e che, nel passare, ei gettò uno sguardo significante sul pusillanime apostolo [1]). Ma Luca non fa alcun cenno di questo trasferimento di Gesù; e la sua frase: *il Signore, rivolgendosi, guardò Pietro*, sembra significare che Gesù riguardasse Pietro, non già nello andarsene, ma mentre stavasi fermo, le spalle a lui rivolte, — con un girar del capo. E poi quest'ultima ipotesi non ci spiega ancora come Gesù avesse avuto notizia dei rinnegamenti di Pietro; perocchè fra il tumulto di quella sera non fosse a lui così facile, come Paulus opina, lo udire, dall'appartamento in cui trovavasi, la voce di Pietro, in corte, per quanto alta e chiara questa suppongasi. Veramente questa distinzione espressa fra il luogo in cui era Pietro e quello in cui era Gesù, in Luca non si trova; anzi il suo racconto non toglie che Gesù potesse essersi soffermato per qualche tempo nella corte. Ma da un lato, il racconto degli altri presenta in sè maggiore verosimiglianza; e, d'altro lato, il racconto stesso di Luca intorno ai rinnegamenti non suona in modo da farci a prima giunta supporre che Gesù si trovasse vicino a Pietro. Del resto, si sarebbero potute risparmiare le ipotesi destinate a spiegare questo sguardo di Gesù quando si fosse sottoposta ad un esame critico l'origine di tale particolarità e già, sarebbe bastata insieme col silenzio degli altri Evangelisti la nessuna chiarezza del racconto di Luca, — dove Gesù, rimasto fin allora dietro la scena, getta d'improvviso uno sguardo su di questa, — sarebbe bastata, dico, a far comprendere qual fede meritasse questo dato. Dove poi Luca aggiunge che, allo sguardo di Gesù, Pietro si risovvenne di quanto il Signore avevagli predetto intorno al suo prossimo rinnegamento, si

[1]) Paulus e Olshausen, su questo passo; Schleiermacher, l. c. pag. 289; Neander, pag. 622. *Anm.*

Digitized by Google

sarebbe potuto riconoscere, altro non essere lo sguardo di Gesù se non il ricordo medesimo di Pietro reso visibile, e, per così dire, posto in azione. Quindi è che, mentre il racconto di Giovanni, fra tutti il più semplice, ci presenta solo obiettivamente, col canto del gallo, il compimento della predizione di Gesù; e mentre i due primi Evangelisti vi aggiungono l'impressione subiettiva che Pietro risentì da quella coincidenza, — Luca restituisce a questa impressione un carattere obiettivo, e tramuta la ricordanza dolorosa delle parole del maestro in uno sguardo che penetra il cuore del discepolo [1]).

§ 130.

Morte del traditore.

Alla notizia che Gesù era stato condannato a morte, Giuda, secondo che narra il primo Evangelo (27, 3 seg.), preso da pentimento, corse dai gran sacerdoti e dagli anziani per restituir loro le trenta monete d'argento, dichiarando d'aver tradito un innocente. Ma respinta da questi con dileggio tutta la responsabilità su lui solo, Giuda, dopo aver gettato il denaro nel Tempio, se ne va trascinato dalla disperazione e si appicca. Col danaro restituito da Giuda, che, essendo prezzo di sangue, non può essere deposto nel tesoro del tempio, i membri del sinedrio comperano il campo da un vasajo per la sepoltura degli stranieri. Qui l'Evangelista osserva due cose: l'una, che a motivo del modo di acquisto, quel terreno è ancora nominato, a' suoi tempi, *campo di sangue;* la seconda, che, per quella serie di avvenimenti, si è avverata un'antica profezia. Mentre gli altri Evangelisti tacciono della fine di Giuda, noi troviamo negli Atti degli Apostoli (1, 16 seg.) una relazione che differisce in varj punti da quella di Matteo. Pietro, proponendo di completare il numero apostolico di dodici colla scelta di un nuovo membro, trova opportuno di premettere come avvenisse il vuoto nel circolo degli Apostoli, di richiamare cioè il tradimento e la fine di Giuda: e dice che il traditore avevasi comperato un terreno col prezzo del suo delitto, ma che, caduto in precipizio, il corpo di

1) Confr. De Wette, su questo passo di Luca.

Digitized by Google

lui erasi spaccato, sì da farne uscir le intestina; e che, essendo nota la cosa in tutta Gerusalemme, il terreno avea ricevuto il nome di *campo di sangue*. Pietro osserva inoltre essersi con ciò verificati due passi dei Salmi.

Fra queste due relazioni si trova una doppia differenza: la prima relativa al genere di morte di Giuda; la seconda, al tempo della compera del terreno e alle persone che fecero tal compera. Quanto alla prima, in Matteo, è Giuda stesso che si dà la morte per pentimento e per disperazione; negli Atti degli Apostoli, invece, non si parla di pentimento del traditore, e la sua morte sembra non già un suicidio, ma una disgrazia fortuita o piuttosto una punizione inflitta dal cielo. In Matteo inoltre è una corda che pone fine a'suoi giorni; in Pietro, è una caduta che produce una orribile rottura del suo corpo.

Si può scorgere in Suicer [1]) e Kuinöl con quale attività gli armonisti siansi in ogni tempo adoperati a conciliare queste divergenze. Qui ci basta il richiamare i tentativi principali. Siccome la divergenza risiedeva essenzialmente nelle parole: *Egli si appiccò*, di Matteo, ed *essendo precipitato*, degli Atti degli Apostoli, la prima idea che si offerse fu quella di confondere l' una di queste espressioni nell'altra. Ciò fu tentato in diversa guisa colla parola ἀπήγξατο, la quale si volle significasse ora i rimorsi di una malvagia coscienza [2]), ora una malattia che ne fu il risultato [3]), ora un genere di morte qualunque scelto per rimorso e per disperazione [4]); e allora, la frase degli Atti degli Apostoli: *essendo precipitato*, ecc., doveva indicare precisamente che il genere di morte a cui la mala coscienza e la disperazione avevano spinto Giuda era il salto in un precipizio. — Altri, al contrario, cercarono confondere il πρηνὴς γενόμενος nell'ἀπήγξατο e asserirono che quelle prime parole non altro esprimevano se non il risultato dell'azione indicata da ἀπήγξατο vale a dire, *appiccato* [5]) La violenza evidente di questi tentativi indusse altri autori a rispettar meglio il significato naturale delle frasi rispettive; e per conciliare i racconti divergenti, essi ammisero che Matteo riferisse un atto anteriore, la storia degli Apostoli un atto posteriore alla catastrofe che terminò i

[1]) Thesaurus.
[2]) Grotius.
[3]) Heinsius.
[4]) Perizonius.
[5]) Così recano la Volgata ed Erasmo. Vedi, contro tutte queste spiegazioni, Kuinöl, *in Matth.*, pag. 743 seg.

Digitized by Google

giorni di Giuda. Alcuni interpreti già antichi separarono l'un dall'altro questi atti per modo da scorgere, nell'*impiccamento*, un tentativo fallito di suicidio, al quale Giuda sfuggì, sia per l'incurvazione del ramo d'albero a cui voleva appiccarsi, sia per qualunque altra causa, fino a che più tardi la vendetta del cielo lo colse, *facendolo cadere in un precipizio* [1]). Ma siccome Matteo adopera evidentemente il verbo *impiccossi*, coll'intenzione di narrare la fine del traditore, così, in questi ultimi tempi, si raccostarono maggiormente i due atti fra cui supponesi diviso il racconto, in Matteo e nella storia degli Apostoli; — e si ammise che Giuda avesse tentato appiccarsi ad un albero sopra un'altura, ma che, spezzatasi la corda od il ramo, ei venisse travolto sino al fondo della vallata, sopra roccie acute ed arbusti spinosi, che lo posero in brani [3]). Ma già il redattore d'una memoria sul *destino finale di Giuda* nella *Biblioteca di Schmidt* [2]) trovò singolare la fedeltà con cui i due narratori si sarebbero, secondo questa ipotesi, condiviso il racconto di tal morte; però che qui non trattisi di un racconto forse meno preciso nell'uno, più preciso nell'altro; ambedue si esprimono con precisione; solo che l'uno racconta la prima parte dell'avvenimento senza la seconda, l'altro la seconda senza la prima; ed Hase afferma a ragione che ciascuno di essi non conobbe se non quanto raccontò, poichè altrimenti nè l'uno nè l'altro lasciato avrebbe da banda una metà del fatto [4]).

Dopo aver veduto per tal guisa fallire contro la prima divergenza i tentativi di conciliazione, ci resta a chiedere se la seconda, riguardante la compera del terreno, sia più facile a levarsi. Essa consiste in questo: secondo Matteo, sono i membri del sinedrio che dopo il suicidio di Giuda comperano, col danaro da lui lasciato, un campo (il campo di un vasajo, indicazione che manca negli Atti degli

[1]) Oecumenius, sugli Atti degli Apostoli, 1: *Giuda non morì per l'impiccamento, egli sopravisse staccato dal capestro prima di essere soffocato.* Conf. Teofilatto, sopra Matteo.

[2]) Così dicono, secondo Casaubonus, Paulus, 3, b. pag. 457; Kuinöl, *in Matth.* 747 seg.; Winer, *Bibl. R. wörterb.* art. *Judas;* e con un semiassenso Olshausen, 2, pag. 455 seg. Fritsche stesso, stanco senza dubio della lunga via da lui percorsa fino a questi ultimi capitoli di Matteo, si dichiara soddisfatto di tale conciliazione e sostiene che, per tal guisa, i due racconti concordano *amicissime.*

[3]) 2 Band, 2 Stück, 248.

[4]) *L. J.*, § 132, Confr. Theile, *zur Biogr. Jesu*, § 38.

Digitized by Google

Apostoli); secondo gli Atti degli Apostoli, invece Giuda stesso compera il campo e vien quivi colpito da subita morte. Indi il podere sembra prendesse nome di *campo* o *terra del sangue*, secondo gli Atti degli Apostoli, perchè quivi fu sparso il sangue del traditore; secondo Matteo perchè il danaro che servì a comperarlo era prezzo del sangue di Gesù. Qui le espressioni di Matteo sono precise così da non lasciar luogo a sottilità di sorta in favor dell'altro racconto; per contrario, il verbo *procurossi*, negli Atti degli Apostoli, indusse i teologi a volgerne il senso a favor di Matteo. Il passo degli Atti degli Apostoli — fu detto — significa che col prezzo del tradimento Giuda comperò un campo; lo comperò non direttamente ma indirettamente, poichè la restituzione da lui fatta del danaro fu per il sinedrio, o per l'utilità comune [1]). Ma, per quanti passi si possano citare in cui il verbo κτᾶσθαι ha il significato di *comperar per un altro*, bisogna almeno necessariamente, in simil caso, che l'altra persona, per la quale si compera, venga indicata sia in modo diretto, sia per allusione: e se questo non è come nel passo degli Atti degli Apostoli, il verbo conserva il suo primo significato che è quello di *comperar per sè stesso* [2]). Ben lo comprese Paulus, e però spiegò la cosa in diverso modo: essendo stato Giuda (egli disse), colla sua orribile caduta in una cava d'argilla, causa che quel terreno fosse venduto ai membri del sinedrio, Pietro ben potè dire ironicamente ch'egli erasi acquistato, anche morendo, un bel podere colla caduta del suo corpo [3]). Ma, da un lato, questa spiegazione appare in sè stessa contorta; d'altro lato la frase dei salmi che il Pietro degli Atti degli Apostoli cita alquanto più innanzi: *Che la sua abitazione divenga deserta*, ci mostra ch'egli immaginavasi il podere siccome vera proprietà di Giuda, cui la vendetta divina aveva resa deserta dopo la morte di lui.

Nè l'una nè l'altra adunque di queste differenze è suscettibile di conciliazione: ond'è che Salmasio ha già riconosciuto l'esistenza di una divergenza reale fra i due racconti, ed Hase, senza compromettere l'origine apostolica d'entrambi quei dati, crede poter spiegare la contraddizione, adducendo la emozione violenta di que' giorni, in mezzo a cui solo constava generalmente il suicidio di Giuda: quanto poi al genere di morte, corsero in proposito diverse voci, alle quali

[1]) Vedi Kuinöl, *in Matth.* pag. 748.
[2]) Vedi Schmidt, *Biblioth.*, l. c. 251 seg.
[3]) Paulus, 3, b. pag. 457 seg. Fritsche, pag. 799.

Digitized by Google

si prestò egualmente fede. Ma negli Atti degli Apostoli non si fa cenno alcuno d'un suicidio; e difficile è a credersi che due apostoli, quali Matteo e Pietro, ammessa la comune opinione che dall'uno derivi il primo Evangelo, dall'altro il discorso negli Atti degli Apostoli, fossero così male informati della morte del loro antico collega accaduta vicino ad essi da attribuirla, l'uno a un accidente, l'altro a un suicidio. Giustamente quindi osserva l'autore della già citata memoria della *Biblioteca* di Schimdt, non potersi conservare il carattere apostolico che ad uno solo dei due racconti. Per scegliere poi tra i due, lo stesso autore partì dal principio che dei due racconti il più degno di fede sia quello che meno abbellisce il fatto; e, a tale stregua, egli accorda la preferenza alla relazione degli Atti degli Apostoli, dove manca la particolarità drammatica del pentimento di Giuda e della sua confessione sull'innocenza di Gesù. Ma qui, come sempre quando due racconti si contraddicono, non solo l'uno esclude l'altro colla sua presenza, ma ancor lo scuote colla sua caduta; abbandonando il racconto che appoggiasi sull'autorità dell'apostolo Matteo, noi perdiamo ogni garantia dell'altro che viene attribuito all'apostolo Pietro.

Indotti per tal guisa a trattare alla stessa stregua i due racconti, vale a dire a riguardarli ambedue come leggende, in cui vuolsi esaminare qual sia il nucleo storico e fin dove vadano le addizioni della tradizione, noi dobbiamo, per porre le cose in chiaro, prendere ad esame i punti a cui i due racconti si collegano. Qui noi abbiamo un punto comune ad ambedue, poi due altri punti ciascuno dei quali non trovasi che in uno solo dei racconti. Comune ad entrambe le relazioni è la notizia che in Gerusalemme, o vicino a Gerusalemme, trovavasi un terreno chiamato il *campo*, o la *terra del sangue*. Siccome in questo concordano due racconti nel resto così divergenti, e siccome, inoltre, il redattore del primo Evangelo osserva che alla sua epoca il nome di quel campo durava ancora, l'esistenza di un terreno si denominato non può quasi venir revocata in dubio. Che poi codesta denominazione si riferisse realmente a colui che aveva tradito Gesù, è cosa che già presenta minore certezza, poichè le nostre due relazioni indicano questo rapporto in modo diverso: l'una dice che Giuda comperò egli stesso quel podere: l'altra ch'esso fu comperato solo dopo la morte di lui colle trenta monete d'argento. Noi non possiam quindi affermare che una cosa sola, ed è, che la leggenda cristiana primitiva attribuì senza dubio, di buon'ora, a quel podere di sangue un certo rapporto col traditore. Ma perchè questo rapporto fu esso

Digitized by Google

indicato in diverse guise? Il motivo di ciò vuolsi cercare nell'altro punto d'appoggio dei nostri racconti, vale a dire nei passi del Testamento Antico, di cui i narratori scorgono il compimento nel destino di Giuda. Notisi che ciascuno di essi cita passi differenti.

Negli Atti degli Apostoli vengono citati il Ps. 69, 26 e il Ps. 109, 8. Quest'ultimo è un salmo, cui i primi cristiani d'infra i Giudei non potevano, certo, a meno di applicare ai rapporti esistiti fra Giuda e Gesù. Poichè l'autore, che vuolsi sia Davide, ma che è senza dubio posteriore d'assai [1]), non solamente parla a prima giunta di persone le quali tengono contro di lui discorsi falsi e avvelenati, e gli rendono odio per amore: ma dal verso 6, dove le maledizioni cominciano, in avanti, egli si dirige ad una sola persona: laonde gli interpreti giudaici pensarono a Doeg, calunniatore di Davide presso Saul, e i cristiani naturalmente a Giuda. Il redattore degli Atti degli Apostoli ha scelto in questo salmo il versetto (*un altro prenda il suo ufficio*) che, accennando il trasferimento di un officio ad un altro, sembrava convenirsi perfettamente al caso di Giuda. L'altro salmo parla, egli è vero, in modo più indeciso, di certuni che senza motivo odiano e perseguitano l'autore; ma attribuito egualmente a torto a Davide, esso è per il contenuto e per la forma così somigliante all'altro che ben potè servirgli di parallelo e fornire al pari di quello maledizioni contro il traditore [2]). Se realmente Giuda, col prezzo del suo tradimento, comperò un podere che poi rimase deserto per la fine spaventosa ond'esso fu teatro, era ben naturale che gli venisse applicato il passo di questo salmo, ove s'invoca la devastazione sulla dimora dei nemici. Ma da un lato, non essendo Matteo in ciò d'accordo, è dubio che Giuda medesimo comperasse quel terreno ed ivi trovasse la morte: è difficile d'altro lato ad ammettersi che i Giudei prendessero in abominazione quel campo ove il traditore avea finito i suoi giorni, sì da lasciarlo deserto siccome terra di sangue. Questa denominazione aveva senza dubio un altro motivo che ora non ci è più dato scoprire, e i cristiani ne contorsero il senso conformemente alle loro idee. Noi dobbiam quindi riconoscere, non già che l'applicazione del passo salmico e la denominazione di quel luogo deserto

[1]) Vedi De Wette, su questo salmo.

[2]) Anche altrove, nel Nuovo Testamento, si trovano passi di questo salmo applicati al Messia: per es., vers. 5, Giov., 15, 25; vers. 10, Giov, 2, 17, e in Giov., 19, 28 seg., verosimilmente il vers. 22.

Digitized by Google

provengano da un vero podere di Giuda, ma, viceversa, che la leggenda intorno a un podere di Giuda fu ispirata da quel salmo e da quella denominazione. E di vero, dal momento che i due salmi suddetti erano applicati a colui che aveva tradito Gesù, e che nell'uno di essi trovavasi invocata la devastazione sulla sua dimora (LXX), bisognava anzitutto ch'ei possedesse simile dimora: e questa, si pensò, egli deve averla comperata senza dubio col prezzo del suo tradimento. O piuttosto il motivo per cui si attribuì in quei salmi un valore speciale alla devastazione della dimora sembra doversi riporre nella ipotesi, facile d'altronde a concepirsi, che la maledizione si avesse a manifestare sopra qualche cosa comperata col prezzo del delitto: ora fra le cose che ponno comperarsi, e di cui è cenno nel salmo in questione, trovasi per prima la *dimora*. Una volta entrati in quest'ordine di idee *il terreno di sangue*, sito in vicinanza di Gerusalemme, presentavasi affatto spontaneo alla mente; e meno si conosceva la vera origine di quel nome e dell'orrore che vi andava congiunto, e più facile era alla leggenda cristiana il trarne partito, riguardandolo come la *dimora desolata* del traditore.

In luogo di questi passi salmici il primo Evangelo cita come verificato, nella condotta finale di Giuda, un passo ch'esso attribuisce a Geremia, ma che solo presenta qualcosa di analogo con Zaccaria (11, 12 seg.); ond'oggi generalmente si ritiene che l'Evangelista abbia scambiato i nomi [1]). Già si mostrò più sopra [2]), come Matteo guidato dal pensiero fondamentale di questo passo — la retribuzione, cioè, di un prezzo ingiustamente modico, a colui che parla nella profezia — potesse trovarvi una ragione di applicarlo al tradimento di Giuda, il quale, per una miserabile somma, aveva egualmente venduto il suo maestro. Ora, nel passo in questione, Jehova impone all'autore della profezia di gettare quell'indegno salario nella casa di Dio, e precisamente *ad statuarium*; e l'autore osserva avere obbedito a tal ordine. Colui che getta il danaro è, nella profezia, la stessa persona che parla; vale a dire, la stessa che è stata stimata a così infimo prezzo: poichè il danaro qui non è già un prezzo di compera, ma bensì un salario; in conseguenza è ricevuto da colui che viene stimato a vil prezzo, e non può essere rigettato che da colui medesimo. Al contrario, nell'applicazione che l'Evangelista ci dà di questo passo, il danaro è

[1]) Vedansi tuttavia altre congetture in Kuinöl, su questo passo.
[2]) § 119.

Digitized by Google

un prezzo di compera, e la persona stimata a prezzo vile è diversa da quella che prende il danaro e lo rigetta. Se colui ch' era stato venduto per così infima somma era Gesù, colui che aveva ricevuto, poi rigettato il danaro, non poteva essere se non colui che lo aveva tradito. Allora si disse di quest'ultimo ch'egli gettava aveva *il danaro nel Tempio*, frase corrispondente all'altra del profeta: *Ed io li ho gettati nella casa del Signore*, sebbene queste parole stesse manchino nella citazione interamente sfigurata di Matteo. Ma, allato *alla casa di Dio*, dove fu gettato il danaro, trovasi la frase addizionale *nella fornace*, o forno del vasellajo, che oggi giustamente si opina debbasi leggere *nel tesoro* [1]); il redattore del nostro Evangelo si attenne alla traduzione letterale *vasajo*. Ma che cosa ha il vasajo a far qui? Perchè dargli il danaro? A tali domande il redattore del primo Evangelo dovette essere imbarazzato a rispondere, del pari che noi se ci atteniamo alla lezione ordinaria. Allora egli si risovvenne del campo di sangue, a cui, come risulta dagli Atti degli Apostoli, la leggenda cristiana aveva attribuito un rapporto con Giuda: e combinando come meglio gli parve questi dati, pensò che il campo di sangue avesse, senza dubio, ad essere quello per cui si erano dovuti pagare al vasajo i trenta sicli d'argento. Ma il vasajo non era nel Tempio, eppure le monete d' argento, giusta il passo del profeta, erano state nel Tempio appunto gettate: perciò quest' azione fu separata dall'altra del mercato conchiuso col vasajo. Se bisognava attribuire a Giuda l'atto del gettare il danaro nel Tempio, se Giuda quindi si era privato di quel danaro, non poteva egli più comperare il fondo del vasajo: bisognava dunque che altri avessero fatto acquisto col danaro gettato da lui. Chi poi dovessero essere questi altri, era cosa che veniva da sè: se Giuda gettò il danaro, ei lo avrà gettato a coloro da cui lo avea ricevuto; se lo gettò nel Tempio, esso sarà caduto nelle mani de capi di quel luogo: nell' uno e nell'altro modo, il danaro sarà caduto in possesso dei membri del sinedrio. Lo scopo che si volle attribuire a questi nella compera di quel fondo venne forse suggerito dall' uso a cui quel luogo deserto realmente serviva. Infine, se Giuda avea rigettato il prezzo del tradimento suo, si dovette da questo conchiudere ch'ei l'avesse fatto per pentimento. Far apparire tal pentimento

[1]) Hitzig, in *Ullmann's und Umbreit's Studien*, 1830, 1, pag. 35; Gesenius, nel suo *Dizionario*. Confr. Rosenmüller's, *Scholia in V. T.* 7, 4, pag. 320 seg.

Digitized by Google

in Giuda ed ottenere così dal traditore stesso una confessione dell'innocenza di Gesù era cosa non meno, anzi più conforme alle idee della prima società cristiana che non fosse il far convertire Pilato e far proporre da Tiberio nel senato romano l'apoteosi di Gesù [1]). Or come si sarà manifestato questo pentimento di Giuda? Ch'ei si fosse convertito al bene, nulla lo faceva presumere, e poi era un menarla troppo buona al traditore; il pentimento quindi divenne in lui disperazione, e lo si fece perire della morte del traditore Achitofele, noto nella storia di Davide, e del quale è detto: *Egli si alzò, se ne andò.... e strangolossi* (2 Sam., 17, 23), come qui di Giuda: *Egli si allontanò e andò a strangolarsi.*

Una tradizione che si fa risalire sino a Papias sembra che meglio s'accordi colla sola narrazione degli Atti degli Apostoli. Ecumenio narra, come estratto dal libro di quel collettore di tradizioni, che Giuda, esempio spaventevole dei castighi dell'empietà, erasi gonfiato così smisuratamente da non poter più passare per là dove passava un carro, e che infine, schiacciato da un carro, il suo corpo erasi spaccato sì da farne uscir le intestina [2]). Quest'ultima circostanza deriva senza dubbio da un malinteso circa l'antica leggenda; perocchè, in origine, il passaggio del carro fosse destinato non già ad indicare il genere di morte di Giuda, ma solo ad esprimere la grossezza smisurata del suo corpo: il che venne più tardi erroneamente interpretato come se un carro nel passare avesse schiacciato Giuda, già oltre misura rigonfio. Fatto è che la cosa trovasi narrata, senza confusione o malinteso, non solo in Teofilatto e in un antico scolio [3]), dove questa tradizione non è fatta precisamente risalire a Papias, ma anche in

[1]) Tertull., *Apolog.*, c. 21 : *Ea omnia super Christo Pilatus, et ipse jam pro sua conscientia christianus, Cæsari tum Tiberio nunciavit.* c. 5: *Tiberius ergo, cujus tempore nomen Christianum in seculum introiit, annunciatum sibi ex Syria Palæstina, quod illic veritatem illius divinitatis revelaverat, detulit ad Senatum cum prærogativa suffragii sui. Senatus, quia non ipse probaverat, respuit.* Si trovano più ampj particolari su questo soggetto raccolti in Fabricius, *Cod. Apocr. N. T.* 1, pag. 214 seg. Conf. 2, pag. 505.

[2]) *Œcumen. ad Act.*, 1 : « Ciò è narrato più esattamente da Papias, il discepolo di Giovanni. Giuda fu in questo mondo un grande esempio per l'empietà; poichè, gonfiatosi nella sua carne sì da non poter passare per là dove passava facilmente un carro, egli fu schiacciato dal carro, e le intestina gli uscirono dal corpo. »

[3]) Vedi più sopra, pag. 131 (di questo *MS.*), nota 6.

Digitized by Google

una *catena*, con citazione esatta delle *spiegazioni* di questo autore [1]). Il rigonfiamento enorme di Giuda di cui quivi è cenno ben potrebbe non essere stato in principio che un modo di spiegare il come il suo corpo s' aprisse e lasciasse uscir le intestina; e a sua volta potrebbesi riguardare quale spiegazione di tale rigonfiamento l' idropisia in cui era caduto Giuda, al dire di Teofilatto. Ma poi che nel salmo 109 citato dagli Atti degli Apostoli (1. 20) si legge fra gli altri rimproveri questa frase: *La maledizione entrò come acqua nelle sue intestina* (v. 18), ben potrebbe darsi che la malattia idropica venisse dedotta da questo passo. Così pure la descrizione mostruosa che il preteso Papias ci dà dello stato di Giuda, ov' ei dice ch' enorme enfiagione delle palpebre gli impediva di veder la luce del giorno, richiamar potrebbe il v. 24 dell' altro salmo applicato a Giuda, dove fra l'altre maledizioni si legge: *Che i loro occhi siano colpiti di tenebre a segno di non vedere;* il quale impedimento alla vista, dacchè supponevasi che il corpo di Giuda si fosse gonfiato, doveva naturalmente attribuirsi alla tumefazione delle palpebre. Per tal modo, la tradizione che collegasi al capitolo primo degli Atti degli Apostoli attinse i punti principali del suo racconto sulla fine di Giuda nelle espressioni dei due salmi summenzionati; e in questi salmi ha egualmente origine il passo degli atti degli Apostoli, ove accennasi ad un rapporto fra Giuda ed il podere. Non è quindi troppo arrischiato il supporre che dalla stessa fonte provenga quanto ci narrano gli Atti degli Apostoli intorno alla fine del traditore. Ben può essere storicamente vero che la sua morte sia stata prematura; ma quand'anco stata nol fosse, il salmo 109 in quel medesimo vers. 8, ove accennavasi il trasferimento della carica ad un altro, prediceva al traditore una morte anticipata, colle parole: *Siano i suoi giorni pochi*, e quasi potrebbesi credere che la morte cagionata da

[1]) In Münter, *Fragm. Patr.*, 1, pag. 17 seg. Il passo, del resto, somiglia assai a quello di Ecumenio, ed anzi in alcuni punti lo esagera. « Ciò è narrato più esattamente da Papias, discepolo di Giovanni. Egli così si esprime nel quarto libro della sua *spiegazione dei discorsi del Signore:* Giuda fu in questo mondo un grande esempio per la empietà; poichè egli divenne rigonfio nella sua carne che nè il suo corpo, e nemmeno la sua testa col volume che aveva preso, potevano passare là dove passava facilmente un carro. Le sue palpebre, dicesi, erano così tumefatte ch' egli non poteva veder la luce, e i suoi occhi non si potevano neppur vedere mediante lo strumento del medico, ecc. Dopo aver sofferto tormenti e punizioni assai, egli morì, dicesi, sul proprio campo, ecc. »

Digitized by Google

una caduta in un precipizio provenisse da una applicazione del vers. 23 del salmo 68, ov' è detto: *Che la loro tavola divenga.... una pietra d' inciampo.*

Egli è pertanto gran che se noi possiam constatare, per tacere del resto, la verità storica di una morte violenta di Giuda innanzi tempo accaduta. Se, com'era naturale dopo la sua uscita dalla compagnia di Gesù, egli rientrò agli occhi di questa in una oscurità dove si perdette la conoscenza storica del suo destino ulteriore, la leggenda cristiana potè senza ostacolo porre a carico della sua persona il compimento delle minacce cui le profezie ed i tipi dell'Antico Testamento facevano pesare sull'amico infedele di Davide e potè persino collegare la memoria del suo misfatto ad un luogo impuro, noto nei dintorni di Gerusalemme [1]).

§ 131.

Gesù dinanzi a Pilato e ad Erode.

Giunto il mattino, le autorità giudaiche, secondo che narrano concordemente tutti i sinottici, avendo dichiarato Gesù degno di morte [2]), lo fecero incatenare e condurre al procuratore romano Ponzio Pilato (Matt. 27, 1 seg. e parall. Giov. 18, 28). Secondo Giovanni (18, 12) egli era stato incatenato fin dal suo arresto nell'orto. Luca non parla di catene. Qui Giovanni riferisce (18, 31) che il sinedrio non aveva il diritto di infliggere pene capitali senza l' autorizzazione dei Romani: e per questo si trovò costretto a condurre Gesù dinanzi Pilato [3]). Ad ogni modo il governo giudaico doveva questa volta

[1]) Confr. De Wette, *Exeg. handb.* 1, pag. 231 seg. 1, 4, pag. 10 seg.

[2]) Questo modo di procedere sarebbe stato illegale, secondo *Babyl. Sanhedrin*, in Lightfoot, pag. 486, ove è detto: *Judicia de capitalibus finiunt eodem die, si sint ad absolutionem; si vero sint ad damnationem, finiuntur die sequente.*

[3]) Oltre la frase di Giovanni: *Non è permesso mettere a morte alcuno*, tale stato di cose sembra indicato eziandio da una oscura tradizione, sulla spiegazione della quale variarono gli interpreti, Avoda Zara, f. 8, 2 (Lightfoot, pag. 1123 seg.): *Rabh Cahna dicit, cum ægrotaret R. Ismael bar Jose, miserunt ad eum, dicentes: Dic nobis, o Domine, duo aut*

Digitized by Google

desiderare l'intervento dei Romani, poichè solo l'autorità di questi poteva porli al sicuro da una *insurrezione nel popolo*, di cui esso temeva lo scoppio in occasione della esecuzione di Gesù durante la festa (Matt. 26, 5 parall.)

Giunti nel pretorio, i Giudei, al dire del quarto Evangelo, per tema di contrarre una macchia levitica, rimasero di fuori; ma Gesù fu condotto nell'interno dell'edificio, dimodochè Pilato era costretto alternativamente ad uscire quando voleva parlar coi Giudei e a rientrare quando interrogava Gesù (18, 28 seg). I sinottici, nel corso dei loro racconti, pongono Gesù con Pilato e coi Giudei in un solo e medesimo locale, poichè, secondo essi, Gesù ode direttamente le accuse dei Giudei e vi risponde dinanzi a Pilato. Essi riferiscono, al par di Giovanni, che la condanna ebbe luogo all'aperto; poi aggiungono che Gesù fu condotto al pretorio (Matt. 27, 27); e così in Matteo, v. 19, che in Giovanni, 19, 13, Pilato sale la tribuna, che al dir di Giuseppe [1]) era collocata all'aria aperta. Siccome essi non indicano, riguardo all'interrogatorio, alcun cambiamento di luogo, così è a presumersi ch'essi immaginino il tutto accaduto su questo piano anteriore: solo che, a differenza di Giovanni, essi collocano quivi anche Gesù.

Secondo tutti gli Evangeli, la prima domanda di Pilato a Gesù fu la seguente: *Sei tu il re de' Giudei*, vale a dire il Messia?

Nei due primi Evangelisti questa domanda non è preceduta da alcun reclamo dei Giudei (Matt. v. 11; Marc. v. 2); in Giovanni, invece, Pilato, esce dal pretorio e domanda ai Giudei quali siano i loro gravami contro Gesù (18, 29); al che essi gli rispondono arrogantemente: *Se quest' uomo non fosse colpevole noi non te l'avremmo con-*

tria, quæ aliquando dixisti nobis nomine patris tui. Dicit iis.... quadraginta annis ante excidium templi migravit Synedrium et sedit in tabernis. Quid sibi vult hæc traditio? Rabh Isaac, bar Abdimi, dicit: Non judicarunt judicia mulctativa. Dixit R. Nachman bar Isaac: Ne dicat, quod non judicarunt judicia mulctativa, sed quod non judicarunt judicia capitalia. Confr. la notizia di Giuseppe, *Antiq.* 20, 9, 1, *che non era permesso ad Ananus* (il gran sacerdote) *di radunare il sinedrio senza la volontà del procuratore.* L'esecuzione di Stefano avvenuta senza il concorso dei Romani (*Act. Ap.* 7) potrebbe sembrare un argomento in contrario; ma fu quella una esecuzione fatta a tumulto di popolo, e probabilmente nella fiducia dell'assenza di Pilato. Confr. in prop. Lucke, 2, pag. 631 seg. Tholuck, Glaubwürdigkeit, pag. 630 seg.

[1]) *De bello Jud.*, 2, 9, 3.

Digitized by Google

segnato; linguaggio acconcio non già ad ottenere nel modo più pronto dal governatore romano la conferma della loro sentenza, ma solo ad inasprirlo [1]). Ma Pilato, con singolare bonarietà e pensando probabilmente che non si trattasse di un delitto punibile a morte, replica ai Giudei ch' essi stessi lo possono prendere e giudicare secondo le loro leggi; e obiettatagli da questi la loro incompetenza all'esecuzione di pene capitali, egli rientra allora nel pretorio e volge a Gesù la precisa domanda: S'egli sia il re de' Giudei; domanda che qui eziandio non si accorda gran fatto con quanto precede. Solo in Luca siffatta domanda appare motivata: perocchè egli anzitutto riferisca le accuse dei membri del sinedrio contro a Gesù, che cioè egli suscitava a tumulto il popolo e lo eccitava a rifiutare il tributo a Cesare, dicendosi egli stesso *il Cristo, il re* (23, 2).

Se per tal guisa si concepisce, nel Vangelo di Luca, come Pilato potesse rivolgere tosto a Gesù la domanda: *Sei tu il re dei Giudei?* si concepisce però meno, in questo stesso Evangelo, come mai, dietro la risposta affermativa di Gesù, Pilato potesse dichiarare, senz'altro, agli accusatori ch'egli non trovava nell'accusato delitto alcuno. Egli doveva per lo meno, prima di pronunziare la sua dichiarazione: *Non trovo in quest'uomo alcun delitto,* esaminare il fondamento o la falsità dell'accusa di mene sediziose e intendersi con Gesù intorno al senso che questi attribuiva alla qualificazione di *re dei Giudei.* In Matteo ed in Marco, la risposta affermativa di Gesù, esser egli re dei Giudei, è seguita dal di lui silenzio — onde Pilato stupisce — dinnanzi le accuse accumulate dai membri del sinedrio; ivi non trovasi neppure una precisa dichiarazione di Pilato sull' innocenza di Gesù, ma solo è fatto cenno di un tentativo del procuratore per rimettere in libertà Gesù, ponendolo in lance con Barabba, — senza però che questi Evangelisti ci additino per qual motivo il governatore si inducesse a tal passo. Codesto punto invece appare sufficientemente chiaro nel quarto Evangelo. Alla domanda di Pilato — S'egli sia veramente il re dei Giudei — Gesù risponde con un'altra domanda — Se Pilato, cioè, gli muova quella interrogazione per proprio impulso o per suggestione altrui. — Per vero, dee sembrar strano che un accusato si faccia lecita una simile domanda, per quanto innocente egli sentasi: laonde fu tentata ogni via per dare a queste parole un senso più sopportabile. Ma la domanda di Gesù è troppo precisa perchè scorgere vi si possa un

[1]) Lücke opina il contrario, pag. 631.

Digitized by Google

rifiuto di rispondere ad un'accusa da lui giudicata assurda [1]): e indeterminata troppo, perchè la si possa riguardare come diretta a sapere se il procuratore intenda la espressione *re dei Giudei* nel *senso romano* o nel *senso giudaico* [2]). Pilato non la comprende neppur egli in tal modo, e solo vi scorge una domanda inopportuna; però egli è ancora abbastanza indulgente da domandare, con qualche impazienza per vero, s'egli sia forse Giudeo per aver notizia d'un delitto così particolarmente giudaico; poi benevolmente dichiara che sono i Giudei e i loro magistrati che lo hanno posto in sue mani, e lo invita a spiegarsi sul delitto che quelli addossano a lui. A questa domanda Gesù dà una risposta la quale, unita all'impressione che produr doveva tutta la sua persona, ben potè far nascere nello spirito del governatore la convinzione della sua innocenza: egli risponde che il suo regno non è *di questo mondo*, e adduce in prova il contegno tranquillo e passivo de' suoi aderenti nel momento del suo arresto (v. 36). Essendosi pertanto Gesù attribuito ad ogni modo un regno, benchè non in questo mondo, Pilato da capo lo interroga s' egli dunque ritengasi per re; e Gesù replica ch' egli è re difatti, però ch' egli sia nato per rendere testimonianza alla verità; dietro di che Pilato muove la domanda ben nota: *Che cosa è la verità?* Senza dubio egli è strano il trovare in quest'ultima parte del dialogo il colorito proprio di Giovanni sull' uso dell' idea di *verità*, come strano parve più sopra il trovare una domanda poco conveniente in bocca a Gesù; non di meno questo racconto ci lascia comprendere come Pilato potesse tosto uscire e dichiarare ai Giudei ch'egli non trovava alcuna colpa in Gesù.

Ma un altro punto potrebbe facilmente suscitar nuovi dubii contro questa narrazione di Giovanni. Se, com'egli dice, l'interrogatorio ebbe luogo nell'interno del pretorio, dove nessun Giudeo volle por piede, chi dunque ascoltò il dialogo del governatore con Gesù e potè guarentirne la verità al redattore del quarto Evangelo? L' opinione di antichi interpreti, che Gesù stesso avesse narrato agli Apostoli quei particolari dopo la sua risurrezione, è oggimai abbandonata siccome stravagante: la spiegazione più recente, che fa derivare da Pilato stesso quella notizia relativa all' interrogatorio, non è meno inverosimile; e prima ch' io mi risolva ad immaginare con Lücke che Gesù fosse rimasto all'ingresso del pretorio e che per tal modo quelli che stavan

[1]) Calvino, su questo passo.
[2]) Lücke e Tholuck, su questo passo.

Digitized by Google

di' fuori avessero potuto con alquanto di attenzione e di silenzio udire il colloquio, io preferirei richiamarmi alle persone della casa e del seguito del governatore, il quale senza dubio non era solo con Gesù. Ma sarebbe probabile assai che qui noi avessimo un dialogo il quale abbia la sua origine solo nelle combinazioni imaginarie dell'Evangelista medesimo: e in tal caso non sarebbe bisogno di affaticarci tanto a scoprire il vero senso della domanda di Pilato, *Che cosa è la verità?*, poichè questa altro non sarebbe che la figura dialogica prediletta del quarto Evangelista, il quale, ad ogni profonda rivelazione da parte di Gesù, pone in bocca agli astanti domande che mostrino aver essi mal compreso o non compreso affatto; e come (12, 34) i Giudei domandano: *Che cosa è questo figlio dell'uomo*, così Pilato qui parimenti domanda: *Che cosa è la verità?* [1])

Prima dell'episodio di Barabba, che gli altri Evangelisti fanno poi seguire immediatamente, Luca ci narra una scena a lui particolare. Avendo Pilato dichiarato di non trovare alcuna colpa in Gesù, i grandi sacerdoti, coi loro aderenti di mezzo alla folla, persistono a sostenere che Gesù colle sue predicazioni e col suo insegnamento suscita il popolo dalla Galilea sino a Gerusalemme. All'udir la parola Galilea, Pilato domanda se l'accusato sia un Galileo; e avutane risposta affermativa, egli ne approfitta come di occasione benvenuta per isbarazzarsi d'un affare disaggradevole, rinviando Gesù al tetrarca di Galilea, Erode Antipa, che trovavasi in Gerusalemme al tempo della festa. Forse il procuratore aveva il secondo fine di affezionarsi (come per lo meno risultò da tale suo atto) quel piccolo principe, attestando siffatto rispetto alla sua giurisdizione. Erode, dice lo Evangelista, se ne rallegra; poichè, avendo udito narrar tante cose di Gesù, egli desiderava da lungo tempo di vederlo, nella speranza ch'egli fosse per fare qualche miracolo. Il tetrarca gli rivolse varie domande, i membri del sinedrio lo accusarono con veemenza, ma Gesù non diede alcuna risposta: dietro di che Erode, insieme con quelli della sua corte, lo trattò con modi di sprezzo, e fattolo rivestire per derisione d'una veste bianca, lo rimandò a Pilato (23, 4 seg.). Codesto racconto di Luca racchiude, così in sè stesso come nel suo rapporto cogli altri Evangelisti, diverse cose che devono destar sorpresa.

Se Gesù apparteneva veramente quale Galileo alla giurisdizione di Erode, secondo che Pilato sembra riconoscere nel consegnarlo a

[1]) Confr. Kaiser, *Bibl. Theol.*, 1, pag. 252.

Digitized by Google

quel principe, — com'è che Gesù — e qui parlo non solo del Gesù impeccabile del sistema ortodosso, ma eziandio del Gesù sottomesso alle autorità costituite, che professava doversi rendere a Cesare quel che è di Cesare — com'è, dico, che Gesù ricusò ad Erode la risposta che gli doveva? Com'è che Erode senza altro esame lo rimandò dalla sua giurisdizione? Il dir con Olshausen che l'interrogatorio dinanzi ad Erode mostrò come Gesù fosse nato non già a Nazareth in Galilea, ma a Betlemme nella Giudea, è un illecito richiamo alla storia della natività, i cui dati non hanno più lasciata alcuna traccia in tutto il rimanente del Vangelo di Luca; a tacere che una nascita in Giudea così puramente accidentale come appare in Luca, mentre i parenti di Gesù avevano avuto in Galilea il loro domicilio prima e dopo quella nascita, e mentre Gesù medesimo vi aveva soggiornato, non sarebbe in verun modo bastata a far di Gesù un Giudeo. E poi, sopratutto, vuolsi domandare: Per mezzo di chi si sarebbe conosciuta la discendenza giudaica di Gesù, dacchè Gesù stesso (secondo che narrasi) non diede alcuna risposta, e dacchè questa discendenza, per quanto noi sappiamo, era ignorata dai Giudei? Si spieghi piuttosto, se si vuole, il silenzio di Gesù coll'indegno carattere delle domande di Erode, nelle quali rivelavasi non la serietà del giudice ma una semplice curiosità, e si spieghi il suo rinvio dinanzi a Pilato colla circostanza di fatto che non solo l'arresto di Gesù, ma anco una parte della di lui predicazione avevano avuto luogo nella giurisdizione di Pilato. Comunque sia, perchè mai gli altri Evangelisti nulla ci dicono di tutto questo episodio? Per vero, specialmente se si riguardi l'apostolo Giovanni quale redattore del quarto Evangelo, non si sa come spiegare siffatta omissione. La risposta che ordinariamente si adduce, che cioè Giovanni supponga già noto, sia per mezzo de' sinottici, sia in modo generale, il fatto della consegna di Gesù alla giurisdizione di Erode, tale risposta, dico, è qui inammissibile: poichè questa storia, essendo riferita dal solo Luca, sembra non fosse gran fatto diffusa. L'altra supposizione, che Giovanni giudicasse questa storia di poca importanza [1]), perde ogni valore ove si ricordi che questo Evangelista non isdegnò di menzionare il trasferimento di Gesù dinanzi ad Anna, circostanza insignificante del pari. Sopratutto poi, come Schleiermacher stesso ne conviene, il racconto degli avvenimenti in Giovanni è così coerente che non vi si scorge in nessun luogo una lacuna o giuntura

[1]) Schleiermacher, *über den Lukas*, pag. 291.

Digitized by Google

dove intercalare codesto episodio. Quindi è che Schleiermacher si rifugia da ultimo nelle mani di Erode, essendosi questa consegna operata per una porta posteriore, da un lato opposto a quello in cui trovavasi l'Apostolo; che un Luca invece ne venisse informato, però che la persona ond'egli ebbe il suo racconto avesse conoscenza nella casa di Erode, come Giovanni in quella di Anna. Della doppia ipotesi su cui questa spiegazione riposa, la prima non è che una scappatoia, e la seconda una finzione a cui si ricorse per disperazione di causa. Senza dubio, se noi ammettiamo pregiudizialmente che il redattore del quarto Evangelo sia un apostolo, noi perdiamo il punto d'appoggio necessario per attaccare il racconto di Luca, il quale ad ogni modo è di origine assai antica, perocchè in Giustino trovisi fatto cenno della consegna di Gesù ad Erode [1]). Tuttavia il silenzio degli altri Evangelisti in un paragrafo dove regna generalmente la concordanza circa le fasi principali dell'avvenimento e le difficoltà intrinseche del racconto di Luca, non offrono minor materia a dubii notevoli; e ci rimane davanti pur sempre schiusa la ipotesi che l'aneddoto fosse suggerito dal desiderio di far comparire Gesù inanzi a tutte le giurisdizioni radunate in Gerusalemme, di farlo trattare con isprezzo, egli è vero, da tutte le autorità non appartenenti alla gerarchia sacerdotale, ma di far riconoscere, da esse tutte, apertamente o tacitamente la di lui innocenza e far ch'egli conservi una calma e una dignità sempre eguale inanzi a que' diversi giudici [2]). Se tale realmente fosse la idea da adottarsi circa il racconto attuato che il solo terzo Evangelista ci riferisce, una simile congettura si applicherebbe al racconto in cui il quarto Evangelista, parimente solo, ci narra il trasferimento di Gesù dinanzi ad Anna: al che solamente si potrebbe objettare che questa scena, non essendo descritta ne' suoi particolari, non presenta difficoltà intrinseca alcuna.

Rimandato che gli fu Gesù da Erode, Pilato, secondo Luca, convocò di nuovo i membri del sinedrio ed il popolo, e dichiarò, appoggiato al giudizio di Erode concordante col suo, ch'egli intendeva rinviare Gesù con una semplice correzione; al che gli porgeva mezzo l'usanza di porre, durante la festa di Pasqua, in libertà un detenuto [3]).

[1]) Dial. c. Tryph., 103.

[2]) Vedi De Wette, *Exeg. handb.* 1, 2 pag. 114; Theile, *zur Biogr. Jesu*, § 35.

[3]) Si dubita se questa usanza, la quale noi, senza il Nuovo Testamento, ignoreremmo affatto, fosse di origine romana o giudaica. Confr.

Digitized by Google

Questa circostanza, alquanto raccorciata in Luca, è posta maggiormente in luce dagli altri e specialmente da Matteo. Alla *folla* spettava il domandare la liberazione di un detenuto: laonde Pilato, ben sapendo che Gesù era perseguitato solo dall'odio dei grandi, cercò suscitare in favor suo il sentimento migliore del popolo; e affine di costringere, per così dire, la folla a liberare Gesù, egli propone al popolo adunato la scelta fra colui che (sia per ironia verso i Giudei, sia per distor questi da una esecuzione per essi stessi vergognosa) egli chiamava il Messia o re dei Giudei, ed un *prigioniero famoso* di nome Barabba [1]), designato da Giovanni come un *brigante*, da Marco e da Luca come reo di sedizione e di omicidio. Ma il piano di Pilato fallì: il popolo eccitato, al dire de' due primi Evangelisti, da' suoi superiori, reclamò con grande unanimità la liberazione di Barabba e la crocifissione di Gesù.

Matteo riferisce una circostanza la quale esercitò sopra Pilato un'azione particolare in favore di Gesù e lo indusse a far ogni sforzo perchè fosse accettata la esecuzione di Barabba: ed è che la moglie [2]) del governatore lo fece avvertire, mentre egli era in tribunale, ch'ella aveva avuto un sogno assai penoso e ch'ei badasse di non aver nulla che fare con quel giusto (27, 19). Non solo Paulus ma anche Olshausen spiega questo sogno siccome effetto naturale di quanto la moglie di Pilato poteva aver udito dire intorno a Gesù ed al suo arresto operato la vigilia; al che si potrebbe aggiungere, siccome congettura rischiarativa, la notizia del Vangelo di Nicodemo, ch'ell'era *pia* e *giudaicizzante* [3]). Tuttavia, essendo i sogni riguardati quali emanazioni dall'alto in tutto il Nuovo Testamento ed in ispecie nel Vangelo di

Fritzche, Paulus su questo passo e Baur nella sua *Memoria sul significato primitivo della festa di Pasqua* ecc. in *Tüb. Zeitsch. für Theol.*, 1832, 1, pag. 94.

[1]) Secondo una particolare lezione, il nome completo di quest'uomo era Ἰησοῦς Βαραββᾶ: cosa che noi qui notiamo solo perchè Olshausen l'ha trovata *notevole*. Siccome *Barabba* significa propriamente *figlio del padre*, Olshausen esclama: Tutto ciò ch'era essenziale nel Redentore, appare come caricatura nell'assassino. Ed egli trova applicabile qui il verso latino: *Ludit in humanis divina potentia rebus.* In questa osservazione di Olshausen noi non possiamo vedere che un *lusus humanæ impotentiæ.*

[2]) Nel Vangelo di Nicodemo e negli scrittori posteriori di storia ecclesiastica, essa si chiama *Procula.* Confr. in proposito Thilo, *Cod. Apocr. N. T.*, pag. 522; Paulus, *Exeg. handb.* 3, b., pag. 640 seg.

[3]) Cap. 2, pag. 520 in Thilo.

Digitized by Google

Matteo, fu certamente pensiero del narratore che anche questo sogno fosse accaduto non senza la volontà divina: vuolsi quindi trovare un motivo ed uno scopo di simile emanazione. Se il sogno era realmente destinato ad impedire la morte di Gesù, si dovrebbe dal punto di vista ortodosso che riguarda questa morte siccome necessaria alla felicità del genere umano venirne alla congettura di alcuni antichi cui parve potesse essere benissimo il diavolo che mandato avesse quel sogno alla moglie del governatore per impedire la morte espiatoria [1]). Se poi il sogno in realtà non mirava ad impedire la morte di Gesù, lo scopo di esso non potea riferirsi che a Pilato od alla moglie di lui. Ma un avvertimento giunto così tardi non potea che aggravare la colpa di Pilato, senza punto giovare a ritrarlo da un passo per metà compiuto; quanto poi alla conversione della moglie, operata, secondo che diversi ammisero [2]), da quel sogno, noi non ne abbiamo notizia alcuna, e d'altronde siffatto scopo non appare menomamente espresso nel racconto. Il fatto è, che come la figura di Pilato nella narrazione evangelica, era già presentata in modo da opporre il giudizio imparziale di un pagano all'odio cieco dei compatriotti di Gesù, così ora anche la moglie di lui vien tratta in scena ed attesta in favor di Gesù affinchè la voce di una debole donna si unisca a quella *dei fanciulli e dei poppanti* (Matt. 21, 16) nel preparargli una lode di tanto maggior peso in quanto era dettata da un sogno significante. Più si citano — per render questo verosimile — esempi nella storia profana di sogni inquietanti che preludiarono e precedettero catastrofi sanguinose [3]), e più si è indotti a sopportare che qui, come nella maggior parte di quei casi, il sogno di cui si tratta venisse inventato dopo lo avvenimento, per aumentare l'effetto tragico di questo.

Alla interrogazione ripetuta di Pilato i Giudei rispondono reclamando con veemenza ed insistenza la liberazione di Barabba e la crocifissione di Gesù. I due Evangelisti intermediari riferiscono che Pilato

[1]) Ignat. *Ad Philippens.* 4: *Il diavolo spaventa questa donna, la turba con sogni e cerca di impedire la cosa della croce.* Confr. Thilo, pag. 523. I Giudei nel Vangelo di Nicodemo, c. 2, pag. 524, attribuiscono il sogno ai sortilegi di Cesù: *Egli è un negromante.... vedi, egli ha mandato sogni a tua moglie.*

[2]) Per es. Teofilatto, V. Thilo, pag. 523.

[3]) Vedi Paulus e Kuinöl su questo passo; essi ricordano in particolare il sogno della moglie di Cesare nella notte che precedette l'assassinio di suo marito.

Digitized by Google

aderì tosto alle domande della folla, ma in Matteo troviam quivi intercalata una cerimonia ed un dialogo (27, 24 seg.). Secondo questo Evangelista, Pilato si fa dar dell'acqua, si lava le mani inanzi al popolo e si dichiara innocente del sangue di quel giusto. Lavarsi le mani per dichiararsi innocente di una imputazione d'assassinio era un costume particolarmente giudaico (5 Mos. 21, 6 seg.) [1]). Si trovò inverosimile che il governatore romano avesse qui imitato questa cerimonia giudaica: e però si disse che questa non era punto una imitazione, che nulla può presentarsi più facilmente di una simile abluzione alla mente di chiunque voglia dichiarare la propria innocenza [2]). Ma, per inventar li sui due piedi un atto simbolico, senza l'appoggio di una cerimonia usitata, od anche solo per ricorrere ad un uso popolare straniero, bisogna che l'autore di quest'atto simbolico abbia estremo interesse alla cosa ch'ei vuol con quell'atto raffigurare. Or Pilato non poteva certo avere tanto interesse a provare la sua innocenza nella esecuzione di Gesù, quanto potevano averne i cristiani a far attestare in simil guisa l'innocenza del loro Messia. Indi il sospetto che forse ad essi debba sua origine l'abluzione delle mani di Pilato. Questa congettura si conferma ove noi prendiamo ad esame la dichiarazione con cui Pilato avrebbe, a quanto narrasi, accompagnato quell'atto simbolico: *Io sono netto del sangue di questo giusto.* Il giudice avrebb'egli chiamato pubblicamente ed enfaticamente *giusto* colui che egli consegnava tuttavia al supplizio più crudele? Paulus stesso in ciò scorge tale una contradizione che, contrariamente al modo ordinario della sua esegesi, egli qui ammette che il narratore stesso abbia voluto interpretare ciò che gli parve significar volesse Pilato coll'abluzione delle mani. È strano che a Paulus non sia egualmente caduta sott'occhi la inverosimiglianza delle parole che in questa occasione sono attribuite ai Giudei. Dopo che Pilato si è dichiarato innocente del sangue di Gesù e ne ha rigettata sopra i Giudei la responsabilità aggiungendo quelle parole: *pensateci voi,* Matteo riferisce che *tutto il popolo* gridò: *Ricada il suo sangue sopra noi e i nostri figli.* Ma evidentemente ciò non fu detto che nella opinione dei cristiani, i quali nelle sempre crescenti sciagure che piombarono sulla nazione giudaica quasi subito dopo la morte di Gesù altro non videro che il debito di sangue scontato per la uccisione di Gesù. Per tal guisa, tutto questo episodio, proprio del primo Evangelo, ci appare sospetto al più alto grado.

[1]) Confr. Sota, 8, 6.

[2]) Fritzsche, *in Matth.* pag. 808.

Digitized by Google

Secondo Matteo e Marco, Pilato fece allora flagellare Gesù perchè fosse immediatamente condotto al supplizio. La flagellazione sembra qui corrispondere interamente al *virgis cœdere*, che secondo l'uso romano precedeva il *securi percutere*, ed alla flagellazione, che per gli schiavi precedeva la crocifissione [1]). In Luca essa presenta tutt'altro carattere. Mentre i due primi Evangelisti dicono: *Dopo aver fatto flagellare Gesù, egli lo consegnò loro perchè fosse crocifisso*, in Luca leggiamo che Pilato ripetutamente si offerse (v. 16 e v. 22) a *liberarlo dopo averlo fatto flagellare*; vale a dire, che mentre nei due primi Evangelisti la flagellazione sembra il preliminare della esecuzione, nel terzo invece essa sembra destinata ad evitar questa, tenendone luogo: — con questa correzione Pilato vuol soddisfare l'odio dei nemici di Gesù e farli rinunciare al desiderio della sua morte. In Luca però non si viene alla flagellazione reale, poichè i Giudei non vogliono in nessun modo saperne della proposta ripetuta da Pilato; laddove Giovanni riferisce che Gesù fu realmente flagellato e che Pilato, fattolo rivestire di un abito di porpora e di una corona di spine, lo presentò al popolo, per provare se mai quella vista miseranda, unita alla dichiarazione ripetuta della innocenza di lui, non fosse per destar qualche impressione sugli spiriti irritati; ma anche questo indarno (19, 1 seg.). Fra gli Evangelisti adunque troviamo, riguardo alla flagellazione, una divergenza, a conciliar la quale punto. non giova il dire con Paulus che la frase di Matteo e di Marco, *Dopo aver fatto flagellare Gesù, lo consegnò perchè fosse crocifisso*, vuol essere così parafrasata: Gesù, da lui prima fatto flagellare, per salvarlo, avea sofferto ciò inutilmente, poichè egli fu tuttavia consegnato al supplizio della croce. Ma, riconoscendo la divergenza delle relazioni, vuolsi solo domandare quale delle due abbia in suo favore maggior verosimiglianza storica. Ora, sebbene non si possa senza dubio dimostrare che la flagellazione avanti la crocifissione fosse per i Romani un uso senza eccezione di sorta, — d'altra parte tuttavia egli è solo per zelo armonistico che si afferma venisse la flagellazione innanzi il supplizio della croce inflitta soltanto a coloro che dovevano essere puniti con rigore particolare [2]), e che in conseguenza Pilato, il quale non voleva esser crudele verso Gesù, non possa averlo fatto

[1]) Confr. particolarmente i passi citati da Wetstein, sopra Matteo, 27, 26.

[2]) Paulus, l. c., pag. 647.

Digitized by Google

flagellare se non colla speciale intenzione accennata in Luca ed in Giovanni, e presumibile ne'primi due Evangelisti. Egli è, per contrario più verosimile assai che la flagellazione venisse realmente inflitta, come i due primi Evangelisti ci narrano, quale preliminare della esecuzione, e che la leggenda cristiana, compiacendosi a far spiccare siccome testimonianza contro i Giudei questo lato del carattere di Pilato che lo mostrava in diversi e ripetuti modi intento a liberare Gesù, si valesse poi del fatto della flagellazione per trovarvi un nuovo tentativo di Pilato in favore di Gesù medesimo. Di tale tendenza della leggenda cristiana, nel racconto del terzo Vangelo, noi troviam solo un principio, poichè la flagellazione ivi non è che una semplice offerta di Pilato; ma nel quarto la flagellazione è realmente compiuta e serve a formare un atto di più nel dramma.

Alla flagellazione si collegano, nei due primi Evangeli e nel quarto, i mali trattamenti e le derisioni a cui Gesù è fatto segno da parte dei soldati, i quali gli posero un abito di porpora indosso, una corona di spine sul capo [1]) e, secondo Matteo, un bastone in mano; e così trasformatolo, ora lo salutavano re dei Giudei, ora lo percuotevano e lo maltrattavano [2]). Luca qui non accenna alcuna derisione da parte dei soldati; ma nel suo racconto della consegna momentanea di Gesù ad Erode troviam qualcosa di analogo, laddove egli narra che Erode, *co'suoi soldati*, lo trattò con dispregio e lo rimandò a Pilato, ricoperto d'una *veste splendida*. Alcuni suppongono sia questa la veste di porpora onde in seguito i soldati di Pilato rivestirono Gesù per la seconda volta; ma si dovrà dire piuttosto che tale travestimento fu operato tre volte sopra Gesù, se vogliamo tener calcolo di Giovanni e in pari tempo non accusar di errore alcuno dei sinottici. Una prima volta innanzi ad Erode (Luca); una seconda volta innanzi che Pilato lo presentasse ai Giudei per destar la loro compassione colle parole: *Ecco l'uomo* (Giov.); infine una terza volta, dopo ch'ei fu consegnato ai soldati per essere crocifisso (Matteo e Marco). Ma ciò è altrettanto inverosimile, quanto verosimile è invece che gli Evangelisti abbiano posto in luogo e tempi diversi, e attri-

[1]) Secondo le interpretazioni di Paulus, pag. 649 seg., egli è più verosimile che fosse non già una corona di spine pungenti, ma una corona presa da una siepe qualunque, affine di porre Gesù in derisione con una *vilissima corona spineola* (Plin. H. N. 21, 10).

[2]) Wetstein, pag. 533, cita da Filone, in *Flaccum*, un simile travestimento d'un uomo per derisione verso un terzo.

Digitized by Google

buito a diverse persone, un solo e medesimo travestimento ond' essi avevano udito parlare.

Mentre nei due primi Evangelisti il processo è già chiuso prima della flagellazione di Gesù; mentre nel terzo, Pilato, dopo aver subito un rifiuto da parte de'Giudei per la sua proposta di *rilasciar libero dopo averlo fatto flagellare*, lo consegna al supplizio, nel quarto Evangelo invece la scena del giudizio vien più ampiamente sviluppata. A nulla essendo valsa la presentazione di Gesù flagellato e travestito per derisione, e reclamando ostinatamente i Giudei la sua condanna al supplizio della croce, il governatore grida loro con collera che se lo prendano essi e lo crocifiggano, che, quanto a lui, egli non trova alcuna colpa in quell'uomo. I Giudei replicano che, secondo la loro legge, Gesù dee morire, perchè egli si chiama il *figlio di Dio*. Questa osservazione suscita in Pilato un timore superstizioso; egli fa ricondurre una seconda volta Gesù nel pretorio e lo interroga sulla sua origine (volendo con ciò sapere se questa fosse realmente celeste). Gesù non gli dà alcuna risposta, e quando il governatore cerca intimidirlo col significargli la facoltà ch'egli ha di disporre della sua vita, ei gli ricorda il potere superiore dal quale egli, Pilato, ha ricevuto quella facoltà. Per vero, Pilato dopo questi discorsi si adoperò con maggiore insistenza di prima per liberare Gesù; ma alla fine i Giudei trovarono il vero mezzo di farlo piegare alla loro volontà, rinfacciandogli che, s'ei liberava Gesù, atteggiatosi ad usurpatore dinanzi a Cesare, egli non era più *amico di Cesare*. Per tal guisa, intimidito dalla possibilità di essere calunniato presso Tiberio, egli sale sul tribunale e, nella stizza di non poter fare la sua volontà, domanda per derisione verso i Giudei, s'essi vogliano la crocifissione del loro re. Ma questi mantenendosi nella posizione ultimamente presa con successo così visibile, dichiarano di non riconoscere altro re da Cesare in fuori. Allora il governatore concede che Gesù sia condotto al luogo del supplizio: e a quest'uopo, secondo che osservano i due primi Evangelisti, lo si svestì del manto di porpora e gli si riposero indosso i suoi proprii abiti.

Digitized by Google

§ 132.

Crocifissione.

I sinottici e Giovanni differiscono a prima giunta tra loro sul modo stesso con cui Gesù ebbe a recarsi al luogo della crocifissione. Secondo Giovanni Gesù portò egli medesimo la croce (19, 17); secondo gli altri, la si fece portare in suo luogo da un certo Simone di Cirene (Matt. 27, 32 parall.). Per vero i commentatori, quasichè questo si intendesse da sè, conciliano queste due informazioni col dire che Gesù si provò dapprima a portare egli stesso la croce, ma che poi, vedendolo troppo esausto di forze, se ne incaricò Simone [1]). Ma quando Giovanni dice: E *portando la sua croce, egli uscì per andare a.... Golgotha, dove lo crocifissero*, egli evidentemente non suppone che durante il tragitto la croce venisse tolta a Gesù [2]). Tuttavia, la notizia così concordante dei sinottici sulla sostituzione di Simone sembra tanto più difficile a eliminarsi in quanto non si scopre un motivo che potesse averne suggerita l'invenzione. Sarebbe possibile, al contrario, che questa particolarità fosse rimasta ignota nel circolo in cui formossi il quarto Evangelo, e che il redattore di questo si fosse imaginato che, conformemente all'uso generale, Gesù avesse dovuto portare egli medesimo la sua croce. Tutti i sinottici designano questo Simone quale un *Cireneo*, vale a dire probabilmente venuto in occasione della festa a Gerusalemme dalla città libica di Cirene, dove abitavano molti Giudei [3]). Secondo gli stessi Evangelisti egli fu per violenza costretto a portar la croce; particolarità la quale non prova nè pro nè contro la opinione di coloro che riguardano il Cireneo favorevole a Gesù [4]). Al dire di Luca e di Marco, quest'uomo veniva direttamente *dalla campagna*, e nel momento in

[1]) Così dicono Paulus, Kuinöl, Tholuck ed Olshausen, nei loro *Comm.*; Neander, *L. J. Chr.*, pag. 638.

[2]) Fritzsche, *in Marc.* 684: *Significat Johannes Jesum suam crucem portavisse donec ad Calvariæ locum pervenisset.*

[3]) Giuseppe, *Antiq.*, 14, 7, 2.

[4]) Grotius, *pro;* Olshausen, *contra*, 2, pag. 481.

Digitized by Google

cui voleva passare dinanzi la scorta della crocifissione, lo si adoperò per sostenere Gesù Marco lo designa in modo più preciso come *padre di Alessandro e di Rufo*, i quali sembra fossero personaggi noti nella prima comunità cristiana (confr. Rom. 16, 13; Act. Ap. 19, 33 (?); 1 Tim. 1, 20 (?); 2 Tim. 4, 14 (?) [1]).

Luca riferisce che una gran folla, composta specialmente di donne, seguì gemendo Gesù fino al luogo del supplizio, ma ch' egli le consigliò a piangere sovra sè stesse e i proprii figli; alludendo ai terribili mali che ben presto le avrebbero incolte (23, 27 seg.). I particolari intorno al tempo che si avvicina sono tolti, in parte, ai discorsi sulla venuta (Luca 21, 23); poichè, come in quelli si esclama: Sventura alle donne incinte e ai poppanti di quell'epoca funesta, così qui si predicano *giorni* in cui le donne sterili e i grembi che non hanno portato e le mammelle che non hanno allattato, si reputeranno felici; e in parte sono tolti ad Osea, 19, 8; poichè la frase: *Allora si dirà alle montagne*, ecc., è quasi testualmente la traduzione alessandrina di quel passo.

Il luogo della esecuzione è chiamato da tutti gli Evangelisti Golgota, che è la parola caldaica גלגלתא, ed essi la spiegano per *luogo del cranio* o semplicemente *cranio* (Matt., v. 33 parall.). Quest'ultima spiegazione potrebbe far credere che quel luogo venisse così nominato a motivo della sua configurazione in forma di cranio; ma la prima spiegazione e la stessa natura delle cose rendono più verosimile che tal nome provenisse dall'uso a cui quel luogo serviva e dagli scheletri e dai cranii degli individui giustiziati che ivi si scorgevano. S' ignora dove questo luogo fosse situato; certo era fuori di città; e solo per congettura si ammette che fosse una collina [2]).

Dopo l'arrivo di Gesù sul luogo del supplizio, Matteo narra in un ordine alquanto singolare come seguissero le cose (v. 34 seg.). Anzitutto egli accenna la bevanda offerta a Gesù; poi dice che dopo averlo infitto in croce i soldati si divisero le sue vesti e si sedettero quindi per custodirlo. In seguito egli parla dell'iscrizione posta sulla croce; e solo allora ci narra che con lui furono crocifissi due ladri: non lo narra però come chi intenda richiamare cosa dimenticata, sibbene valendosi di una particella la quale indica alcun che di

[1]) Confr. Paulus, Fritzsche e De Wette, su questo passo.

[2]) Vedi Paulus e Fritzsche su questo paragrafo; Winer, *Bibl. Real Worterbuh*, all'art. *Golgotha*.

Digitized by Google

consecutivo (*allora*). Marco segue Matteo; solo invece di dir che i soldati custodirono la croce, egli accenna ch'era l'ora terza quand'essi crocifissero Gesù. Ma Luca, con maggiore esattezza, narra dapprima la crocifissione dei due ladri con Gesù, poi il sorteggio delle vesti. Lo stesso ordine troviamo in Giovanni. Trasporre, come si progettò da taluno [1]), i versi in Matteo (34, 37, 38, 35, 36), a noi non è lecito, e vuolsi piuttosto lasciar pesare sull'autore del primo Evangelo il rimprovero d'aver negletto la successione naturale delle cose, per desiderio di non omettere alcuno dei principali incidenti della crocifissione di Gesù [2]).

Quanto al modo di crocifissione, più oramai non rimane in controversia che la questione, se oltre le mani siano stati inchiodati anche i piedi. La risposta affermativa è altrettanto conforme all'interesse degli ortodossi, quanto la risposta negativa lo è a quello dei razionalisti. Da Giustino Martire [3]) sino a Hengstenberg [4]) e ad Olshausen gli ortodossi trovano nei piedi inchiodati di Gesù, il compimento della profezia, Ps. 22, 17 che i LXX tradussero: *traforarono le mie mani e i miei piedi.* Ma nel testo originale a gran pena si potrebbe leggere *traforare*, e comunque sia non vi si tratta menomamente di una crocifissione; quindi è che questo passo non trovasi applicato al Cristo in veruna parte del Nuovo Testamento. Quanto all'opinione dei razionalisti, da un lato essa rende loro più facile lo spiegare la morte di Gesù come una semplice morte apparente; e d'altro lato egli è solo col supporre i piedi intatti, ch'essi riescono dopo a comprendere come Gesù fosse in grado di camminare subito dopo la risurrezione; laddove, se i piedi di Gesù fossero stati realmente inchiodati si dovrebbe dedurne che la risurrezione e la facoltà di camminare, in seguito alla stessa, od ebbero luogo per effetto di un miracolo oppure non ebbero luogo menomamente. Negli ultimi tempi, questo punto venne contraddittoriamente discusso in due dotte ed approfondate dissertazioni, nelle quali Paulus e Bahr sostennero, il primo che i piedi non erano stati inchiodati, il secondo che lo

[1]) Wassenbergh, *Diss. de trajectionibus N. T.* in *Walckenaer*, *Scholæ in ll. quosdam N. T.*, 2 pag. 31.

[2]) Confr. Schleiermacher, *über den Lukas*, pag. 295; Winer, *N. T. Gramm.* pag. 226 e Fritzsche, *in Matth.* pag. 814.

[3]) Apol., 1, 35, *Dial. c. Tryph.*, 97.

[4]) *Christologie des A. T.* 1, a, pag. 182 seg.

Digitized by Google

erano stati [1]). La prima opinione può anzitutto addurre in suo favore: non essère nel racconto evangelico fatto alcun uso di questo passo salmico, che pur non avria dovuto sfuggire al prammatismo degli Evangelisti, qualora i piedi fossero stati realmente inchiodati: e non trovarsi nella storia della risurrezione, dove pur si parla dei segni dei chiodi nelle mani e della ferita sul costato, cenno alcuno di ferite ai piedi (Giov. 20, 20, 25, 27); al che l'altra opinione, non senza fondamento, oppone il passo di Luca, 24, 39, dove Gesù dice agli apostoli: *Vedete le mie mani e i miei piedi.* In questo passo, per verità, non è detto che i piedi fossero traforati, ma non si potrebbe comprendere il perchè Gesù, al solo scopo di convincere gli apostoli della realtà del suo corpo, venisse a mostrare i suoi piedi. Fra i Padri della Chiesa, coloro che vivendo prima di Costantino poterono conoscere la crocifissione per averla veduta, come Giustino e Tertulliano, ammettono che i piedi di Gesù venissero inchiodati: e la loro testimonianza è di gran peso. Quando pur dalla frase di Tertulliano: *Qui (Christus) solus a populo tam insigniter crucifixus est* [2]), si volesse arguire che solo per amore al passo del Salmo quei Padri ammettessero nel Cristo il traforamento eccezionale dei piedi, — egli è chiaro pur sempre che, — avendo Tertulliano precedentemente chiamato il traforamento delle mani e dei piedi, *l'atrocità propria della croce (propria atrocia crucis),* — quella frase succitata significa, non già un modo speciale di crocifissione, ma il supplizio stesso della croce, il quale, estraneo all'Antico Testamento, fu applicato per eccezione a Gesù. Fra i passi d'autori profani il più importante è quello di Plauto, dove, per indicare una crocifissione eccezionalmente inasprita, è detto: *Affigantur bis pedes, bis brachia* [3]). Trattasi qui di sapere se la eccezione consista nel *bis,* — il che supporrebbe che l'uso abituale fosse d'inchiodare solo una volta i piedi e le mani —, o se le parole *bis offigere brachia* significhino essere uso abituale di inchiodar le due mani, nel qual caso il *bis affigere pedes* vorrebbe dire che, per un rigore eccezionale, si inchiodarono anche i due piedi. Ciascuno troverà senza dubio essere la prima spiegazione più conforme al testo. Conchiudendo adunque, mi sembra che i motivi storici facciano piegar la bi-

[1]) Paulus, nell'*Exeg. handb.* 3, b, pag. 669-751; Bähr, in Tholuck's *liter. Anzeiger für christ. Theol.*, 1835, n. 1-6. Confr. anche Neander, *L. J. Chr.* pag. 636. *Anm.*

[2]) *Adv. Marcion.* 3, 19.

[3]) *Mostellaria,* 2, 1.

Digitized by Google

lancia dal lato di coloro i quali affermano essere stati, insiem colle mani, inchiodati sulla croce anche i piedi di Gesù.

Fu prima ancora della crocifissione che, al dire dei due primi Evangelisti, venne a Gesù offerta una bevanda. Secondo Matteo (v. 34). questa bevanda era di *aceto misto con fiele;* secondo Marco (v. 23), di *vino misto con mirra.* Secondo tutti e due, Gesù non potè beverla; Matteo aggiunse ch'ei la rifiutò dopo averla assaggiata. Non comprendendosi a quale scopo si sarebbe misto del fiele all'aceto, si spiega ordinariamente il χολὴ di Matteo coll'ἐσμυρνισμένον di Marco, nel senso di ingredienti vegetali amari, come per esempio la mirra; ed allora, o si legge direttamente *vino,* invece di *aceto,* oppure con quest'ultima parola s'intende un vino acre [1]), per avere in tal guisa la bevanda stupefaciente composta di vino e di forti aromati, che giusta il costume ebraico solevasi offrire agli individui condannati al patibolo, per ammortire in essi il sentimento del dolore [2]). Ma quand'anche il testo comportasse siffatta lezione, e le parole spiegazione siffatta, Matteo stesso protesterebbe contro questi tentativi volti a sopprimere nel suo racconto il vero fiele e l'aceto: perocchè egli verrebbe con questo a perdere il compimento delle parole del Salmo di sventura, 69, 22, applicate anche altrove al Messia: *E mi diedero del fiele per alimento e nella mia sete mi diedero a bere dell'aceto* (LXX). Incontestabilmente, Matteo si fonda sovra questa profezia quando opina che a Gesù venisse dato vero fiele misto ad aceto; e tutto ciò che potrebbesi dedurre dal confronto con Marco, si riduce a sapere quale sia più probabile delle due alternative: o che il fatto, quale Marco lo riferisce, fosse il fatto reale, da Matteo poi modificato per adattarlo alla profezia, — o che, avendo Matteo desunto in origine quella particolarità dal passo del Salmo, Marco in seguito la modificasse per renderla storicamente più verosimile.

Per poter risolvere tale questione, ci bisogna prendere ad esame anche gli altri due Evangeli. Infatti tutti e quattro narrano che a Gesù fu pòrto a bere dell'aceto; e quegli stessi due Evangelisti che fanno menzione di una bevanda di aceto misto con fiele o di vino con mirra ci parlano in seguito di una bevanda composta solamente

[1]) V. Kuinöl, Paulus, su questo passo.

[2]) Sanhedrin f. 43, 1, in Wetstein, pag. 635: *Dixit R. Chaja f. 3. Ascher, dixisse R. Chasdam: Exeunti, ut capite plectatur, dant bibendam granum turis in poculo vini, ut alienetur mens ejus,* sec. d. Prov. 31, 6: *Date siceram pereunti et vinum amarissimum.*

Digitized by Google

di aceto. Secondo Luca, l'atto del *porger l'aceto,* fu un atto di derisione che i soldati esercitarono, a quanto sembra, contro Gesù, alquanto dopo la crocifissione, e prima che giungesse la notte (v. 36 seg.). Secondo Marco, avendo Gesù gridato: *Mio Dio ecc.,* uno degli astanti, poco prima della fine, e tre ore dopo il cader della notte, gli offerse, egualmente con intenzione derisoria dell'aceto, mediante una spugna attaccata all'estremità di un bastone (v. 36). Secondo Matteo, allo stesso gridare di Gesù, uno degli astanti gli porse, nella medesima guisa del vino, ma con buona intenzione, come risulta dall'avernelo i motteggiatori voluto impedire (v. 48 seg.) [1]). In Giovanni, invece, egli è al grido formale: *ho sete,* che alcuni intinsero una spugna in un vaso pieno d'aceto e lo accostarono alla bocca di Gesù mediante un'asta d' isopo (v. 29). In conseguenza si ammisero tre diversi tentativi per porgere da bere a Gesù: il primo, innanzi la crocifissione colla bevanda stupefaciente (Matteo e Marco); il secondo dopo la crocifissione, quando i soldati per derisione gli offersero della loro bevanda ordinaria, che era un misto di aceto e di acqua, chiamato *posca* [2]) (Luca); e infine il terzo, dopo la esclamazione lamentevole di Gesù (Matteo, Marco e Giovanni) [3]). Ma quando si vogliono tener separate cose di un senso differente, bisogna per lo meno procedere con conseguenza. Se l'offerta di una bevanda riferita da Luca diversifica da quella di Matteo e di Marco per una differenza di tempo, quella di Matteo differisce da quella di Marco per una differenza d'intenzione: e a sua volta, quella riferita da Giovanni non è la stessa di quella dei sinottici, poichè tien dietro a tutt'altra esclamazione di Gesù. Quindi noi avremmo in tutto cinque offerte di bevanda e, per lo meno, non riusciremmo a comprendere come Gesù, dopo ch'egli venne per tre volte accostato alla bocca dell'aceto, ne avesse ancora domandato da bere una quarta volta. Bisogna dunque pensare a ridurre il numero: e allora, non soltanto le offerte di bevanda ne' due primi Evangelisti e nel quarto non voglionsi dichiarare identiche, stante la concordanza del momento e del modo, ma quella di Marco eziandio, e, per il suo intermedio, quella degli altri, sono a dirsi identiche con quella di Luca, stante la somiglianza dell'intenzione derisoria. Ci rimangono adunque due offerte di bevanda, l'una prima della crocifissione, l'altra dopo;

[1]) V. Fritzche, su questo passo.
[2]) Confr. Paulus, su questo passo.
[3]) Così Kuinöl, *in Lucam,* pag. 710 seg.; Tholuck, pag. 316.

Digitized by Google

ed entrambe hanno un sunto d'appoggio storico, la prima nell'uso giudaico di porgere una bevanda stupefaciente agli individui che venivano tratti al supplizio, la seconda nell'uso romano, per cui i soldati portavano seco la loro *posca* nelle spedizioni, fra le quali veniva annoverata anche una esecuzione capitale; ma entrambe, poi, hanno un punto d'appoggio profetico nella predizione del Salmo 69. Questi due punti d'appoggio operano in senso opposto: il profetico fa dubitare se realmente siavi alcunchè di storico in fondo al racconto; lo storico fa dubitare se tutto questo sia una mera finzione, tessuta col mezzo di profezie.

Se noi gettiamo anco uno sguardo sui diversi racconti, ci accorgiamo essere le differenze, per lo meno, interamente tali da poter derivare da una diversa applicazione del passo salmico. Siccome quivi parlavasi del fiele come alimento e dell'aceto come bevanda, sembra che da principio si lasciasse da banda il primo punto come impossibile ad ammettersi, e si trovasse il compimento della profezia in questo: che a Gesù sulla croce fu pôrto a bere dell'aceto, — cosa che può ben essere storica, poichè trovasi accennata in tutti e quattro gli Evangelisti. Questo poi potè riguardarsi sia quale un atto di compassione, come vediamo in Matteo ed in Giovanni, sia quale un atto di derisione, come appare in Marco ed in Luca. Per tal guisa, le parole della profezia: *Mi hanno dato a ber dell'aceto*, trovansi testualmente adempite; ma le parole: *per la mia sete*, non lo erano ancora; quindi è che all'autore del quarto Evangelo potè sembrar verosimile avesse Gesù realmente espressa la sensazione della sete, ossia avesse gridato: *ho sete*, esclamazione da lui espressamente designata quale compimento della Scrittura. Con questa parola: *Scrittura*, egli intende senza dubio tutto il passo del Salmo (Confr. Ps. 22, 16); e quel che è più, col far precedere al membro di frase: *Acciò la Scrittura si compisse*, l'altro membro: *Gesù vedendo che tutto era compiuto*, l'Evangelista sembra quasi voglia dire che Gesù medesimo intendesse con quella esclamazione compiere la profezia. Ma colui che si permette un simile giuoco tipologico non può essere certo l'uomo sospeso alla croce tra le angoscie della morte, bensì il suo biografo, posto in una situazione tranquilla. Con questo però non avevasi ancora che l'adempimento di una metà di quel versetto messiaco, quella cioè che riferivasi all'aceto; rimaneva pur sempre l'altra metà, relativa al fiele, e che, racchiudendo l'idea di ogni amarezza, sembrava convenirsi in modo particolare al paziente Messia. Per vero, si lasciò da

Digitized by Google

banda, come impossibile cosa, che il *fiele* venisse dato per *alimento*, secondo che esigeva il passo salmico preso alla lettera, ma parve cosa possibilissima al primo Evangelista, ovvero alla persona cui egli attinge, il mescolare il fiele coll'aceto, siccome ingrediente: mistura che naturalmente Gesù non potè bevere per il suo cattivo sapore. Il secondo Evangelista, più curante della verosimiglianza storica che della connessione profetica, trasmutò la bevanda di aceto e fiele in una bevanda amara di vino e di mirra: con ciò egli riferivasi ad un uso giudaico e forse colse storicamente nel vero. Egli aggiunse poi, al pari di Matteo, averla Gesù rifiutata, senza dubio per timore della stupefazione. Ma questi due Evangelisti, oltre il racconto dell'aceto misto col fiele, avevano eziandio avuto notizia del racconto primitivo, col semplice aceto; e, non volendo per quello trascurar questo, li posero entrambi allato l'uno dell'altro. Come però notai più sopra, non io pretendo già negare che una mistura venisse presentata a Gesù prima della crocifissione, e che dopo gli venisse ancora offerto dell'aceto; poichè la prima bevanda era, a quanto sembra, abituale, e la seconda era resa naturale dalla sete che tormentava i crocifissi; soltanto voglio dire che se gli Evangelisti hanno narrata questa circostanza, e l'hanno narrata in modi così differenti, non è già ch'essi sapessero essere la cosa realmente accaduta in questo o in quel modo, ma ch'essi erano dogmaticamente convinti, aver ciò dovuto accadere conformemente a quella profezia, cui però diversamente applicavano [1]).

Durante, o immediatamente dopo la crocifissione, Gesù avrebbe detto, secondo Luca: *Padre, perdona loro, poichè non sanno quel che si fanno,* (v. 34); intercessione che ora vien limitata ai soldati che lo crocifissero [2]), ed ora estesa agli autori proprj della sua morte, ossia ai membri del sinedrio ed a Pilato [3]). Per quanto conforme sia questa preghiera alle massime ordinarie di Gesù sulla necessità di amare i proprj nemici (Matt. 5, 44), e per quanto, da questo lato, appaja intrinsecamente credibile la notizia di Luca, vuolsi tuttavia osservare, oltrechè tale notizia è isolata, ch'essa potrebbe benissimo aver sua origine nel capitolo 53 di Isaia, interpretato in senso messiaco. Nell'ultimo versetto di questo capitolo, d'onde fu

[1]) Confr. anche Bleek, *Comm. zum hebräerbrief*, 2, pag. 312, *Anm.*; De Wette, *Exeg. handb.* 1, 3, pag. 198.

[2]) Kuinöl, *in Luc.*, pag. 710.

[3]) Olshausen, pag. 484; Neander, pag. 637.

Digitized by Google

presa anche la frase: *Egli fu posto nel novero degli scellerati*, si legge: *Egli ha pregato per i peccatori;* frase che i LXX a torto traducono: *fu consegnato per i loro peccati*, ma che già il Targum di Jonathan ha interpretato per: *pro peccatis* (dovrebb' esse *peccatoribus*) *deprecatus est.*

Tutti gli Evangelisti concordano nel dire che, con Gesù, vennero crocifissi *due malfattori* — da Matteo e Marco chiamati *ladri* — e che la croce di lui trovavasi posta nel mezzo. Marco, se pure il suo ventottesimo verso non è interpolato, scorge in ciò l' adempimento letterale del passo d' Isaia: *Egli fu posto nel novero degli scellerati*, passo che fin dalla sera precedente Gesù aveva citato siccome una profezia che si doveva compiere nella sua persona. Giovanni non ci racconta nulla della condotta ulteriore di questi individui crocifissi con Gesù; i due primi sinottici narrano ch' essi proruppero contro Gesù in insulti (Matt. 27, 44, Marco 15, 32); ma Luca dice che uno solo si permise queste ingiurie e ch' egli fu rimproverato dall' altro (23, 39 seg.). Per conciliare questa dissidenza si suppone dagli interpreti che i due malfattori avessero senza dubio in sulle prime ingiuriato entrambi Gesù, ma che le tenebre straordinarie sopravvenute mutarono la disposizione d'animo d'uno di essi [1]). Commentatori più moderni indicarono una enallage di numero [2]). Ma è certo che quelli soltanto colsero nel vero i quali ammisero una reale divergenza fra Luca e i due Evangelisti che lo precedono [3]). Evidentemente i due primi Evangelisti non ebbero alcuna notizia dei particolari riferiti da Luca sulla condotta dei due crocifissi riguardo a Gesù. Luca difatti ci narra che, avendo uno dei due malfattori invitato per derisione Gesù, s'egli era realmente il Messia, a liberare sè stesso insiem con loro, l' altro lo rimproverò forte di una simile derisione contro un uomo innocente, del quale egli, colpevole, condivideva il destino, e pregò Gesù si ricordasse di lui quando fosse per venir nel suo *regno*; dietro di che, Gesù gli promette che in quel giorno stesso egli sarebbe seco *in paradiso*. Questa scena a prima giunta non presenta altre difficoltà se non l' allocuzione del secondo individuo crocifisso con Gesù; e, di vero, perchè aspettar si potesse che un

[1]) Grisostomo ed altri.

[2]) Beza e Grozio.

[3]) Paulus, pag. 763; Winer, *N. T. Gramm.*, pag. 149: Fritsche, *in Matth.* pag. 817.

Digitized by Google

uomo appeso alla croce fosse un dì per venire a fondar il regno messiaco, abbisognava tutto il sistema di Messia morente, sistema che gli apostoli, prima della risurrezione, non compresero e che quindi un *ladro* avrebbe compreso prima di loro. La cosa è talmente inverosimile che non è meraviglia se molti pretesero scorgere un miracolo nella conversione del ladro crocifisso [1]: spiegazione la quale diviene più inverosimile ancora quando i commentatori ricorrono all'ipotesi che quell' uomo fosse non già un reo comune, ma un reo di delitto politico e forse uno dei *complici in seduzione* di Barabba [2]. Giacchè, s'egli era un Israelita disposto alla rivolta e che voleva liberare i suoi compatrioti dal giogo romano, certo egli doveva essere, per la sua idea del Messia, più che mai lontano dal riconoscere come tale un uomo politicamente annichilito, come Gesù in quel punto era. Eccoci dunque alla domanda se sia questa una storia vera o non piuttosto una creazione della leggenda. Due malfattori erano stati crocifissi con Gesù — questo, e nulla più, aveva senza dubio fornito la storia (od anche senza la storia, la profezia d' Isaia, 53, 12 ?). Essi erano sospesi allato a lui, personaggi muti come li vediamo nel quarto Evangelo, al quale, nel circolo in cui formossi, era giunta la semplice notizia della loro crocifissione con Gesù. Ma, a lungo andare, era impossibile che la leggenda li lasciasse così oziosi: essa aperse loro la bocca, e siccome del resto non aveva a riferire che ingiurie da parte degli astanti, essa fece entrare anche i due malfattori in quel concerto di derisioni e di scherni verso Gesù: e ciò sulle prime, senza dir quali fossero i loro discorsi (Matteo e Marco). Ma i due crocifissi potevano essere meglio impiegati. Se un Pilato aveva reso testimonianza per Gesù, se, subito dopo, un centurione romano e perfino la natura tutta, prodigiosamente sconvolta, attestarono in suo favore, i suoi due compagni di patimenti, benchè malfattori, non saranno rimasti inaccessibili all' impressione della sua grandezza; se l'uno di essi, secondo la forma primitiva della leggenda, proruppe in ingiurie, l'altro si sarà espresso nel senso opposto ed avrà attestato la sua fede in Gesù qual Messia (Luca). Da questo punto la sua allocu-

[1]) Vedi Thilo, *Cod. apocr.* 1, pag. 143. Più ample informazioni sui due crocifissi assieme a Gesù si trovano nell'*Evangelium infantiæ arabicum*, c. 23, in Thilo, pag 92 seg.; confr. l'osservazione p. 143, nel *Vangelo di Nicodemo*, c. 9, 10; Thilo, pag. 581 seg., c. 26, pag. 766 seg.

[2]) Paulus e Kuinöl, su questo passo.

Digitized by Google

zione a Gesù e la risposta di quest' ultimo appajono pienamente conformi alla maniera eroica di pensare e di parlare, giacchè, secondo le idee di allora, il paradiso era quella parte del mondo sotterraneo che riceveva le anime pie nell' intervallo fra la morte e la risurrezione. L'Israelita domanda a Dio, e qui al Messia, un posto nel paradiso e un ricordo di grazia nel secolo futuro [1]): e riguardo ad un uomo di pietà esemplare credevasi ch'ei potesse introdurre seco in paradiso colui ch' era stato presente all' ora della sua morte [2])

Alla croce di Gesù venne affissa, secondo l' uso romano [3]) una *iscrizione,* (Marco, Luca, Giov.) esponente *la causa della sua condanna* (Matteo, Marco) : e, al dire di tutti gli Evangelisti, tal causa era espressa colle parole: *il re de' Giudei.* Luca e Giovanni riferiscono che questa iscrizione era in tre lingue, e l'ultimo aggiunge che le autorità giudaiche, ben sentendo la derisione contenuta in quello scritto contro la nazione loro, pregarono, ma invano, Pilato di cambiarla (v. 21 seg.).

I soldati che avevano crocifisso Gesù, e il cui numero è fissato a quattro da Giovanni, si divisero a sorte, secondo che narrano tutti gli Evangelisti, gli abiti di lui. Conformemente alla legge romana dei *bonis damnatorum* [4]), i capi di vestiario dei giustiziati appartenevano siccome *spoglie* (spolia) agli esecutori della sentenza, ed in ciò la notizia degli Evangelisti ha un punto d'appoggio storico, ma, come la maggior parte dei particolari di quest'ultima scena della vita di Gesù, essa ha anche un punto d' appoggio profetico. Vero è che la citazione del passo del salmo 22, 19 in Matteo è senza alcun dubbio una interpolazione; ma la stessa citazione ci appare incontestabilmente autentica in Giovanni, 19, 24. Eccola: *Affinchè fosse adempiuta la Scrittura, che dice: Essi si divisero tra di loro i miei abiti e gettarono la sorte sul mio vestimento.* Qui pure i commentatori ortodossi assicurano che l'autore del salmo, Davide, guidato da una ispirazione

[1]) *Confessio Judæi ægroti*, in Wetstein, pag. 820: *Da portionem meam in horto Edenis et memento mei in seculo futuro, quod absconditum est justis.* Vedi altri passi nel medesimo, pag. 819.

[2]) Cetuboth f. 103, in Wetstein, pag. 819: *Quo die Rabbi moriturus erat venit vox de cœlo dixitque: qui præsens aderit morienti Rabbi, ille intrabit in paradisum.*

[3]) Vedi Wetstein, su questo passo di Matteo.

[4]) Citata da Wetstein, pag. 536; vuolsi del resto confrontare la correzione del testo fatta da Paulus, *Exeg. handb*, 3, b., pag. 751.

Digitized by Google

superiore e sotto l'influenza dell'entusiasmo profetico, ha scelto simili espressioni figurate le quali ebbero in Cristo il loro adempimento letterale [1]). In luogo di ciò, vuolsi dire che Davide o l'autore qualunquesiasi del salmo, essendo un uomo di mente poetica, adoperò quelle espressioni solo figuratamente nel senso di una rovina completa; ma, col modo d'interpretazione stretto e prosaico dei Giudei, cui gli Evangelisti, senza loro colpa, condividevano, e da cui i teologi ortodossi, questi però per loro colpa, non si sono sempre vincolati dopo 18 secoli — si credette dover intendere quelle espressioni nel senso proprio e additarne il compimento letterario nel Messia. Ora, quanto al sapere se gli Evangelisti abbiano attinto la divisione delle vesti piuttosto ai dati storici ch'erano a loro disposizione che non al passo profetico da essi diversamente spiegato, gli è ciò che risultar deve dal confronto dei loro racconti. Ecco in che tali racconti differiscono. Nei sinottici, tutti gli abiti furono divisi a sorte: ciò risulterebbe già dalla frase di Matteo: *Essi si divisero tra di loro le sue vesti gettandole a sorte*, (v. 35); nonchè dalla frase consimile di Luca (v. 34); e risulta poi incontestabilmente da quella di Marco: *per saper ciò che ne torrebbe ciascuno*, (v. 24). Secondo Giovanni invece la tunica sola fu tratta a sorte, e gli altri capi furono semplicemente distribuiti, senza sorteggio (v. 23 seg.) Questa divergenza viene d'ordinario riguardata con troppa leggerezza; le si passa sopra senza dir nulla, quasichè tra il racconto di Giovanni e quel de' sinottici altra diversità non ci fosse che di una maggiore o minor precisione. Kuinöl, per riguardo al passo di Giovanni, traduce senza esitanza il passo di Matteo: *Si divisero gettando la sorte*, colle parole: *Partim dividebant, partim in sortem conjiciebant.* Ma la frase di Matteo non comporta punto una simile disgiunzione; il verbo διεμερίσαντο indica ciò che essi divisero, e il βάλλοντες κλῆρον indica come venisse fatta tale divisione. D'altronde Kuinöl non fa motto della frase di Marco: *Per sapere ciò che ne torrebbe ciascuno*, perocchè questa indichi in modo evidente essersi tratti a sorte più capi di vestiario, mentre Giovanni limita il sorteggio ad un capo solamente. Quale delle due versioni contraddittorie è la vera?

Dal punto di vista attuale della critica comparativa degli Evangeli si risponde: Che il testimonio oculare, Giovanni, ha narrato le cose come erano realmente accadute; che i sinottici invece, essendo

[1]) Tholuck, su questo passo.

Digitized by Google

lor giunta solo vagamente la notizia dello avere i soldati impiegato il sorteggio nella divisione degli abiti di Gesù, interpretarono tale notizia, stante la loro ignoranza sul vero stato delle cose, come se la sorte fosse stata gettata sopra tutti i capi di vestiario [1]). Ma già la circostanza che Giovanni appunto è il solo il quale espressamente citi il passo salmico, dimostra avervi egli posta particolare attenzione; oltre questo, la divergenza degli Evangelisti è tale da corrispondere esattamente ad una differenza nell'interpretazione di questo passo. Nel salmo è cenno di una divisione degli abiti e di un sorteggio del vestiario; ora questo secondo membro, giusta il parallelismo ebraico, non serve che a precisare il primo, e bene il compresero i sinottici, ponendo uno dei due verbi al participio. Ma colui che non poneva mente a questa particolarità della lingua ebraica, o che aveva interesse a rilevare lo speciale adempimento di ogni singolo tratto della profezia, poteva attribuire un significato di addizione a quella particella *e*, qui indicante solo una designazione più precisa, e trovar per tal guisa nel sorteggio un atto diverso dalla divisione. Allora il *vestimento*, che nel testo è un semplice sinonimo di *abiti*, dovette pur esso divenire un capo diverso di vestiario la cui determinazione era lasciata alla volontà dello scrittore, poichè la parola originale non la specificava per verun modo. Il quarto Evagelista ne fece una *tunica*, e stimando dover dare a' suoi lettori ragione del perchè questa tunica venisse tratta a sorte, e non già divisa come gli altri capi di vestiario, imaginò ch'essa non presentasse alcuna cucitura favorevole alla divisione e che fosse fatta d'un sol pezzo [2]). Così noi troveremmo nel quarto Evangelista l' eguale processo da noi trovato nel primo, rapporto alla storia dell' ingresso in Gerusalemme, vale a dire la duplicazione di un tratto originalmente semplice dovuta ad una erronea traduzione dell' *e* nel parallelismo ebraico; solo che il primo Evangelista procedette con minore arbitrio del quarto, poichè egli almeno ci risparmiò la ricerca del motivo pel quale eransi richieste due cavalcature per un sol cavaliere. Per tal guisa, più il racconto degli Evangelisti sembra su questo punto dipendere dal modo con cui ciascuno di essi

[1]) Per es. Theile, *zur Biographie Jesu*, § 36. Anm. 13.

[2]) I commentatori osservano, a tale riguardo, che la veste del gran sacerdote giudaico era fatta anch' essa in questo modo. Giuseppe, *Antiq.*, 3, 7, 4. L' autore dei *Probabilia* ha già emesso un' opinione analoga sulla differenza in questione.

Digitized by Google

interpretò quel preteso passo profetico del salmo, e meno esso sembra informato ad una sicura nozione storica; onde non possiamo sapere se, nella divisione degli abiti di Gesù, venisse impiegata la sorte, e neppure se una divisione di abiti avesse avuto realmente luogo a piedi della croce di Gesù, qualunque sia la sicurezza colla quale Giustino invoca, per questa particolarità appunto, gli Atti di Pilato, ch' egli non aveva mai veduti [1]).

Giovanni nulla ci dice del contegno dei Giudei che assistettero alla crocifissione di Gesù. In Luca, il popolo si sta ad osservare tale spettacolo; soli però i *capi* e i soldati insultano a Gesù invitandolo a salvarsi s'egli è davvero il Messia: al che vuolsi aggiungere che i soldati gli offrono, per derisione, dell' aceto (v. 35 seg.). Matteo e Marco non fanno cenno del motteggiar dei soldati; ma, oltre ai *grandi sacerdoti*, agli *scribi* e agli *anziani*, essi fanno ancor pronunciare ai passanti ingiurie contro Gesù (v. 39 seg., 29 seg.).

Le espressioni di questa gente si riferiscono sia a discorsi, sia ad atti anteriori di Gesù; il frizzo: *Tu che distruggi il Tempio e che in tre giorni lo ricostruisci, salva te stesso*, si riferisce al discorso analogo che veniva attribuito a Gesù; e il rimprovero: *Egli ha salvato gli altri e non può salvare sè stesso*, oppure *salvi sè stesso* (Matt., Marco, Luca), si riferisce alle sue guarigioni. In parte però il contegno de' Giudei verso il Crocifisso è modellato sul medesimo salmo, di cui Tertulliano dice, a ragione, ch' esso racchiude in sè tutta la passione del Cristo (*totam Christi passionem*) [2]). Infatti la frase di Matteo e di Marco: *E quelli che passavano di là l'ingiuriavano e gli dicevano scuotendo la testa....*; e la frase di Luca: *E i capi insiem coi soldati si beffavano di lui*, altro senza dubio non sono che il v. 8 del salmo, dove si legge: *Tutti quelli che mi vedevano si beffavano di me, parlando fra le labbrà e scotendo il capo.* Le parole che Matteo attribuisce ai membri del sinedrio: *Egli si affida in Dio; se dunque Dio lo ama, ch'ei lo liberi adesso*, sono esattamente le stesse di quelle del versetto successivo del medesimo salmo: *Egli ha sperato nel Signore; se dunque il Signore lo ama, che lo liberi, che lo salvi.* Senza dubio quei motteggi, quel tentennar di testa dei nemici di Gesù, ponno aver avuto realmente luogo, sebbene la descrizione di essi sia modellata sur un passo dell'Antico Testamento; ma non è così

[1]) Apol., 1, 35.
[2]) *Adv. Marcion.* l. c.

Digitized by Google

dei discorsi posti nella bocca dei motteggiatori. Le parole citate sono attribuite nell'Antico Testamento ai nemici dell'Uomo-pio; in conseguenza i membri del sinedrio non potevano adottarle senza dichiararsi essi stessi empii; cosa da cui ben si sarebbero guardati. Sola, la leggenda cristiana, voltachè ebbe applicato il salmo alla passione di Gesù, e a' suoi ultimi momenti in ispecie, potè mettere anche queste parole nella bocca de' capi giudaici e trovarvi il compimento di una profezia.

I due primi Evangelisti nulla ci dicono della presenza di uno dei dodici alla crocifissione di Gesù; essi fanno solamente menzione di alcune donne galilee, e tre ne indicano per nome: Maria Maddalena; Maria la madre di Giacomo e di Iosè; e la terza designata da Matteo come madre dei Zebedeidi, e chiamata da Marco col nome di Salomè, che è poi la stessa persona, giusta l'opinion generale (Matt., v. 55 seg., Marco, v. 50 seg.) Secondo questi due Evangelisti sembrerebbe che i dodici non si fossero peranco radunati dopo la loro dispersione al momento dell'arresto di Gesù [1]). Luca, invece, ci narra che *tutti i conoscenti di Gesù* erano presenti alla crocifissione (v. 49), e in quella frase voglion essere senza dubio compresi anche i dodici. Ma il quarto Evangelo espressamente nomina come presenti, fra *gli* apostoli, solo quegli ch' era amato da Gesù, vale a dir Giovanni, e fra le donne, oltre a Maria Maddalena e Maria detta di Clopas, la madre stessa di Gesù, invece della madre dei Zebedeidi. Mentre poi, nei tre primi Evangeli, i conoscenti di Gesù si stanno a riguardar *da lontano*, nel quarto invece Giovanni e la madre di Gesù sembra si stessero accanto alla croce, perocchè, al dire di questo Evangelo, Gesù dall' alto della croce avrebbe incaricato Giovanni di supplirlo presso la madre sua nelle cure della pietà filiale (25 seg.). Olshausen crede distruggere la contraddizione fra il racconto sinottico e i dati del quarto Evangelo rispetto alla croce col supporre che sulle prime essi si tenessero da lontano e che più tardi alcuni fra essi si avvicinassero; ma vuolsi osservare in contrario che i sinottici parlano di questa posizione degli amici di Gesù, precisamente al chiudersi della scena della crocifissione e della morte, e immediatamente prima della deposizione dalla croce; essi in conseguenza suppongono che gli amici di Gesù si tenessero in quella posizione sino al finir della scena,

[1]) Giustino, *Apol.*, 1, 50 e altrove, parla persino dell'apostasia e del rinnegamento di tutti gli apostoli dopo la crocifissione.

Digitized by Google

cosa del resto affatto conforme all'istinto pauroso ch'erasi impadronito dei discepoli in quelle giornate e sopratutto alla timidezza femminile. Si potrebbe forse attendere dalla tenerezza materna bastante eroismo perchè la madre di Gesù si fosse accostata; ma il silenzio completo dei sinottici, i quali sono gl' interpreti della tradizione evangelica ordinaria, rende dubia la realtà storica di siffatta particolarità. I sinottici non ponno aver avuto notizia della presenza della madre di Gesù presso la croce: altrimenti essi l'avrebbero nominata, come il personaggio principale, innanzi a tutte l'altre donne; e sembra che neppur nulla constasse della parte di figlio cui Giovanni avrebbe adempito presso Maria dopo la morte di Gesù; per lo meno gli Atti degli Apostoli (1, 13 seg.) ci dicono soltanto che Maria stava insiem coi dodici in generale, coi fratelli di Gesù e con le donne. Che la notizia della presenza commovente di Maria presso la croce e delle funzioni filiali da Gesù trasmesse a Giovanni, andasse perduta, ella è cosa a comprendersi meno facile assai di quel che sia lo spiegare come un simile racconto nascer potesse nel circolo ove surse il quarto Evangelo. Pongasi mente che questo era un circolo nel quale l'apostolo Giovanni godeva di una venerazione speciale, come ben si scorge dall'avere il nostro Evangelo trascelto fra lui i tre più intimi confidenti di Gesù per farne il discepolo prediletto; ora, potevasi egli trovare a tale predilezione miglior suggello che non sia una dichiarazione solenne di Gesù, il quale, per un ultimo atto di sua volontà, affidasse a Giovanni la madre sua siccome il più prezioso legato, lui sostituendo per tal modo in vece sua e facendolo *vicario di Cristo*, *vicarius Christi?* E non era egli naturale il chiedere, per riguardo così a Maria che all'apostolo prediletto, se era mai possibile ch'essi fossero stati lontani dai fianchi di Gesù in quel momento supremo?

Se le parole da Gesù rivolte a sua madre ed all'apostolo non si trovano che nel quarto Evangelo, i due primi Evangelisti sono, di ricambio, i soli che ci riferiscano la esclamazione: *Mio Dio, mio Dio, perchè mi hai tu abbandonato* (Matt., v. 36, Marco, v. 34)? Questa esclamazione e lo stato interno che la dettò vengono al pari dell'angoscia di Getsemani considerati dalla Chiesa qual parte della passione espiatoria di Gesù. Ma qui, del pari che a Getsemani, non si potè dissimulare, come strano fosse che il semplice dolore corporeo unito alla rovina esterna della sua causa, potesse scoraggiare Gesù fino al sentimento dell'abbandono di Dio, mentre prima e dopo di lui vi ebbero uomini i quali conservarono la loro fermezza e la loro

Digitized by Google

forza di spirito fra patimenti, del certo, non minori. Ond'è che al dolor naturale del corpo e dell'anima, che fu la causa propria di quella disposizione morale di Gesù, la Chiesa aggiunse un reale abbandono di Dio, il quale si ritrasse dall'interno di lui, e un sentimento della collera divina; inflizione a lui imposta invece che al restante degli uomini, di tal pena realmente meritevoli [1]). Ma come mai si possa colle opinioni della Chiesa intorno al Cristo conciliare questo ritrarsi di Dio dall'interno di Gesù, noi lasciamo ai difensori di questa opinione il decidere. Ella è forse la natura umana che in lui risentì tale abbandono? Ma allora l'unità di essa colla natura divina sarebbe stata interrotta, e la base della personalità del Cristo, giusta quel sistema, sarebbe stata per tal modo distrutta. O sarebbe forse la natura divina? Ma allora la seconda persona nella divinità si sarebbe separata dalla prima. Neppure può dirsi, fosse l'Uomo-Dio, costituito dalle due nature, che si sentì quell'abbandono: perocchè l'Uomo-Dio sia appunto l'unione inseparabile della divinità e della umanità. Respinti così, dal controsenso di questa spiegazione sovranaturale, verso l'altra che naturalmente attribuisce l'esclamazione di Gesù al sentimento del dolore corporeo, ma ripugnanti tuttavia ad ammettere che Gesù soccombesse così pienamente al peso di quel dolore, varii autori cercarono ottenere il senso della esclamazione citata.

Siccome essa forma le prime parole del salmo 22, il quale è classico per quest'ultimo paragrafo della vita di Gesù, e siccome questo salmo, pur cominciando da una descrizione lamentevole dell'afflizione più profonda, sorge man mano alla giuliva speranza della salvezza, così si suppose che quelle parole non venissero già proferite da Gesù nel loro senso proprio, esprimente l'afflizione di lui; ma che col citar quelle prime parole Gesù citasse tutto il salmo ed anzi intendesse solo riferirsi alla conclusione giuliva che lo termina; quasichè egli avesse voluto dire: anch'io, come l'autore di quel salmo, sembro in oggi abbandonato da Dio; pure in me, come in lui, apparirà viepiù glorioso il soccorso di Dio [2]). Ma se Gesù nel fare tale esclamazione intendeva assicurare gli astanti del prossimo trionfo della sua causa, certo egli avrebbe preso la via più contraria per giungere al suo scopo, giacchè egli avrebbe per lo appunto pro-

[1]) Calvino, *Comm. in harm. ev.* in Matt. 27, 46. Olshausen, su questo passo.

[2]) Così Paulus, Gratz, su questo passo; Schleiermacher, 2, pag. 154 Anm.

Digitized by Google

ferite quelle parole del salmo che accennavano alla più profonda afflizione; laddove, invece del primo verso, egli avria piuttosto dovuto citarne uno dal decimo al dodicesimo, o dal ventesimo sino alla fine. Se poi con quella esclamazione egli intendeva solo dar sfogo a' proprii sentimenti, certo ei non avrebbe scelto quel verso, a meno che la impressione sotto la quale ei trovavasi fosse realmente da quel verso e non dai successivi manifestata. Ma se tale era il suo sentimento vero, e provocato (astrazion fatta dalle spiegazioni del sovranaturalismo) dalla calamità esterna che in quel momento lo colpiva: certo allora dee parer strano che colui il quale (come gli Evangelisti riferiscono di Gesù) aveva da lungo tempo accolto la passione e la morte qual parte del suo ideale messiaco, e però dipendenti entrambe da predisposizione divina, costui, dico, riguardasse lo avverarsi di quelle siccome segno dello abbandono di Dio: e più naturale assai ci parrebbe il supporre che Gesù, in quella fase sfortunata del suo destino scorgesse deluse molte speranze da lui prima nutrite e però si reputasse da Dio abbandonato nella esecuzione del proprio piano [1]). Ma a congetture siffatte uopo sarebbe il ricorrere solo allora che quella esclamazione di Gesù apparisse storicamente fondata. A tale riguardo, per vero, il silenzio di Luca e di Giovanni non ci farebbe imbarazzo cosi da dover ricorrere a spiegazioni come questa: che Giovanni tacque la esclamazione, per non dare appiglio alla opinione gnostica, secondo la quale l'Eon non soggetto a patire aveva già in quel momento abbandonato Gesù [2]). Ma ben ci sembra tale da provocar dubii sul valore storico di questa particolarità, il rapporto delle parole di Gesù col salmo 22. Dal momento, infatti, che il Messia venne concepito quale paziente e che in quel salmo si scòrse un tipo della sua passione (e non era bisogno per questo che Gesù sulla croce ne avesse realmente citato qualche passo), le prime parole del salmo esprimenti il sentimento del più profondo patire, dovettero sembrare singolarmente acconcie ad essere poste in bocca di Gesù crocifisso. Ciò ne suggerirebbe eziandio una spiegazione delle parole derisorie degli astanti che seguono l'esclamazione di Gesù [3]): *Egli*

[1]) Cosi l'autore dei frammenti di Wolfenbüttel, *Sullo scopo di Gesù e de' suoi discepoli*, pag. 153.

[2]) Schneckenburger, *Beitrage*, pag. 66 seg.

[3]) Secondo Olshausen, pag. 495, non v'ha sillaba che indichi in queste parole un senso derisorio; lungi da ciò, un fremito segreto penetrò in quel momento nel fondo dei cuori, e i motteggiatori tremarono all'idea

Digitized by Google

chiama Elia, ecc.: vale a dire che al desiderio di avere in questa scena, conformemente al Salmo, diversi discorsi derisorii, avrebbe giovato l'analogia di suono fra l'Ηλι della esclamazione attribuita a Gesù e il nome del profeta Elia relativo al Messia.

Discordano gli Evangelisti intorno alle ultime parole che vennero intese dalla bocca di Gesù morente. Secondo i due primi, egli diè solamente un *gran grido*, e rese con esso lo spirito (8, 50, 37). Secondo Luca egli proferì la preghiera: *Padre, nelle tue mani raccomando lo spirito mio.* Secondo Giovanni, egli disse soltanto: *Tutto è compiuto*, e reclinando, il capo, spirò (v. 30). Qui i due primi Evangelisti ponno conciliarsi sia col terzo, sia col quarto, ammettendo che le parole da questi riferite venissero da quelli considerate forse per un suono inarticolato strappato dal dolore. Più difficile è la conciliazione fra il terzo ed il quarto. Si dirà che Gesù raccomandasse prima la sua anima a Dio, e poi sclamasse: *È compiuto* — o viceversa. E queste due ipotesi sono egualmente contrarie all'intenzione dell' uno e dell' altro Evangelista: poichè la frase di Luca: *Pronunciando quelle parole spirò*, non si può, come vorrebbe Paulus, intendere per: *Poco dopo aver così parlato, spirò;* e poichè Giovanni anch'egli, colla parola stessa ond'ei si vale, mostra di voler riferire un'ultima esclamazione, una esclamazione che ponga fine alla scena; solo che l'uno se l'è figurata in un modo, l'altro in un altro. La formula ordinaria indicante la morte di Gesù: *Egli rese lo spirito*, sembra divenisse per Luca una consegna diretta che Gesù fece del proprio spirito nelle mani di Dio e assumesse quindi la forma della esclamazione da lui riferita, conformemente al passo del salmo 31, 6: *Signore, nelle tue mani raccomando lo spirito mio*, LXX, passo che facilmente potea venir suggerito dalla rassomiglianza esatta di questo salmo col salmo 25 [1]). Per contrario il redattore del quarto Evangelo sembra desumesse piuttosto dalla situazione di Gesù l' esclamazione

di veder fra i tuoni comparire Elia. Ma noi vediamo che uno degli astanti, il quale voleva dar da bere a Gesù, ne è impedito sotto il pretesto di vedere *se Elia verrà a liberarlo*, — e questo pretesto manifestamente non è che una derisione; per conseguenza il fremito e il tremito non appartengono che alla disposizione estrascientifica del commentatore biblico, la quale gli fa scorgere nella storia della passione un *mistero tremendo*, *mysterium tremendum*, come gli ha già fatto scoprire in Pilato una profondità di cui gli Evangelisti non attribuiscono neppur l'ombra a quel Romano.

[1]) Confr. Credner, *Einleit. in das N. T.*, 1, pag. 198.

Digitized by Google

ch'ei gli attribuisce, facendogli così annunciare col motto: *Tutto è compiuto,* il compimento dell'opera sua, ovvero il compimento di tutte le profezie, a parte ben inteso ciò che rimaneva a compiersi dopo la risurrezione.

Non soltanto però quest'ultime parole, ma le precedenti eziandio da Gesù proferite in sulla croce, sono tali che riesce impossibile intercalarle le une nell'altre, come generalmente si suol fare. Si contano d'ordinario sette parole di Gesù sulla croce: ma nessuno dei singoli Evangelisti, tante ne riferisce. I due primi ne hanno una sola: il grido, *mio Dio, mio Dio, perchè mi hai abbandonato?* Luca ne ha tre: la preghiera per i nemici, la promessa al ladro crocifisso e la consegna dello spirito nelle mani del Padre. Giovanni parimente ne ha tre, ma diverse: il discorso alla madre ed all'apostolo; la parola, *ho sete;* e la parola, *Tutto è compiuto.* Vero è che la preghiera pei nemici, la promessa al ladro e la raccomandazione di sua madre a Giovanni si potrebbero concepire in quest'ordine di successione, ma già la esclamazione: *ho sete,* e l'altra: *Mio Dio, mio Dio, ecc.,* si fanno impaccio a vicenda, essendo ambedue seguite da un medesimo atto, l'offerta cioè dell'aceto mediante una spugna posta in cima ad un bastone. Aggiungasi a questa la complicazione del grido, *tutto è compiuto,* colla preghiera finale: *Padre, nelle tue mani, ecc. ecc.,* e si dovrà pur comprendere e confessare che nessun Evangelista nelle parole che egli attribuisce a Gesù sulla croce ha tenuto conto delle parole attribuitegli dall'altro nè tampoco ne ha avuto notizia; lungi da ciò, ciascuno descrive questa scena a suo modo secondo la idea ch'egli stesso, oppur la leggenda cui attinse se n'erano fatta, in base a questa od a quella profezia o ad altra considerazione qualunque.

Anche il calcolo delle ore suscitò qui una difficoltà particolare. Secondo tutti i sinottici, le tenebre regnarono *dall'ora sesta sino all'ora nona* (giusta il nostro modo di contare da mezzogiorno sino alle tre). Secondo Matteo e Marco, fu verso l'ora nona (tre ore pomeridiane) che Gesù lamentossi di essere abbandonato da Dio e rese subito dopo lo spirito. Marco pone la crocifissione di Gesù *all'ora terza* (nove ore del mattino) (v. 25). Secondo Giovanni invece (19, 14) fu verso la sesta ora — quando cioè, secondo Marco, Gesù trovavasi da tre ore sospeso alla croce — che Pilato cominciò a giudicarlo. A meno che il quadrante non abbia indietreggiato come al tempo di Ezechia, la è questa una contradizione cui non vale a togliere nè il mutar violentemente la lezione nè lo invocare la congiunzione *come*

Digitized by Google

adoperata in Giovanni nè lo addurre la incapacità degli Apostoli ad osservare esattamente l'ora in mezzo ad espressioni così dolorose. Tutt'al più la si potrebbe risolvere ove si riuscisse a dimostrare che il quarto Evangelo conta le ore diversamente dagli altri [1]).

[1]) Così dicono Rettig, *Exegetisce Analekten*, in *Ullmann's und Umbreit's Studien*, 1830, 1, pag. 106 seg.; Tholuck, *Glaubwürdigkeit*, pag. 307 seq. Confr. intorno ai diversi tentativi di conciliazione Lucke e De Wette, su questo passo di Giovanni.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO QUARTO.

MORTE E RISURREZIONE DI GESÙ.

§ 133.

Prodigi al momento della morte di Gesù.

La morte di Gesù, al dire de' racconti evangelici, fu accompagnata da fenomeni straordinari. Fosche tenebre levaronsi sopra la terra tre ore prima della sua morte e durarono sin quando egli spirò (Mat. 27, 45, parall.). Al momento della morte, la cortina del tempio si squarciò da capo a fondo, la terra tremò, le roccie si schiantarono, si apersero i sepolcri, ed i corpi di molti pii trapassati entrarono in città e comparvero a molte persone (Mat., v. 51, seg. e parall.). Del resto gli Evangelisti, ne' loro racconti, dividonsi tra loro assai inegualmente questi diversi prodigi: il primo è il solo che li contenga tutti; il secondo e il terzo non parlano che delle tenebre del lacceramento della cortina; il quarto tace su tutti questi segni.

Esaminiamoli successivamente uno ad uno. Anzitutto la *oscurità* che dicesi sopraggiunta mentre Gesù stavasi sospeso alla croce non può essere stata un eclissi naturale di sole, prodotta dall'interposizione della luna [1]), perchè allora erasi a Pasqua, vale a dire nel tempo del

[1]) Il Vangelo di Nicodemo fa dire agli ebrei in modo affatto privo di senso: *Un eclisse di sole sopravvenne come di solito*, c. 11, pag. 592, in Thilo.

Digitized by Google

plenilunio. Neppure gli stessi evangeli ci parlano positivamente di un eclissi solare; poichè i due primi si valgono della espressione generale *oscurità*, ed il terzo dice soltanto con un po' più di precisione: *E il sole fu ottenebrato*, frase che può riferirsi a qualunque specie di offuscamento della luce solare. Nulla quindi impediva che si attribuisse quest'oscurità ad una causa non astronomica, ma atmosferica, facendola derivare da densi vapori sparsi nell'aria, vapori che non di rado sopravvengono in occasione di terremoti [1]). Simili offuscamenti dell'aria ponno estendersi senza dubbio sopra intiere contrade; ma non è men vero che quando gli Evangelisti riferiscono essersi l'oscurità diffusa *su tutta la terra*, vale a dire, giusta la spiegazione più naturale, su tutto il globo, ciò vuol essere considerato come un'esagerazione [2]). Nè questo solo, ma la supposizione — che risulta manifesta dal contesto de' loro racconti — d'una causa sopranaturale di quella tenebria, tale supposizione, diciamo, è priva di fondamento, attesochè un simile miracolo manca d'uno scopo sufficiente. Come però queste circostanze accessorie non bastano a togliere ogni credito al racconto di siffatto avvenimento, così domandasi che cosa se n'abbia a credere. I Padri della Chiesa hanno invocato a tale riguardo la testimonianza di autori pagani, tra' quali, in ispecie, Flegone asserivasi avesse di tale oscurità fatto cenno nelle sue *Croniche* [3]); ma se si confronta il passo di Flegone, probabilmente conservato in Eusebio, si riconosce che ivi è indicata soltanto la olimpiade e tutt'al più l'anno, ma non mai, in verun modo, la stagione ed il giorno di questa oscurità [4]). Alcuni moderni si appoggiano a somiglianti esempi ricavati dalla storia antica, e Wetstein, fra gli altri, ne ha fatto una copiosa raccolta. Egli riferisce da autori greci e latini le notizie degli eclissi di sole ch'ebbero luogo al tempo dello sparimento di Romolo, della morte di Cesare [5]) e di altri simili avvenimenti; riporta frasi esprimenti l'idea che le eclissi solari prenunzino la caduta d'imperi e la morte di re; cita infine passi dell'Antico Testamento (Isaja, 50, 3; Joel, 3, 20; Amos, 8, 9;

[1]) Paulus e Kuinöl su questo passo; Hase, *L. J.* § 143; Neander, *L. J. Chr.*, pag. 639.

[2]) Confr. Fritsche e De Wette, su questo passo di Matteo.

[3]) Tertull., *Apolog.* c. 21; Orig. *C. Cels.* 2, 33, 59.

[4]) Euseb. *Can. chron. ad Ol.* 202 ann. 4. Confr. Paulus, pag. 765 seg.

[5]) Serv. *ad Virgil. Georg.* 1, 465 seg.: *Constat, occiso Cæsare in senatu pridie Idus Martias, solis fuisse defectum ab hora sexta usque ad noctem.*

Digitized by Google

confrontate Geremia, 15, 9) e passi rabbinici ne' quali ora l' oscuramento della luce diurna è descritto come il lutto della divinità [1]), ora la morte dei grandi dottori è paragonata al subitaneo tramontare del sole in pien meriggio [2]), ora esprimesi l'idea che, alla morte di altri funzionarj del sacerdozio, il sole di sovente si offuschi ove a quelli non siano resi gli ultimi onori [3]). Ma simili paragoni, anzichè servire di punti d'appoggio al racconto evangelico, sono invece tante premesse alla conclusione seguente: essere ciò che qui abbiamo dinanzi non altro che una leggenda cristiana avente sua origine in idee divulgate, e nella quale si volle che l' intiera natura col suo lutto solenne celebrasse la tragica morte del Messia [4]).

Il secondo prodigio è il lacerarsi della cortina del tempio, senza dubbio della cortina interna distesa davanti il Santo dei santi; perocchè la parola καταπέτασμα, di cui servonsi gli evangeli, è d'ordinario impiegata dai 70 a tradurre il vocabolo מוסך, indicante appunto questa cortina interna. Si credette pure di poter spiegare come avvenimento naturale questo squarciarsi del velo, attribuendolo al terremoto. Ma un terremoto, come già fu osservato giustamente da Lightfoot, fenderà piuttosto de' corpi solidi, quali sono le rupi, πέτραι, di cui parlasi in appresso, e non lacererà una tenda estensibile e sospesa liberamente. Però Paulus pretende che il cortinaggio del Tempio fosse disteso ed assicurato nella parte inferiore ed ai lati. Ma, da una parte, è questa una mera supposizione; d'altra parte, se il terremoto avesse scosso le pareti del Tempio così violentemente da squarciare una cortina pur sempre estensibile, per quanto tesa, una simile scossa avrebbe piuttosto cagionato la caduta di qualche parte dell' edificio, come infatti sarebbe avvenuto, al dire dell'Evangelo degli Ebrei [5]); e la diffi-

[1]) *Echa R.* 3, 28.

[2]) R. Bechai Cod. Hakkema: *Cum insignis Rabbinus fato concederet, dixit quidam: Iste dies gravis est Israëli, ut cum sol occidit ipse meridie.*

[3]) Succa, f. 29, 1: *Dixerunt doctores: quatuor de causis sol deficit: prima, ob patrem domus judicii mortuum cui exsequiæ non fiunt ut decet, etc.*

[4]) Vedi Fritsche su questo passo; confr. anche De Wette, *Exeg. handb.*, 1, 1, pag. 238; Theile, *zur Biographie Jesu*, § 36.

[5]) Hieron. *ad Hedibd. ep.* 149, 8 (confr. *Comm.* su questo passo): *In evangelio autem, quod hebraicis literis scriptum est, legimus non velum templi scissum, sed superliminare templi miræ magnitudinis corruisse.*

Digitized by Google

coltà rimarrebbe la stessa, a meno che non si volesse fare, con Kuinöl, una seconda tesi, vale a dire che la tenda era vecchia, e che una lieve scossa bastò quindi a lacerarla. Comunque sia, gli Evangelisti non pensarono per ombra ad un simile ordine di cause; prova ne è che il secondo ed il terzo non parlano di terremoto, e che il primo ne parla solo dopo la rottura della cortina. Dunque, se vuolsi che quest'avvenimento abbia avuto veramente luogo, è d'uopo conservarne il carattere miracoloso; la divinità, producendolo, non avrebbe potuto avere altro scopo fuorchè quello di scolpire fortemente nello spirito degli Ebrei contemporanei l'impressione dell'importanza della morte di Gesù e di fornire ai primi predicatori del Vangelo qualche arma di cui servirsi nelle loro argumentazioni. Ma, come fece osservare Schleiermacher, nessun cenno di tale avvenimento riscontrasi nel resto del Nuovo Testamento, sia nelle epistole apostoliche, sia negli Atti degli Apostoli, sia nell'epistola degli Ebrei, il cui autore dovea pure necessariamente trovarlo sul suo cammino; salvo l'arida notizia dei sinottici, ogni traccia di quell'avvenimento è smarrita: il che non avrebbe potuto essere, ove realmente gli Apostoli vi avessero avuto un punto d'appoggio per le loro argumentazioni. Bisognerebbe dunque ammettere che la Divinità non avesse conseguito lo scopo ch'essa ripromettevasi nel produrre quel miracolo. Ora, ciò è contraditorio; epperò essa non può aver fatto il miracolo per questo scopo: ma dacchè non può imaginarsi nè un diverso scopo al miracolo nè una naturale produzione dell'evento, è forza conchiudere che l'evento stesso non ebbe luogo. È bensì vero che nell'epistola agli Ebrei, trovasi, per altra guisa, un rapporto particolare tra Gesù e la cortina del Tempio. Mentre, prima del Cristo, è detto in questa lettera, i sacerdoti soltanto entravano nel santuario, mentre il solo gran sacerdote aveva accesso, una volta all'anno, nel Santo dei santi col sangue dell'espiazione, il Cristo, in qualità di gran sacerdote eterno, è entrato, per mezzo del suo proprio sangue, *dentro della cortina*, nel Santo dei santi del cielo; con ciò egli è divenuto il *precursore* dei cristiani, ne ha aperto anche a loro ingresso ed ha fondato una *redenzione eterna*, (6, 19, seg.; 9, 6-12; 10, 19, seg.). Queste metafore son indicate da Paulus stesso talmente affini al nostro racconto ch'egli trova possibile annoverarle fra quelle favole le quali, giusta il programma di Henke, vogliono considerarsi come aventi loro origine *dallo stile figurato* [1]);

[1]) La stessa possibilità è ammessa da Neander, ma sotto la supposizione di una qualunque base di fatto (pag. 640 seg.)

Digitized by Google

ed egli aggiunge che per lo meno il laceramento della cortina, supposto ch'esso sia realmente avvenuto, ebbe un' importanza particolare agli occhi dei cristiani in causa del significato simbolico che vi si intravedeva e che aveva analogia con le metafore dell'epistola agli Ebrei: vale a dire che, con la morte di Cristo, il velo del culto giudaico era stato squarciato, e che a ciascuno era stato aperto, senza sacerdote, l'accesso a Dio per l'*adorazione in ispirito*. Ma se, come fu dimostrato, la verosimiglianza istorica dell'avvenimento in discorso è siffattamente debole; se, per contrario, le condizioni che poterono determinare la formazione del racconto senza fondamento storico sono così potenti, egli è più conseguente l'abbandonare, con Schleiermacher, il carattere storico della narrazione; riflettendo, come dice questo teologo, che al primo presentarsi dei meriti di Cristo sotto le imagini che dominano nell'epistola agli Ebrei, ai primi passi verso questa dottrina, alla prima ammessione dei pagani non obbligati al culto giudaico e per conseguenza non partecipi delle espiazioni giudaiche, siffatte idee dovettero necessariamente entrare negli inni cristiani (e nei racconti evangelici [1]).

La seguente frase: *la terra tremò, le rupi si spaccarono*, non può essere giudicata che nella sua connessione con quanto precede. Un terremoto che fende le roccie non è un fenomeno naturale inaudito; non di rado anch'esso fu adoperato come ornamento poetico o mitico della morte di qualche personaggio illustre: gli è così che Virgilio racconta che, alla morte di Cesare, non solamente il sole si oscurò, ma le alpi eziandio furono agitate da movimenti insoliti [2]). Ora, siccome noi non abbiam potuto concepire che da quest'ultimo punto di vista i prodigi antecedenti, e siccome l'essere inoltre Matteo il solo che parli del terremoto e dello scoscendimento delle rupi, è indizio sfavorevole alla realtà storica di questi fenomeni, così, anche di questi noi non possiamo formarci altra idea tranne quella espressa da Fritzsche: *Messiæ obitum atrocibus oxtentis quibus quantus vir quum maxime expirasset, orbi terrarum indicaretur, illustrem esse oportebat* [3])

[1]) Uber den Lukas, pag. 293: confr. De Wette, *Exeg. Handb.* 1, 1, pag. 240.

[2]) Georg. 1, 463 seg.

[3]) Quando Hase, § 433 scrive: *La terra tremò nel suo dolore per maggior de' suoi figli*, ben si scorge come lo storico, volendo conservare a questa particolarità il carattere di storia, divenga involonta-

Digitized by Google

L'ultimo dei prodigi operati alla morte di Gesù, e che esso pure trovasi soltanto nel primo Vangelo, è l'apertura dei sepolcri, l'uscita di molti defunti e la loro comparsa in Gerusalemme. Gli è particolarmente difficile il formarsi un'idea di tali cose. Già considerando questo prodigio in sè stesso, non si vede chiaro nè che cosa fosse di questi *santi* [1]) dell'antica storia degli Ebrei dopo tale risurrezione [2]), nè quale potesse essere lo scopo di un miracolo così straordinario [3]). Questo scopo, certo, non risiedeva negli stessi risuscitati, perchè non si saprebbe imaginare per qual motivo essi siano risorti tutti precisamente al momento della morte di Gesù, e non già ciascuno nel momento determinato dal processo del proprio sviluppo morale. Se, al contrario, tale risurrezione avea per iscopo di convincere altrui, tale risultato sarebbe stato ancor meno raggiunto con questo miracolo che coll'altro della cortina lacerata; imperocchè non solamente le epistole ed i discorsi degli Apostoli non contengono alcuna allusione a codesta apparizione di santi, ma tra gli Evangelisti medesimi, Matteo è il solo che ne faccia menzione. Una difficoltà affatto speciale è creata dal collocamento singolare del membro di frase, *Dopo la risurrezione di Gesù,* frammezzo a circostanze di fatto che sembrano collegarsi l'una coll'altra. Giacchè, o questo membro di frase si riferisce a ciò che precede, e allora i pii personaggi defunti furono solo richiamati a vita al momento della morte di Gesù e non uscirono dai sepolcri che dopo la sua risurrezione; ma questo sarebbe stato un tormento per dannati, anzichè un premio per dei

riamente poeta; e quando l'autore, nella seconda edizione, attenuò la sua frase con un *per così dire*, si scorge per giunta che la sua stessa coscienza di storico non lo lasciò a tale riguardo immune da rimproveri.

[1]) Solo di questi personaggi pii dell'Antico Testameoto e non già di settarj del Cristo, come pretende Kuinöl, è questione nel nostro caso. Secondo il Vangelo di Nicodemo v'ebbero senza dubbio anche adoratori di Gesù fra coloro che risuscitarono in questa occasione, e tali sono Simeone (ex Luca 2) e i suoi due figli; ma il maggior numero è costituito da personaggi dell'Antico Testamento, quali Adamo ed Eva, — così al dire di questo apocrifo, che al dire dell'ἀναφορὰ Πιλάτου (Thilo, pag. 810), di Epifanio, *Orat. in sepulcrum Chr.* 275, di Ignazio, *ad Magnes.* 9, e di altri (confr. Thilo, pag. 780 seq.

[2]) Confr. le diverse opinioni in Thilo, pag. 785 seg.)

[3]) Confr. particolarmente Eichhorn, *Einleit. in das Neue Test.* 1, pag. 446 seg.

Digitized by Google

Santi. O, per contrario, il membro di frase in questione collegasi con quel che segue, e allora i risuscitati uscirono, è vero, dai sepolcri subito dopo il loro ritorno a vita al momento della morte di Gesù, ma non fu se non dopo la di lui risurrezione ch' essi poterono entrare in città ; nel qual caso si cerca invano un motivo per ispiegare quest' ultimo punto.

Per evitare queste difficoltà, ricorsero taluni a un mezzo violente e triviale, dichiarando senza alcuna ragione critica che tutto il passo è una interpolazione e nulla più [1]). Più abili e cauti, gli interpreti razionalisti cercarono, eliminando quanto avvi di miracoloso nel racconto, fare insieme scomparire anche le altre difficoltà. Come già nel caso precedente dello squarciarsi del velo, così pure in questo, il terremoto è il loro precipuo argomento. Questo terremoto, essi dicono, dischiuse molti sepolcri, e fra gli altri, sepolcri di profeti, i quali si rinvennero vuoti, sia che i corpi ne fossero stati sottratti, sia che la putrefazione li avesse distrutti, o le bestie selvagge li avessero divorati. Dopo la risurrezione di Gesù, quelli fra gli abitanti di Gerusalemme che parteggiavano per lui si riempirono il capo con pensieri di risurrezione; e questi pensieri, uniti alla circostanza della vacuità dei sepolcri, produssero in essi sogni e visioni ne' quali parve loro di scorgere i loro pii antenati deposti in que' sepolcri [2]). Ma i sepolcri trovati vuoti, ancorchè vi si connettesse la notizia della risurrezione di Gesù, non avrebbero mai prodotto di simili sogni, a meno che gli Ebrei non avessero fin dapprima concepita speranza di vedere il Messia risuscitare i pii Israeliti defunti. Se poi questa speranza esisteva, essa poteva, assai meglio che a sogni, dar origine ad una leggenda intorno ad una risurrezione di santi operata al momento della morte di Gesù. Quindi è che Hase abbandona, a ragione, l'ipotesi dei sogni, e cerca spiegare ogni cosa, da un lato mercè dei sepolcri trovati vuoti, d'altro lato mercè di quella speranza giudaica [3]). Tuttavia, esaminando più da vicino la cosa, si scorge che, dal momento che esisteva quest' idea, non c' era punto bisogno che i sepolcri si

[1]) Stroth, di alcune interpolazioni nel Vangelo di Matteo, in *Eichhorn's Repertorium*, 9, pag. 139. Kern non è guari più felice quando considera il passo come una interpolazione del traduttore greco, *Uber den Ursprung des Evang. Matth.*, pag. 25 e 100.

[2]) Così Paulus e Kuinöl su questo passo ; quest'ultimo dà a tale spiegazione il nome di mitica.

[3] L. J., § 148.

Digitized by Google

fossero realmente dischiusi perchè nascesse un simile mito: e però Schneckenburger lasciò da banda i sepolcri trovati vuoti [1]). Ma quando, in luogo di ciò, egli ci parla di visioni avute in Gerusalemme dai seguaci di Gesù, entusiasmati dalla risurrezione di lui, ei ricade nello stesso vizio della spiegazione di Hase, che, omettendo i sogni, ammette l'apertura dei sepolcri; poichè, dal momento che si abbandona il carattere storico di una di queste circostanze strettamente unite, è forza abbandonare pur anco il carattere storico dell'altra.

Taluni objettarono, non senza apparenza di vero, che la speranza ebraica in questione non bastava a spiegare la formazione di un simile mito [2]). Ecco qual fosse precisamente questa speranza: dall'apostolo Paolo (1 Thessal. 4, 16; confr. 1. Cor. 15, 22; seg.) e più positivamente dall'Apocalisse (20, 4, seg.) noi sappiamo che i primi cristiani aspettavansi, pel ritorno di Cristo, una risurrezione degli uomini più destinati a regnare con Cristo per lo spazio di mille anni, dopo il quale periodo soltanto giunger doveva la volta della risurrezione per gli altri uomini tutti. Ora, a distinguere la prima da questa seconda risurrezione, la si chiamò *risurrezione prima, o risurrezione dei giusti* (Luc. 14, 14), espressione in luogo della quale Giustino pone: *la santa risurrezione* [3]). Ma questa è già la forma cristianizzata dell'idea giudaica; la quale ultima si riferiva, non già al ritorno, bensì alla prima venuta del Messia e abbracciava solamente la risurrezione degli Israeliti [4]). E infatti gli è all'epoca della prima venuta del Messia che Matteo pone la notizia di questa risurrezione; se non che, in sè e per sè, l'idea giudaica non ci indica alcun motivo per cui Matteo colleghi questa risurrezione giustamente alla morte di Gesù; e, nella modificazione che questa idea ebbe a subire per parte dei seguaci di Gesù vi sarebbe stata piuttosto, ci sembra, una ragione di connettere la risurrezione degli uomini più colla risurrezione di Gesù medesimo: tanto più che il collegarla alla sua morte sembra contrario alla primitiva opinione cristiana, la quale chiamava Gesù *il primo nato d'in fra i morti*, (Col. 1, 18; Apocal. 1, 5), *le primizie di coloro che sono morti*, (1 Cor. 15, 20.) Pure noi non sappiamo se questa opinione fosse la opinione generale, e se la dignità messiaca di Gesù era per

[1]) Uber den Ursprung, pag. 67.

[2]) Paulus, *Exeg. handb.* 3, 6, pag. 798.

[3]) *Dial. c. Tryph.* 113.

[4]) Vedi la raccolta dei passi a ciò relativi in Schöttgen, 2, pag. 570, seg. e in Bertholdt's *Christologia*, § 35.

Digitized by Google

gli uni una ragione di considerarlo come il primo dei risorti, presentavansi pure motivi che potevano indurre altri a far risorgere alcuni santi fin dal momento stesso della sua morte. Primieramente un motivo estrinseco: fra i prodigi che accompagnarono la morte di Gesù è fatto cenno eziandio di un terremoto, e nella descrizione della violenza di questo *lo schiantarsi dei macigni*, potè facilmente suggerire *il dischiudersi dei sepolcri*, circostanza la quale anche altrove ricorre nella descrizione di violenti terremoti [1]: ora lo aprirsi dei sepolcri era un invito ed una transizione alla risurrezione dei personaggi insigni per santità. Ma eravi anche un motivo intrinseco. Secondo l' idea della morte di Gesù formatasi per tempo nel seno della comunità cristiana, questa morte costituiva il punto veramente capitale della risurrezione, e in ispecie la discesa nell' inferno, che ad essa si collegava (1 Petr. 3, 19, seg.), avea liberati da quel luogo personaggi antecedentemente defunti [2]: indi una occasione di rompere appunto, colla morte di Gesù, i legami della tomba che imprigionavano i santi antichi. Aggiungasi che, unendo per tal modo il risorgere dei giusti colla morte di Gesù, veniva conservata, meglio che unendola colla sua risurrezione, l' idea giudaica, secondo cui la risurrezione dei giusti accompagnar doveva la prima venuta del Messia; idea questa che, in grembo di certe società giudaizzanti del primitivo cristianesimo potè bene assumere la forma del racconto in questione; mentre invece un Paolo e il redattore dell'Apocalisse trasportavano di già *la risurrezione prima* alla seconda venuta del Messia, la quale era ancora nell'avvenire. In considerazione di questa idea, sembra che il membro della frase, *dopo la risurrezione di Gesù*, venisse aggiunta come restrizione, probabilmente dal redattore stesso del primo Evangelo.

I sinottici chiudono la loro descrizione di quanto avvenne alla morte di Gesù, parlando dell' impressione di questa sopra il centurione romano ch'era di guardia. Secondo Luca (v. 47), tale impressione fu prodotta *da ciò ch'era accaduto*, vale a dire, dalla preghiera che Gesù avea proferita, spirando, ad alta voce: perocchè, essendo la oscurità menzionata già prima di quella preghiera solamente facciasi in ultimo luogo parola. Nella stessa guisa, Marco, quasi spiegando

[1]) Vedi i passi riuniti in Wetstein.

[2]) Veggasi questa idea svolta più ampiamente nel Vangelo di Nicodemo, cap. 18, seg.

Digitized by Google

Luca, scrive: *Il centurione.... in veder ch'egli era spirato mettendo un sì forte grido, disse: Certamente quest'uomo era figlio di Dio* (v. 38). In Luca, siccome le ultime parole di Gesù sono una preghiera, si può forse comprendere come questa fine edificante inspirasse al centurione una idea favorevole di Gesù; ma nel racconto di Marco non c'è via di scorgere in che modo il centurione, per essere Gesù spirato mettendo un gran grido, potesse conchiuderne ch'egli era figlio di Dio.

Ma dove meglio si attaglia la esclamazione del centurione egli è di certo in Matteo. Secondo questi, essa fu strappata all'officiale romano dallo scotimento della terra e dagli altri fenomeni che accompagnarono la morte di Gesù; sfortuna che la realtà storica di questa esclamazione, appoggiata a pretesi prodigi, cada col cadere di quelli. Il centurione esprime, in Matteo ed in Marco, la convinzione che Gesù sia davvero *il figliuolo di Dio;* in Luca, ch'egli sia *un uomo giusto.* Evidentemente la prima espressione non ha altro scopo che di farci sapere aver un pagano reso testimonianza al carattere messiaco di Gesù; ma l'ufficiale romano non può certamente aver dato alle proprie parole il senso specifico che vi annettevano gli Ebrei: egli avrebbe piuttosto veduto in Gesù un figlio di Dio nel senso pagano, o per lo meno un innocente messo a morte. Ciò potrebbe essere, se la caduta di tutto ciò che i sinottici riferiscono intorno ai prodigi che accompagnarono la morte di Gesù non traesse seco anche la caduta di quest'ultima parte del racconto; tanto più che, all'impressione prodotta nel centurione, Luca aggiunge l'impressione prodotta sul resto della moltitudine, e fa ritornare questa in città con segni di compunzione e di dolore; circostanza che sembra accennare non tanto ciò che provarono e fecero i Giudei, ma ciò che essi avrebbero dovuto provare e fare secondo l'idea cristiana.

§ 134.

Il colpo di lancia nel costato di Gesù.

Mentre i sinottici riferiscono essere Gesù rimasto sospeso alla croce dall'*ora nona*, vale a dire circa dalle tre ore pomeridiane in cui spirò sino alla sera, ὀψία, ossia senza che altro in quel frattempo avvenisse su di lui, il quarto Evangelista narra un episodio degno di

Digitized by Google

osservazione. Secondo questi, i Giudei, per impedire la permanenza dei corpi sulla croce profanasse il sabbato seguente, ch'era d'una santità particolare, pregarono il procuratore a far loro rompere le gambe e a farli tosto toglier via. I soldati di ciò incaricati eseguirono cotest'ordine sopra due delinquenti crocifissi a fianco di Gesù; ma, avendo scorto in Gesù segni della morte già avvenuta, giudicarono superflua una simile operazione, e accontentaronsi di fargli con una lancia una ferita nel fianco, da cui uscì sangue ed acqua (19, 31-37).

Questo fatto è ordinariamente riguardato come l'argomento capitale in favore della realtà della morte di Gesù, e la prova che si deduce dai sinottici è ritenuta come insufficiente in confronto del fatto riferito da Giovanni. Secondo il calcolo che offre il più lungo spazio di tempo, vale a dire secondo quello di Marco, Gesù restò sospeso alla croce, avanti di morire, dalla terza ora sino alla nona, e, in altri termini, per lo spazio di sei ore: se, come parve verosimile a molti, l'oscurità sopraggiunta verso la sesta ora dinota in pari tempo, negli altri due sinottici, l'incominciamento della crocifissione di Gesù, secondo essi, non sarebbe vissuto che tre ore sulla croce; e se noi supponiamo che Giovanni contasse le ore alla maniera dei Giudei, pure attribuendogli la stessa opinione intorno al momento della morte di Gesù, bisognerebbe, dacchè egli non fa proferire a Pilato la sentenza che verso la sesta ora, che Gesù non avesse vissuto sulla croce più di due ore. Ma d'ordinario la crocifissione non uccide così tosto. Ciò si concepisce in ragione della natura del supplizio, il quale, non infliggendo ferite considerevoli, non cagiona una rapida perdita di sangue, ma produce invece gradatamente una rigidità mortale mercè la sola tensione forzata delle membra: e lo si rileva dalle stesse parole degli Evangelisti, secondo i quali Gesù ebbe ancora tanta forza da mettere un forte grido immediatamente prima dell'istante ch'essi riguardano come l'estremo, e i due che accanto a Gesù pendevano sulla croce poterono ancora a quell'istante sopravvivere; lo si rileva infine dagli esempi di individui che durarono in vita parecchi giorni sulla croce, e che furono uccisi a poco a poco dalla fame e da altre simili cause di spossatezza [1]). Conseguentemente alcuni Padri della Chiesa e alcuni teologi più antichi esternarono l'opinione, che

[1]) Quanto a questo soggetto si riferisce trovasi raccolto in Paulus, *Exeg. handb.* 3, 6, pag. 781 seg.; Winer, *bibl. Realwörterbuch* 1, pag. 672 seg. Hase; 144.

Digitized by Google

la morte di Gesù, la quale, per via naturale, non sarebbe sì tosto avvenuta, venisse sopranaturalmente accelerata sia da lui stesso, sia dalla volontà di Dio [1]). Medici e teologi più moderni allegarono invece tutti i patimenti corporali e spirituali sofferti da Gesù la sera e la notte che precedettero la sua crocifissione [2]), ma in pari tempo lasciarono adito per la maggior parte alla ipotesi che quanto parve agli Evangelisti il compimento della morte fosse stato un semplice svenimento cagionato dalla sospensione della circolazione del sangue, e che la morte non venisse realmente prodotta che dal colpo di lancia nel costato.

Ma questo stesso colpo di lancia, la parte del corpo in cui fu dato, l'istrumento, il modo, lo scopo, l'effetto, tutto ciò fu in ogni tempo l'oggetto della disparità delle opinioni. L'istromento è designato dall'Evangelista sotto il nome di λόγχη, il quale può significare tanto un'arme leggera da balestrare, quanto la lancia pesante; a tale che noi siamo nell'incertezza intorno all'estensione della ferita. Il modo onde questa fu recata è espresso dal verbo *ferire*, che significa ora una lesione mortale, ora una scalfittura superficiale ed anche un colpo che non produca sangue; noi non sappiamo quindi sino a quale profondità penetrasse la ferita: pure Gesù, dopo la risurrezione, fa mettere a Tomaso il dito nei buchi dei chiodi e la mano entro o solamente sopra la piaga del costato (Giov. 20, 27); il colpo parrebbe dunque aver cagionata una ferita considerevole. Nulladimeno, in tale questione, ciò che più importa è il conoscere il luogo della ferita. Giovanni lo determina col vocabolo *costato*. Certo, che se il colpo, vibrato a sinistra fra le costole, penetrò sino al cuore, la morte dovette susseguirne inevitabilmente; ma questa espressione può significare tanto il lato destro, quanto il lato sinistro, e in ambo i lati tutto lo spazio compreso fra la spalla e l'anca. Questi punti di dubbio si risolverebbero la maggior parte da sè medesimi, ove l'intenzione del soldato, nel vibrare il colpo di lancia, fosse stata di uccidere Gesù, per caso che questi non fosse morto ancora. Con tale intenzione egli avrebbe indubbiamente diretto il colpo alla parte più mortale ed immersa la sua arma il più profondamente possibile, o piuttosto egli avrebbe rotto le gambe a Gesù

[1]) Da Gesù stesso, secondo Tertulliano; dalla volontà di Dio, secondo Grozio; vedi in Paolo, pag. 784.

[2]) Gruner ed altri, in Paolo § 782 seg.; Hase, l. c.; Neander, *L. J. Chr.*, pag. 647.

Digitized by Google

come agli altri due. Ma siccome ei procedette con lui diversamente che con questi, è verosimile ch'egli avesse a suo riguardo un' altra intenzione, quella cioè di assicurarsi preventivamente, col colpo di lancia se la sua morte fosse già avvenuta: il che egli credette poterlo arguire con certezza alla vista del sangue e dell'acqua che grondarono dalla ferita.

Gli è sopratutto sull'effetto del colpo di lancia che maggiormente discordano gli interpreti. I Padri della Chiesa, considerando che da un cadavere non può scorrer più sangue, trovarono nel *sangue e nell'acqua*, versati dal corpo di Gesù, un miracolo, una prova della sua natura divina [1]). Alcuni moderni, movendo dalla stessa osservazione, scôrsero in questa espressione una figura retorica nella quale due termini sono posti per significare una medesima cosa, vale a dire del sangue ancora fluido, segno che la morte non era per anco compiuta o lo era solo da pochi istanti [2]). Ma il sangue è per sè stesso un fluido; per conseguenza, la parola *acqua* aggiunta al vocabolo *sangue* non può significare semplicemente le qualità di quest'ultimo, bensì indicar deve un miscuglio particolare che presentava il sangue versato dalla ferita di Gesù. Per rendersi ragione di tale miscuglio ed avere in uno la più sicura prova della morte, altri pensarono che l'acqua mista al sangue provenisse dal pericardio aperto dalla lancia, nel quale dicesi si accumuli una copiosissima quantità di liquido, specialmente in coloro che muoiono tra violente angoscie [3]). Ma, oltre che la penetrazione della lancia nel pericardio è una mera ipotesi, la quantità di questo liquido, nel caso in cui non vi sia idropisia, è così scarsa che la distillazione non colpirebbe gli occhi. D'altra parte, non v'ha che un solo breve spazio nella parte anteriore del petto ove il pericardio può essere colpito in guisa che il liquido ch'esso contiene sia versato al di fuori: in tutti gli altri casi ciò che fluisce si spanderebbe nell'interno della cavità del petto [4]). Senza dubbio l'Evangeli-

[1]) Orig. *C. Cels*, 2, 86: Il sangue degli altri corpi morti si coagula, e acqua pura non ne scorre; ma fu questo un miracolo nel corpo di Gesù, sangue ed acqua sgorgarono dal suo fianco. Confr. Eutimio su questo passo: Da un uomo morto, quando pure lo si colpisse mille volte, non uscirebbe sangue. Ciò è miracoloso e dimostra manifestamente che colui ch'era stato colpito era più che un uomo.

[2]) Schuster, in *Eichhorn's Bibliotech* 9, pag. 1036 seg.

[3]) Gruner, *Comm. de morte J. Chr. vera*, pag. 47; Tholuck, *Comm. 3 Johannis*, pag. 518.

[4]) Confr. Hase.

Digitized by Google

sta parte dall'osservazione che si può fare in ogni cacciata di sangue, vale a dire, che il sangue, tosto che ha cessato d'essere penetrato del principio vitale, incomincia a separarsi in grumi ed in siero; e dall'essersi tale separazione manifestata già nel sangue di Gesù, egli vuole inferirne che la vita era realmente spenta in lui [1]). Ma rimane ancora a sapersi se questo flusso del sangue e dell'acqua separati visibilmente sia una prova possibile di morte; se Hase e Winer abbiano ragione di sostenere che da incisioni alquanto profonde operate sopra cadaveri il sangue fluisce così decomposto, o abbiano ragione i Padri della Chiesa di considerare questo fenomeno come siffattamente inaudito da doverne fare un miracolo presso Gesù. Un anatomico distinto mi spiegò nel seguente modo lo stato delle cose [2]). D'ordinario, l'intervallo di un' ora dopo la morte basta per coagulare il sangue nei vasi, e da questo momento esso non può più scorrere da incisioni praticate sul corpo. Solo in casi eccezionali, in certi generi di morte, quali sono le febbri nervose, l'asfissia, il sangue conserva la sua fluidità. Se si volesse porre la morte per crocifissione nella categoria dell'asfissia, ciò che, per altro, non ci sembra possibile a cagione del lungo tempo che alcuni crocifissi sono rimasti in vita, e in Gesù particolarmente, del quale si riferisce ch'egli parlò sino all'ultimo momento; oppure, se si volesse ammettere che il colpo nel costato avesse seguito così dappresso la morte da trovare il sangue tuttora fluido, locchè non è conforme alle relazioni, secondo cui, essendo Gesù morto alle tre ore del pomeriggio, i corpi non dovettero essere tolti via che verso le sei ore della sera, se questo si ammettesse, diciamo, sarebbe uscito del sangue, ma senz'acqua, e ancora nel caso in cui il colpo avesse aperto un vaso piuttosto grande. Che se poi, fosse già trascorsa circa un' ora dopo la morte, e se il corpo si fosse trovato nello stato abituale, non sarebbe uscito nulla. Quindi, sangue o nulla; sangue ed acqua, in nessun caso, poichè il siero e il grumo non si separano ne' vasi del cadavere come nella tazza dopo il salasso. Assai difficilmente quindi è a credersi che l'autore di questa particolarità nel quarto Evangelo, abbia veduto egli stesso uscire *del sangue* e *dell'acqua* dal costato di Gesù in segno del compimento della morte; ma siccome nei salassati egli aveva già avuto occasione di osservare

[3]) Winer, l. c.

[4]) Confr. I dati analoghi di un anatomista in De Wette su questo passo. Tholuck, l. c.

Digitized by Google

la separazione in siero ed in grumo nel sangue cui abbandonava la vita e siccome importavasi d'avere una prova certa della morte di Gesù, così egli fece scorrere dal corpo ferito queste due parti costituenti del sangue allo stato di separazione.

Del resto, l'Evangelista assicura nel modo più formale (v. 35) che così realmente avvenne e che il suo racconto è fondato sur una testimonianza oculare. Secondo alcuni, ei dice ciò per confutare certi Gnostici docetici che negavano la vera corporalità di Gesù [1]); ma allora a che pro parlare dell'*acqua*? Secondo altri, egli è per provare il compimento singolare di due profezie in ciò che venne operato sul corpo di Gesù [2]); ma, come dice Lücke medesimo, benchè Giovanni cerchi anche altrove, persino in punti accessorii, un compimento della Scrittura, in nessun lungo tuttavia egli vi annette una importanza così straordinaria come quella che qui vi attribuirebbe, secondo questo modo di vedere. Epperò ci sembra pur sempre cosa più naturale lo ammettere che l'Evangelista abbia voluto corroborare mercè tali assicurazioni la realtà della morte di Gesù)[3]; e che, s'egli accenna al compimento della Scrittura, ciò egli faccia solo a mo' di sviluppo e di spiegazione. Noi difettiamo, è vero, di un indizio storico che mostri essersi emesso, al tempo della redazione del Vangelo di Giovanni, il sospetto che la morte di Gesù non fosse stata che apparente; ma, in ragione delle poche notizie che abbiamo intorno a quell'epoca, ciò non prova punto che, nella sfera ond'ebbe origine questo evangelo, non vi sia stato realmente luogo a combattere un sospetto che presentavasi così facilmente, e che l'autore non abbia avuto ragioni per offrire a'suoi lettori una prova della morte, in quella guisa che offrì loro prove della risurrezione [4]). Una simile tendenza si appalesa nello stesso Vangelo di Marco. Allorchè questo evangelista rappresenta Pilato, nel momento in cui Giuseppe d'Arimatea gli chiede il corpo di Gesù, *meravigliantesi ch'ei fosse di già*

[1]) Wetstein ed Olshausen su questo passo; confr. Hase, l. c.

[2]) Lüche, su questo passo.

[3]) Less, *Auferstehungsgeschichte*, pag. 95 seg.; Tholuck su questo passo. Secondo Weisse (*die Evang. Geschichte*, 1, pag. 102, 2 pag. 237 seg.) l'Evangelista farebbe allusione ad un passo della epistola apostolica male inteso da lui, vale a dire al verso 6 del capo 5 della 1 Epistola di Giovanni. *Gesù Cristo che è venuto coll'acqua e col sangue; non solo coll'acqua, ma coll'acqua e col sangue.*

[4]) Confr. Kaiser, *Bibl. Theol.* 1, pag. 253.

Digitized by Google

morto (v. 44), è più credibile ch'egli abbia voluto attribuire a Pilato uno stupore ond' egli dovette spesso udire l' espressione nella bocca de' suoi contemporanei riguardo alla morte di Gesù cosi celeremente avvenuta; ed allorchè riferisce che il procuratore s' informò dal centurione se Gesù *fosse già morto*, sembra ch' ei voglia, togliendo i dubbi di Pilato, togliere in uno quelli de'suoi contemporanei. Aggiungiamo essere impossibile ch'egli abbia avuto il menomo sentore d'un colpo di lancia e dell' effetto che ne seguì; altrimenti ei non avrebbe ammesso di far cenno di questa malleveria — la più sicura fra tutte — della realtà della morte di Gesù. Quindi è che la narrazione di Giovanni ci appare quale un ulteriore sviluppo di questa tendenza della leggenda già visibile in Marco.

In siffatta opinione, riguardo al racconto di Giovanni, ci conferma la citazione di profezie dell'Antico Testamento che il narratore trova in questo fatto adempite. Nel colpo di lancia egli vede il compimento del versetto 10 del capit. 12 di Zaccaria, ove le parole tradotte da Giovanni esattamente: *Eglino vedranno colui che hanno trafitto*, e meglio che non dai LXX (*Essi vedranno me cui essi hanno trafitto*), sono indirizzate da Jehova agl' Jsraeliti nel senso che un giorno essi si volgeranno di nuovo verso colui ch' essi aveano sì gravemente offeso [1]). Il verbo *trafiggere*, preso in senso proprio, esprime un'azione che sembra potersi dirigere piuttosto contro un uomo che contro Jehova. Tale significato è altresì avvalorato dalle parole successive del Salmo, il quale continua in terza persona: *Ed eglino lo piangeranno come un fanciullo unico e come un primogenito.* In conseguenza questo passo fu applicato dai rabbini al Messia *ben Joseph* (figlio di Giuseppe) che doveva essere trapassato da una spada in guerra [2]), e potè essere dai Cristiani, come tanti altri passi dei Salmi di sventura al loro Messia posto a morte: in quanto che l' azione del trafiggere venne probabilmente intesa ora in senso figurato, ora nel senso proprio del trapassar con chiodi le mani (ed i piedi), fino a che qualcuno che desiderava avere della morte una prova più sicura che non fosse la crocifissione in sè, intese quell'azione nel senso di trafiggere con una lancia.

Se dal duplice interesse di avere una prova della morte e insieme

[1]) Rosenmüller, *Schol. in V. T.* 7, 4, pag. 340.

[2]) V. in Rosenmüller, su questo passo; Schöttgen, 2, pag. 221; Bertholdt. § 17, not. 12.

Digitized by Google

un letterale adempimento della profezia è sorto l'incidente del colpo di lancia, tutto il resto altro non è che motivazione di questo incidente medesimo. Un colpo di lancia per verificare la morte era necessario solo in quanto si fosse dovuto affrettare la deposizione di Gesù dalla croce: e questa, secondo la legge ebraica (5 Mos. 21, 22. Jos. 8, 29, 10, 26 seg., forma eccezione 2 Sam. 21, 6 seg.) [1], doveva ad ogni modo aver luogo prima di notte: più specialmente poi, nel nostro caso — lo che appare nel solo Giovanni — prima del sorgere della festa di Pasqua. Se la morte di Gesù era avvenuta con rapidità straordinaria, e se i due ch'erano stati con lui crocifissi, doveano esser tolti di croce contemporaneamente a lui, bisognava pure affrettare in modo violento la morte di quei due. Ciò si poteva fare egualmente col colpo di lancia: ma allora il Messia non sarebbe stato il solo ad essere trafitto, secondo che era predetto in Zacc. 12, 10. Quindi si preferì la rottura delle gambe, la quale per vero, non produceva istantaneamente la morte, ma la rendeva certa in seguito, per effetto della gangrena prodotta dalla rottura. Vero è che la frattura delle gambe, *crurifregium*, non trovasi giammai, fra'Romani, unita alla crocifissione: essa era una pena a parte che applicavasi agli schiavi, ai prigionieri di guerra e simili [2]. Ma tanto più ne avvantaggiava il riscontro colla profezia; e infatti non era egli detto dell'Agnello pasquale, con cui Gesù venne anche altrove paragonato (1 Bor, 5, 7): *non romperete alcun osso di lui* (2 Mos. 12, 46)? Per tal modo le due profezie si completavano a vicenda: nell'una precisavasi ciò che accader doveva esclusivamente a Gesù, nell'altra ciò che doveva accadere a' suoi due compagni di crocifissione, non però a lui.

§ 135.

Seppellimento di Gesù.

Mentre il corpo di Gesù, secondo il costume romano, avrebbe dovuto rimanere sospeso alla croce sino a che l'atmosfera, gli uccelli carnivori e la putrefazione l'avessero consumato [3]; mentre, secondo

[1] Confr. Joseph b. j. 4, 5, 2. Sanhedrin. 6, 5, in Lightfoot, pag. 499.
[2] Lipsius, *De cruce*. L. 2, cap. 14.
[3] Confr. Winer, 1, pag. 802.

Digitized by Google

l'usanza ebraica, tolto via avanti sera, avrebbe dovuto essere deposto senza onori nel luogo della sepoltura dei giustiziati [1]); un personaggio cospicuo, seguace dell'ucciso, — al dire de' racconti evangelici — chiese al procuratore il corpo, il quale, conformemente alla legge romana [2]), non gli fu negato, chè anzi gli fu consegnato senza indugio (Matt. 27, 57, e parall.). Quest'uomo, cui tutti gli Evangelisti chiamano Giuseppe e cui essi dicono oriundo d'Arimatea, era, secondo Matteo, ricco e discepolo di Gesù. Giovanni aggiunge ch' egli era suo discepolo solamente in segreto; i due Evangelisti intermediari lo descrivono come membro onorevole dell' alto consiglio, nella quale carica, osserva Luca, egli rifiutò il suo voto alla condanna di Gesù: egli nutriva inoltre al dire di questi ultimi, speranze messiache. Che noi abbiam qui sott'occhio una designazione di persona mano mano elaborata e ridotta in termini sempre precisi, — la è cosa evidente. Nel primo Evangelo Giuseppe è un discepolo di Gesù, — e tale dev'essere stato senza dubio colui che, in circostanze così sfavorevoli, non paventò di raccogliere il suo cadavere; che poi, secondo lo stesso Evangelo, egli debba essere stato *un uomo ricco*, lo si inferisce già da Isaia 53, 9, laddove è detto: *ma egli è stato col ricco nella sua morte*, la qual frase poteva benissimo essere intesa nel senso di seppellimento presso un uomo ricco, e per tal modo dare almeno origine a questo predicato di Giuseppe d' Arimatea. Ch' egli fosse devoto alle idee messiache, secondo che aggiungono Luca e Marco, lo si desumeva naturalmente dal suo rapporto con Gesù; ch' egli fosse consigliere, ciò che assicurano gli stessi Evangelisti, la è certamente una notizia nuova; ma ch' egli come tale non abbia potuto votare nella condanna di Gesù, era cosa che veniva da sè; finalmente l'aver egli finallora mantenuti segreti i suoi rapporti con Gesù, come nota Giovanni, dipende dalla posizione speciale di fronte a Gesù che quell'Evangelista attribuisce a certi eminenti seguaci di lui, come per esempio al Nicodemo, che troviamo più avanti accoppiato a Giuseppe d' Arimatea. Se quindi ciascuno degli Evangelisti successivi aggiunge qualcosa ai dati dell'Evangelista precedente, quel di più non riposa già sopra notizie storiche che egli avesse avuto a preferenza degli altri.

Mentre i sinottici riferiscono che il sotterramento di Gesù fu eseguito dal solo Giuseppe e coll' intervento delle sole donne come

[1]) Sanhedrin, in Lightfoot, pag. 499.
[2]) Ulpian., 48, 24, 1 seg.

Digitized by Google

spettatrici, Giovanni gli dà per cooperatore Nicodemo, personaggio il quale, come abbiamo precedentemente osservato, deve al solo quarto Evangelo la sua introduzione nell'istoria evangelica [1]).

Quest'ultimo arreca, per imbalsamare Gesù, degli aromi, cioè un miscuglio di mirra e d'aloè, nella quantità di circa cento libbre. Invano si è tentato di togliere al vocabolo λίτρα, usato da Giovanni, il significato della libbra latina, *libra*, e di surrogarvi un peso minore [2]); epperò chi vuole, si accontenti dell'osservazione di Olshausen, il quale trova in quella quantità eccedente un'espressione naturale del rispetto di quei personaggi verso Gesù. Giusta il quarto Evangelo, quei due uomini subito dopo la deposizione dalla croce, eseguiscono l'imbalsamazione secondo l'usanza ebraica, vale a dire avvolgono il cadavere cogli aromi, entro pannilini. Secondo il vangelo di Luca, le donne dipartitesi dal sepolcro di Gesù e rientrate nelle loro case intendono a procurarsi degli aromi e degli unguenti per fare l'imbalsamazione dopo il sabbato (23, 56; 24, 1). Secondo il vangelo di Marco, invece, esse comprano gli *aromi* soltanto dopo ch'è passato il sabbato (16, 1). Ma nel vangelo di Matteo non è cenno d'una imbalsamazione del corpo e non parlasi che d'un lenzuolo bianco in cui lo si avvolse (27, 59).

Si è creduto da principio poter conciliare la divergenza fra Marco e Luca relativa al tempo della compera degli aromi, conducendo l'uno dei due narratori a dire la stessa cosa dell'altro. Marco pare che più facilmente si adattasse a prendere il senso di Luca, al qual uopo si ammise un'enallage di tempo, e si pretese che il verbo di Marco: *esse comperarono*, riferito alla domane del sabbato, dovesse prendersi nel senso del più che perfetto, e significare quindi, come afferma Luca, che le donne eransi procurati gli aromi sino dalla sera della sepoltura [3]). Ma contro questa conciliazione, l'autore dei *Frammenti di Wolfenbüttel* ha già osservato, con un cattivo umore vittorioso, che l'aoristo posto tra una indicazione di tempo e l'allegazione d'uno scopo, non può significare altro da ciò che venne fatto verso il tempo stabilito al raggiungimento di quello scopo stesso: e che per conseguenza la frase: *Esse comperarono aromi*, collocata fra quell'altre: *Essendo trascorso il giorno di sabbato*, e: *Affine d'imbalsamare Gesù*,

[1]) Vol. § 80.
[2]) Michaëlis, *Begrabniss und Auferstehungsgeschichte*, pag. 68 seg.
[3]) Grotius; Less, *Auferstehungsgeschichte*, pag. 165.

Digitized by Google

non può significare se non che una compra fatta dopo il sabbato [1]). Epperò Michaëlis, il quale ha preso a difendere la concordanza della storia del seppellimento e della risurrezione contro gli attacchi dell'autore dei *Frammenti*, s'è gettato al partito opposto, sforzandosi di rendere Luca conforme a Marco. Secondo il detto autore, la frase di Luca: *Essendosene ritornate, esse prepararono aromi e profumi*, non significa già ch'esse abbiano fatto quelle compre immediatamente dopo il loro ritorno, vale a dire la sera stessa del giorno della sepoltura: lungi da ciò, col soggiungere: *Elle si stettero in riposo il giorno di sabbato, giusta il comandamento della chiesa*, egli stesso ci dà a capire che le compere non furono fatte se non dopo il sabbato, non vi essendo tempo sufficiente a comperar cosa alcuna, dal momento in cui esse ritornarono dal sepolcro al sopraggiungere del sabbato, il quale principiava alle sei ore di sera [2]). Ma la collocazione del verbo, *esse apparecchiarono*, in Luca, fra il verbo *essendo ritornate*, ed il verbo *esse stettero in riposo*, non può già significare una cosa fatta solo dopo il riposo del sabbato: del pari che in Marco, il verbo *esse comperarono*, collocato allo stesso modo, non può significar cosa che sia stata fatta prima del sabbato. In questi ultimi tempi si è compreso, a dir vero, che a ciascuno di quei due Evangelisti bisognava lasciare, rispetto all'acquisto degli aromi, il senso che il testo comportava; ma si è creduto poter rimuovere l'apparenza dell'errore da una parte o dall'altra, ammettendo che gli aromi preparati prima del sabbato non fossero bastati, e che le donne, come afferma Marco, se ne fossero realmente procacciati degli altri dopo il sabbato [3]). Ma bisognerebbe vi fosse stato un enorme consumo di aromi: giacchè sarebbe forza supporre che non bastando le cento libbre recate primieramente da Nicodemo, le donne avessero preparati altri aromi la sera che precedette il sabbato, e che, neppur questi bastando, la domane del sabbato di mattina esse ne avessero comperata un'altra quantità.

Gli è infatti in cotal guisa che bisognerebbe, per essere conseguenti, risolvere la seconda differenza che esiste fra i due Evangelisti

[1]) Vedi il 1.° frammento in *Lessing's viertem Beitrag zur Geschichte und literatur*, pag. 467 seg. Confr. anche su queste divergenze la duplica di Lessing.

[2]) Michaëlis, l. c., pag. 102 seg.

[3]) Kuinöl, in Luc. pag. 721.

Digitized by Google

intermediari da una parte, ed il quarto dall' altra, in quanto, cioè, secondo quest'ultimo, Gesù fu imbalsamato con cento libbre di aromi nell'istante in cui venne collocato nel sepolcro, mentre, secondo i due primi, l'imbalsamazione fu rimessa dopo il sabbato. Ora, rispetto alla quantità, cento libbre di mirra e d'aloè erano più che sufficienti: la cosa mancante, la cosa da riprendersi dopo il sabbato, non poteva in altro consistere se non che nel modo: vale a dire che gli aromi non sarebbero stati convenientemente applicati al corpo, avendo il sopraggiungere del sabbato interrotta l' operazione [1]). Ma se crediamo a Giovanni, la tumulazione di Gesù era stata compiuta la sera della sua morte, *giusta l'usanza di seppellire presso i Giudei*, cioè, a dire con tutte le forme del rito, perocchè egli era stato avvolto in *lenzuoli, cogli aromi* (v. 40); in ciò consisteva tutto il processo dell' imbalsamazione fra i giudei, al quale pertanto, secondo Giovanni, non mancava più nulla riguardo alla forma [2]). Notisi ancora, che se le donne, come affermano Marco e Luca, avevano comperati e preparati degli altri aromi, l' imbalsamazione fatta da Nicodemo sarebbe stata incompleta, anche per la quantità. Giunti a questo termine, i commentatori riconosco che in fatto nulla mancava alla tumulazione quale ce la racconta Giovanni; ma che, riguardo alle donne, essa era come non avvenuta, ignorando quelle che Gesù fosse stato già imbalsamato da Nicodemo e Giuseppe [3]). Strana asserzione questa, perocchè leggasi positivamente nei sinottici, essere state le donne testimoni della tumulazione di Gesù, e non solo del luogo ov'egli fu deposto, come dice Marco, ma anche del come fu deposto, a quanto asserisce Luca.

La terza divergenza, su questo punto, riscontrasi fra Matteo e gli altri, in quanto nel primo Evangelista non è alcun cenno d'imbalsamazione avvenuta sia prima, sia dopo il sabbato. Siccome tale divergenza non consiste che nel silenzio del narratore, vi si è prestata finora poca attenzione, ed anzi l' autore dei *Frammenti di Wolfenbüttel* ha convenuto che l'imbalsamazione giudaica era compresa nel seppellimento fatto, secondo Matteo, con un lenzuolo bianco. Ma questa volta il silenzio potrebbe somministrare un argomento. Quando leggesi nel racconto dell' unzione fatta a Betania il detto di Gesù,

[1]) Tholuck, su questo passo.

[2]) Vedi l'*Autore dei frammenti*, l. c., pag. 469 seg.

[3]) Michaëlis, l. c., pag. 99; Kuinöl e Lucke lasciano libera la scelta fra questa spiegazione e la precedente.

Digitized by Google

essere l'azione della donna una imbalsamazione anticipata del suo corpo (Matt. 26, 12, parall.), quel detto ha, gli è vero, un significato in tutti gli Evangeli, ma ne ha uno speciale e singolare affatto in Matteo, il quale, nel resto, non fa più cenno d'imbalsamazione al momento della sepoltura di Gesù [1]). Il fatto è che da ciò solo sembra spiegarsi in modo soddisfacente l'interesse particolare che la tradizione evangelica pone in quest'atto della donna. Se, nello incalzare di circostanze sfavorevoli, colui ch'era stato onorato come Messia non ricevette, al momento della sua sepoltura, gli onori dell'imbalsamazione cui aveva dritto, lo sguardo de' suoi seguaci dovette, non è dubbio, arrestarsi con una compiacenza speciale sur un avvenimento dell'ultimo periodo della sua vita, ove un'umile adoratrice gli aveva resi questi onori mentr'era ancor vivo, quasi ella presentisse che gli sarebbero negati dopo la sua morte. Da questo punto di vista si potrebbe figurarsi il differente racconto dell'imbalsamazione presso gli altri Evangelisti, come uno svolgimento graduale della leggenda. In Marco e Luca troviamo ancora, come in Matteo, che il corpo di Gesù non è veramente imbalsamato; ma già questi Evangelisti fanno un passo più in là del primo vangelo. Essi dicono che l'imbalsamazione fu progettata, e che a tal uopo le donne si condussero al suo sepolcro la domane del sabbato, e che la effettuazione di tal disegno non fu prevenuta che dalla risurrezione di Gesù. Nel quarto evangelo, al contrario, l'unzione anticipata di Gesù vivente e l'imbalsamazione apparecchiata dalle donne per la morte, si confusero in una vera imbalsamazione operata sopra il corpo: ciò che non tolse, del resto, di conservare, secondo il modo di formazione delle leggende, il rapporto esistente tra la prima unzione fatta durante la vita ed il seppellimento.

Il corpo di Gesù, al dire di tutti gli Evangelisti, fu subito deposto in un sepolcro scavato nella roccia, e chiuso con un grosso macigno. Matteo designa questo sepolcro come *nuovo*, e Luca e Giovanni precisano meglio la cosa dicendo che nessuno vi era ancora stato messo. Diciam di passaggio che di questa tomba nuova si ha altrettanta ragione di diffidare quanto dell'asino non cavalcato nella storia dell'ingresso di Gesù in Gerusalemme, perocchè in questo come in quel caso sorgesse irresistibile la tentazione d'imaginarsi, anche senza causa storica, il sepolcro, depositario sacro del corpo di Gesù, come un luogo non peranco profanato da cadavere alcuno. Questo sepolcro

[1]) Confr. De Wette su questo passo di Matteo.

Digitized by Google

inoltre è oggetto d'una divergenza fra gli Evangelisti. Secondo Matteo, esso apparteneva a Giuseppe che l'aveva fatto scavare egli medesimo nella rupe; e gli altri due sinottici, riferendo che Giuseppe ne dispose senz'altro, sembrano muovere dalla stessa supposizione. Secondo Giovanni, all'incontro, il diritto di proprietà di Giuseppe sopra il sepolcro non fu il motivo per cui vi si depose Gesù; ma, stringendo il tempo, lo si collocò nel sepolcro scavato di fresco che si trovava in un propinquo giardino. Qui pure, l'armonistica ha posto d'ambo i lati in opera i proprii artificii. Si pretese far concordare Matteo con Giovanni, osservando che un manoscritto del suo vangelo ometteva il pronome *suo*, unito a *sepolcro*, e che in una vecchia traduzione leggevasi: *ch'era scavato* in luogo di: *ch'egli aveva fatto scavare* [1]); quasichè questi cambiamenti stessi non dovessero verosimilmente la loro origine a sforzi di conciliazione. Si ricorse quindi all'altro partito e si osservò che le parole di Giovanni non impedivano per nulla di ammettere che Giuseppe fosse stato il proprietario del sepolcro: ben potendo concorrere entrambi i motivi, cioè a dire la prossimità ed il possesso di questo sepolcro per parte di Giuseppe [2]). Ma non la è punto così. La prossimità, dal momento che se ne fa un motivo, esclude la proprietà. Una casa in cui io entro al momento della pioggia a cagione della vicinanza, non è casa mia: bisognerebbe ch'io fossi proprietario di più case, una vicina ed una più lontana, di cui l'ultima sarebbe la mia propria residenza. Egualmente, un sepolcro in cui alcuno depone, a cagione della vicinanza, un parente od un amico che non ha sepolcro proprio, non può essere la proprietà di colui che depone; bisognerebbe ch'ei possedesse più sepolcri e che avesse l'intenzione di mettere, a proprio talento, il morto in un altro; ma ciò non può supporsi nel caso nostro, perocchè il sepolcro era, siccome nuovo, sopra ogni altro adatto ad accogliervi Gesù. Quindi la contradizione sussiste, ma i due racconti non racchiudono intrinsecamente verun motivo da dare la preferenza all'uno o all'altro [3]).

[1]) Michaëlis, l. c., pag. 45 seg.

[2]) Kuinöl, in Matth., pag. 786; Hase, § 145; Tholuck, *Comm.*, pag. 320.

[3]) Una confusione tra il *giardino* ove, secondo Giovanni, fu sotterrato Gesù in vicinanza del luogo dell'esecuzione — e il giardino di Getsemani, ov'egli fu arrestato, sembra desse origine alla notizia del Vangelo di Nicodemo, che dice Gesù crocifisso *nel giardino ov'egli sofferse l'agonia*. C. 9, pag. 580 in Thilo.

Digitized by Google

§ 136.

La guardia del sepolcro di Gesù.

Il giorno appresso, ch'era un sabbato [1]), i grandi sacerdoti ed i Farisei si recarono da Pilato, secondo Matteo (27, 62, seg.); e, rammentando che Gesù avea predetto la sua risurrezione in capo a tre giorni, lo pregarono di porre una guardia al suo sepolcro, acciocchè i suoi aderenti non prendessero motivo, dalla speranza suscitata con tale predizione, d'involare il suo corpo e pretendere poi ch'egli fosse risorto. Pilato accondiscende alla loro preghiera: così autorizzati, quelli se ne vanno, suggellano la pietra e mettono la guardia accanto al sepolcro. Allorquando (giacchè è forza il dirlo qui anticipatamente) si operò la risurrezione di Gesù, questo prodigio e l'apparizione simultanea degli angeli gettaron i guardiani in tale spavento ch'essi ne rimasero *come morti*; ciò non per tanto essi corsero frettolosamente in città e narrarono ai grandi sacerdoti l'accaduto. Questi, riunitisi cogli anziani, e tenuto con essi consiglio, diedero del danaro ai soldati, a condizione che andasser dicendo avere i discepoli involato il corpo durante la notte; d'onde viene, aggiunge il narratore, che quella voce si sparse e sino al dì d'oggi perdura (28, 4, 11, seg.).

Questo racconto, particolare al primo Evangelista, ha suscitate difficoltà d'ogni maniera, delle quali l'autore *Dei frammenti di Wolfenbüttel* e dopo lui Paulus, si fecero i migliori interpreti [2]). Le prime difficoltà ci presentano in questo, che nè le condizioni che avrebbero potuto produrre un tal fatto, nè le conseguenze ch'esse avrebbero dovuto necessariamente avere, non trovansi accennate nel resto del Nuovo

[1]) *La domane, che è il giorno dopo la preparazione*, è di certo una singolare perifrasi per indicare il sabbato: essendo un invertimento del linguaggio ordinario il designare un giorno di festa come il giorno che ne segue la vigilia. Pure è forza attenersi a questa interpretazione fino a che, almeno, non si sappia evitarla in modo più naturale di quello che far seppe Schleiermacher nella sua *Cronologia della settimana della passione* (*Beiträge*, pag. 3 seg.).

[2]) Il primo, l. c., pag. 435 seg.; il secondo, nell' *Exeg. handb.* 3, 6, pag. 837 seg. Confr. Kaiser, *Bibl. Theol.* 1, pag. 253.

Digitized by Google

Testamento. Riguardo al primo punto, non si comprende come i membri del sinedrio potessero giungere a sapere che tre giorni dopo la sua morte Gesù doveva risorgere a vita non trovandosi di tale nozione alcuna traccia, neppure tra gli Apostoli suoi. I membri del sinedrio dicono: *Noi ci siamo rammentati che quest'impostore ha detto, quand'egli era ancora in vita, ecc.* Ciò significherebbe forse ch'essi ricordassero d'avere udito lui stesso parlare in tal guisa? Ma, secondo i racconti evangelici, Gesù non parlò mai della sua risurrezione in modo preciso dinanzi a' nemici suoi. Quanto ai discorsi figurati che erano inintelligibili a' suoi intimi discepoli, potevano essi ancor meno venir compresi dai membri del sacerdozio giudaico, meno abituati certamente al suo modo di pensare e di esprimersi. Oppure avrebbero i membri del sinedrio voluto dire semplicemente ch'essi erano giunti per via di intermediarii al fatto di quella promessa di Gesù? Tale notizia non avrebbe potuto provenire se non dagli Apostoli: ma questi, che nè prima nè dopo la morte di Gesù ebbero presentimento di una vicina risurrezione, non potevano certo far nascere in altri simili idee: a tacere che noi abbiamo già dovuto respingere come finzioni non istoriche tutte le predizioni di risurrezione attribuite a Gesù. D'altra parte, se questa conoscenza è incomprensibile presso i nemici di Gesù, non lo è meno il silenzio serbato da' suoi amici, dagli Apostoli e dagli altri Evangelisti, ad eccezione di Matteo, sopra una circostanza tanto favorevole alla loro causa. A dir vero, sono le moderne abitudini che fecero dire all'autore dei *Frammenti di Wolfenbüttel,* che gli Apostoli avrebbero dovuto chiedere immediatamente a Pilato una lettera improntata col suo suggello constatante la collocazione di una guardia presso il sepolcro; ma non per questo ci fa minor maraviglia che in niuna parte della predicazione apostolica siasi invocato un fatto così strepitoso e che persino negli Evangeli, eccetto il primo, ne manchi ogni traccia. Alcuni commentatori hanno cercato spiegar questo silenzio, col dire che, avendo il sinedrio corrotte le guardie, sarebbe stato superfluo l'invocare la loro testimonianza pel fatto in questione [1]); ma non si sagrifica, così sui due piedi, la verità ad una manifesta menzogna, e ad ogni modo la citazione di questa guardia messa accanto al sepolcro sarebbe stato un argomento vittorioso nella risposta dei partigiani di Gesù. Tant'è adunque il dichiararsi mezzo

[1]) Michaëlis, *Storia della sepoltura e della risurrezione*, pag. 206; Olshausen, 2, pag. 506.

Digitized by Google

vinti, s'altro spediente non resta che il dire: essere gli Apostoli giunti a notizia del vero fondamento delle cose, non già così tosto, ma solo più tardi, quando cioè le guardie cominciarono a diffondere la voce [1]). Imperocchè, se al momento annunziarono solo la favola del furto del cadavere, esse confessarono però implicitamente d'essere state poste presso il sepolcro; per conseguenza, i partigiani di Gesù potevano facilmente imaginarsi sin d'allora il vero stato delle cose e prendere arditamente a parte i guardiani che dovevano essere stati testimoni di ben altra cosa che del furto d'un cadavere. Ma affinchè taluno per avventura non invochi l'insufficienza d'un argomento basato sul fatto puramente negativo del silenzio, ricorderemo un fatto positivo, ed è che di una parte dei seguaci di Gesù, cioè delle donne si narra alcuna cosa che non ben si concilia con la guardia messa vicino al sepolcro. Primieramente le donne che si recarono al sepolcro la domane del sabbato avevano intenzione di eseguire l'imbalsamazione, e certo esse non avrebbero potuto sperare di operarla se avessero saputo che vicino al sepolcro era stata posta una guardia, e che la pietra di esso era stata suggellata [2]); secondamente, al dire di Marco, esse non d'altro si curano, durante il cammino, che di sapere chi mai le ajuterà a togliere la pietra dal sepolcro. Ciò prova evidentemente ch'esse nulla sapevano dei guardiani, i quali o non avrebbero loro permesso di levare una pietra, per quanto la fosse stata leggiera, o, permettendolo, le avrebbero ajutate a toglier via una pietra più pesante. In tutti i casi, la loro presenza avrebbe dispensato le donne dal darsi pensiero del peso della pietra. Si dirà forse che le donne ignorassero la presenza delle guardie? Ciò è molto inverosimile, stante la sensazione prodotta in Gerusalemme da tutto ciò ch'ebbe rapporto alla morte di Gesù (Luc. 24, 18).

Ma nelle parole stesse del racconto tutto è pieno di difficoltà; giacchè, secondo l'espressione di Paulus, nessuno dei personaggi che vi figurano agisce conformemente al proprio carattere. Già, il veder Pilato annuire alla domanda d'una guardia fatta dai capi giudei, non dirò senza obiezione, ma senza alcun motteggio, deve sembrarci strano, dopo la condotta ch'egli avea tenuto sino allora a loro riguardo; ma

[1]) Michaëlis, l. c.

[2]) Olshausen perde di vista questa particolarità quando dice (l. c. che la guardia non avea ricevuto ordine di porre ostacolo alla imbalsamazione del corpo di Gesù.

Digitized by Google

ammettiamo pure che Matteo non abbia fatto che passare sotto silenzio cotesta particolarità nella sua narrazione sommaria. Più strano è che i guardiani siansi prestati così facilmente ad una menzogna assai pericolosa col rigore della disciplina romana, cioè che il sonno avea fatto loro trascurare il loro servizio, tanto più che stante il mal animo del procuratore verso al sinedrio, essi non potevano sapere sino a qual punto avrebbe loro giovato l'intercessione che prometteva loro quel corpo. Ma ciò che riesce sopratutto inconcepibile è il contegno che si attribuisce ai membri del sinedrio. A dir vero, allorchè l'autore dei *Frammenti* dice che in giorno di sabbato essi non potevano nè andar a trovare il governatore pagano nè macchiarsi presso un sepolcro nè collocare una guardia, egli pone la difficoltà sulla punta di un ago; ma nel fatto è impossibile ch'essi siansi comportati nel modo che di essi si narra, allorquando la guardia che veniva dal sepolcro annunziò loro la risurrezione di Gesù. Eglino prestan fede al dire dei soldati, i quali dichiarano essere Gesù miracolosamente uscito dal suo sepolcro. Come mai il gran consiglio, ch'era in gran parte composto di Saducei, avrebbe creduto ad un simile racconto? I Farisei stessi, che in tesi ammettevano la possibilità della risurrezione, non potevano, stante la poco buona opinione che avevano di Gesù, essere disposti a credere ch'egli fosse risuscitato, tanto più che quella dichiarazione in bocca dei guardiani ch'erano fuggiti, rassomigliava ad una menzogna inventata per giustificare una mancanza al servizio. I veri membri del sinedrio ad una simile dichiarazione dei soldati avrian dovuto rispondere con collera: Voi mentite, voi avete dormito, voi avete lasciato involare il corpo, ma voi pagherete cara la vostra negligenza tosto che il procuratore avrà ordinata una inchiesta. In luogo di ciò sono essi che pregano i soldati di mentire e di dir che hanno dormito e lasciato involare il corpo; e danno loro inoltre una grossa somma di danaro in premio della loro menzogna, promettendo di scusarli presso il procuratore. Si vede che questo linguaggio è dettato onninamente dalla supposizione cristiana della realtà della risurrezione; supposizione che intieramente a torto si attribuisce ai membri del sinedrio. Evvi ancora in questa una difficoltà rilevata non solo dall'autore dei *Frammenti*, ma riconosciuta persino dai commentatori ortodossi [1]): e sta nel supporre che il sinedrio abbia risoluto, in un'assemblea regolare, dietro una formale deliberazione, di cor-

[1]) Olshausen, pag. 506.

Digitized by Google

rompere i soldati e d'insinuar loro una menzogna. Che un collegio di settanta uomini siasi così officialmente deciso a commettere una falsità è, come osserva giustamente Olshausen, troppo contrario al decoro, al sentimento naturale delle convenienze che regnano in una simile assemblea. A ciò si è risposto che l'adunanza era stata privata, che solo dei *grandi sacerdoti* e degli *anziani* si narra aver essi risoluto di corrompere i soldati, mentre non è fatto cenno alcuno degli *scribi* [1]); ma da tale spiegazione risulterebbe (cosa straordinaria) che in questa riunione gli assenti sarebbero stati gli *scribi*, e nel passo fatto poco prima per lo stesso affare presso il procuratore, nel quale non mancano gli scribi compresi nella designazione di Farisei, cui per la maggior parte appartenevano gli assenti, sarebbero stati gli *anziani*. Lungi da ciò, questo prova chiaramente che per non essere ogni volta costretti ad una enumerazione incomoda delle parti costituenti il sinedrio, questo è designato non di rado colla menzione di alcune o di una sola di esse parti. Se rimane quindi stabilito, secondo Matteo, che il gran consiglio avrebbe deciso in una deliberazione formale di corrompere i guardiani, non vi sarebbe che l'irritazione dei primi cristiani, tra cui nacque il nostro aneddoto, che potesse attribuire a quel collegio una simile viltà.

Si sono già trovate cotanto gravi le difficoltà che pesano su questo racconto del primo Vangelo che si è cercato sottrarvisi supponendo una interpolazione [2]). Tale supposizione è stata recentemente attenuata col dire che questo aneddoto, se non proveniva dall'apostolo Matteo, proveniva però da una mano che non era del resto estranea al nostro Vangelo, ch'esso era stato cioè inserito dal traduttore greco del Matteo ebraico [3]). La prima spiegazione è tosto distrutta dalla mancanza d'ogni ragione attinta alla critica dei testi. Quanto all'altra spiegazione, la quale suppone il carattere non apostolico di questo aneddoto, essa non ci potrebbe autorizzare a sceverarlo dal contesto dell'intiero racconto, se non in quanto l'origine apostolica del rimanente fosse per altra parte dimostrata; ma è così poco vero che qui vi sia incoerenza col resto che, al contrario, Paulus giustamente osserva come

[1]) Michaëlis, l. c., pag. 198.

[2]) Stroth, in Eichhorn's Repertorium, 9, pag. 141.

[3]) Kern, *Sulla origine del Vangelo di Matteo* (*Tüb. Zeitschrift*, 1834, 2, pag. 100 seg.) confr. 125. Confr. il mio *Esame* di questa memoria, *Jahrbücher für wis. Kritik*, nov. 1834, alla fine.

Digitized by Google

un interpolatore (o un traduttore che intercalasse il testo) sarebbesi difficilmente data la pena di ripartire le sue intercalazioni in tre luoghi (27, 62-66; 28, 4, 11-15), bensì le avrebbe compenetrate in un luogo solo, od al più in due.

Neppur si può cavarsela a così buon mercato come pretende Olshausen, il quale sostiene che tutto il racconto è apostolico e conforme al vero; che il Vangelo non s'è ingannato che in un solo punto, nello attribuire cioè la corruzione dei soldati ad una deliberazione presa nel gran consiglio, mentre la cosa fu assai probabilmente disposta sotto mano dal solo Caifa; quasichè quella riunione del consiglio fosse la sola difficoltà del racconto, e quasichè, dal momento ch'essa era oggetto d'un errore, non avessero eziandio potuto introdursi errori relativi ad altri punti [1]).

Paulus fa osservare a ragione che la frase di Matteo: *E quella voce si è sparsa fra i Giudei sino al dì d'oggi*, come una voce calunniosa propagata fra i Giudei sia stata l'origine del suo racconto. Ma quando Paulus aggiunge essersi da' Giudei fatta correr voce che essi avessero posta una guardia al sepolcro di Gesù, e che questa avesse lasciato involare il corpo, Paulus dice cosa tanto contraria al senso comune quanto la congettura di Hase, il quale suppone che la voce in questione, partita sulle prime dagli amici di Gesù, venisse in appresso modificata da' suoi nemici. Quanto al primo punto, Kuinöel ha già osservato con ragione che Matteo attribuisce ad una voce de' Giudei non l'intiero racconto del collocamento d'una guardia, ma soltanto la deposizione del furto del corpo; nè d'altro lato si scorge per qual motivo i Giudei avrebbero divulgato la voce della collocazione della guardia al sepolcro di Gesù. Paulus dice essersi con ciò voluto rendere vieppiù credibile per le persone credule la voce sparsa del rapimento del corpo di Gesù da parte de' suoi discepoli; ma sarebbero bisognate in fatti persone ben credule per non riconoscere che appunto quella guardia, posta accanto al sepolcro, rendeva inverosimile il rapimento del corpo mediante un furto. Paulus sembra si figuri la cosa in questo modo: I Giudei vollero avere testimoni per sostenere ch'eravi stato un furto, e perciò immaginarono la guardia posta al sepolcro. Ma nessuno poteva credere, sulla fede de' Giudei, che i guardiani ad occhi desti avessero lasciato da' seguaci di Gesù rapire tranquillamente il suo corpo; se, al contrario, essi non ave-

[1]) Hase, L. J, § 145.

Digitized by Google

vano veduto nulla in causa del sonno in cui erano immersi, essi non erano più testimoni: solo per induzione si potè giungere a pensare che il corpo fosse stato involato; ma a questo si poteva giungere egualmente senza la finzione di questa guardia. Per conseguenza la particolarità della guardia non può aver appartenuto al fondo ebraico della leggenda che noi qui esaminiamo; la voce sparsa fra i Giudei consisteva, come dice anche il nostro testo, unicamente in ciò, che i discepoli avevano involato il corpo. Desiderando i cristiani respingere questa calunnia, si compose fra essi la leggenda d'una guardia al sepolcro di Gesù, e da indi in poi poterono essi rispondere arditamente a tale calunnia colla domanda: Come mai il corpo sarebb'egli stato involato dappoichè voi avevate posta una guardia al sepolcro e suggellatone la pietra? E siccome una leggenda, come abbiamo noi stessi provato nel corso delle nostre indagini, non è dimostrata completamente finta sino a che non si riesca a far vedere in che modo essa abbia potuto formarsi, ancorchè senza motivo storico, così da parte dei cristiani si cercò pure, stabilendo il preteso stato di cose, d'indicare in pari tempo la formazione della falsa leggenda, collo attribuire la menzogna sparsa da' Giudei ad una suggestione del sinedrio ed alla corruzione da esso praticata sopra le guardie. Laonde la verità sta appunto nel contrario di quanto afferma Hase, che cioè la leggenda sia nata senza dubbio fra gli amici di Gesù e venisse modificata dai suoi nemici. Gli amici non ebbero motivo d'imaginare una guardia, se non in quanto i nemici avevano prima parlato di un furto [1]).

§ 137.

Prima notizia della risurrezione.

I quattro Evangelisti concordano nel dire che la prima novella del sepolcro di Gesù trovato aperto e vuoto fu recata da alcune donne agli Apostoli la mattina del giorno successivo alla sua tumulazione; ma in tutti i particolari, essi differiscono l'una dall'altro in modo tale che ha somministrato copiosa materia alla polemica dell'autore dei *Frammenti di Wolfenbüttel*, e che, di ricambio, ha dato molto a fare

[1]) Confr. Theile, *zur Biographie Jesu*, § 87; Weisse, *die Evang. Geschichte*, 2, pag. 343 seg.

Digitized by Google

ai conciliatori ed agli apologisti senza che finora sia intervenuto alcun accordo soddisfacente fra le due parti contendenti [1]).

Nelle divergenze relative alla storia della sepoltura, facciamo astrazione della differenza intorno allo scopo che avevano le donne andando al sepolcro, il quale scopo, secondo i due Evangelisti intermediarii, si era d'imbalsamare il corpo di Gesù, e, secondo gli altri due, di fare una semplice visita al sepolcro. Noi troviamo anzitutto le discrepanze più svariate riguardo al numero delle donne che fecero quella visita. Secondo Luca, esse sono in gran numero indeterminato. Egli non solo vi annovera quelle ch'ei designa come *venute dalla Galilea con Gesù* (23, 25), e delle quali nomina (24, 10) Maria Maddalena, Giovanna e Maria di Giacomo, ma aggiunge che *alcune altre eran con esse*, (24, 1). In Marco vi hanno solamente tre donne: fra esse, due di quelle nominate da Luca, ma la terza è Salome, in luogo di Giovanna (16, 1). Matteo non ha questa terza donna, su cui differiscono i due Evangelisti intermediarii, ma ha soltanto le due Marie, intorno alle quali Marco e Luca concordano (28, 1). Finalmente Giovanni non ha che una sola di queste due, Maria Maddalena (20, 1).

Il tempo in cui le donne si recano al sepolcro non è nemmen esso determinato in guisa completamente uniforme. In fatti, se la frase di Matteo: *Essendo finito il giorno di sabbato, e cominciando appena a risplendere il primo dell'altra settimana*, non costituisce una differenza [2]), non è men vero che la frase di Marco: *Essendo sorto il sole*, è in contradizione colla frase di Giovanni: *Durando ancora l'oscurità*, e con quella di Luca: *Di buon mattino*.

Lo stato in cui le donne scòrsero a prima giunta il sepolcro, può sembrare oggetto d'una divergenza fra Matteo e gli altri tre. Secondo questi ultimi, appressandosi e gettando gli occhi sul sepolcro, le donne videro la pietra già levata da una mano sconosciuta: al contrario, il racconto del primo Evangelista, parve a molti significare che le donne erano state esse stesse testimoni del rimovimento della pietra per mezzo di un angelo.

Più svariate sono le divergenze relative a quel che videro le donne in appresso ed ai sentimenti ch' esse provarono sul luogo del sepolcro. Secondo Luca, esse discendono nella tomba, non vi trovano

[1]) Confr. Theile, l. c.

[2]) Confr. Fritsche, su questo passo, e Kern, *Tüb. Zeitschrift*, 1834, 2, pag. 102 seg.

Digitized by Google

il corpo di Gesù, e, mentre si stanno di ciò sorprese, scorgono vicino ad esse, ritti in piedi, due uomini dalle vesti raggianti i quali annunziano loro la di lui risurrezione, secondo Marco, che le fa anch'egli discendere nel sepolcro, esse non si avvedono che di un giovane in abito bianco, non in piedi, ma seduto alla diritta, il quale annunzia loro la stessa novella. Secondo Matteo, gli è prima di discendere nel sepolcro ch'esse sono informate di quell'avvenimento per mezzo dell'angelo, il quale dopo aver sollevata la pietra, vi si era posto sopra; secondo Giovanni finalmente, Maria Maddalena, senza aver avuto apparizione angelica, ritorna in città tosto che ella vede tolta via la pietra.

Diverso è pure ne' diversi Vangeli il modo con cui i discepoli di Gesù vennero ad avere la prima novella della risurrezione. Secondo Marco, le donne, per timore, non dicono niente a nessuno dell'apparizione angelica ch'esse hanno avuta. Secondo Giovanni, Maria Maddalena, correndo frettolosamente presso Giovanni e Pietro, non sa loro dir altro se non che Gesù è stato sottratto dal sepolcro. Secondo Luca, le donne riferiscono agli Apostoli in generale e non a due solamente l'apparizione avuta. Ma, secondo Matteo, Gesù stesso si presentò ad esse lungo il cammino, mentre si recavano dagli Apostoli, e anche di questo esse poterono quindi recare a' discepoli l'annunzio. I due primi Vangeli non dicono che, alla notizia recata dalle donne, uno degli Apostoli siasi condotto egli stesso al sepolcro. Secondo Luca, vi andò Pietro, il quale, trovatolo vuoto, ne ritornò pieno di stupore; e si vede eziandio dal 24 versetto del capitolo 24 di Luca, che, oltre a Pietro, vi andarono similmente altri Apostoli. Secondo il quarto Vangelo, Pietro era accompagnato da Giovanni, il quale con ciò si persuase della risurrezione di Gesù. Secondo Luca, Pietro fece quella visita al sepolcro dopo d'essere stato istruito dagli Apostoli dell'apparizione dell'angelo; ma, secondo il quarto Vangelo, i due Apostoli si recarono al monumento prima che Maria Maddalena avesse potuto parlar loro di una apparizione; fu solo dopo che essa ebbe fatta una seconda visita al sepolcro insieme con quei due Apostoli, e che questi furono ritornati, che, giusta il quarto Vangelo, chinandosi per guardare nel sepolcro ella scôrse due angeli vestiti di bianco i quali erano nel luogo ov'era stato messo il corpo di Gesù, l'uno al capo e l'altro ai piedi, e i quali la richiesero del perchè piangesse; ella allora si voltò e vide Gesù in persona, circostanza di cui trovasi una incompleta menzione in Marco, versetto 9, il quale ag-

Digitized by Google

giunge ch'essa riferì quella novella ai due che erano stati i compagni di Gesù.

S'è creduto qui ancora di poter conciliare la maggior parte di queste discordanze, tenendo separato tutto ciò che comportava una differenza; vale a dire, in luogo d'una sola scena narrata diversamente, si produsse una varietà di scene diverse, al che non mancarono gli artifizi di grammatica ed altri ancora onde l'armonistica suole far uso. Affinchè Marco non contradica l'asserzione di Giovanni, il quale ha: *Siccome era ancor bujo*, σκοτίας ἔτι ὔσης, non si ebbe vergogna di tradurre la frase del primo: *Essendo sorto il sole*, ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου per: *Stando per sorgere il sole* (orituro sole) [1]). Si potrebbe piuttosto togliere la contradizione fra gli altri e Matteo, il quale sembra dire che le donne furono testimoni del rimovimento della pietra a mezzo dell'angelo; ciò far non si potrebbe, è vero, ammettendo, con Michaëlis [2]) che il καὶ ἰδοὺ, *ecco che*, indichi un ritorno verso qualche cosa di antecedente, e che il verbo ἀπεκύλισε faccia le veci d'un più che perfetto (ciò che la critica recente [3]) ha respinto, a ragione, contro Lessing, il quale voleva ancora concederlo); ma lo si potrebbe forse, supponendo che il verbo *essa andò*, ἦλθε, versetto 1, significhi non già che le donne fossero arrivate, ma ch'esse fossero in cammino; nel qual caso *ecco che*, conservando il suo proprio significato, potrebbe dinotare qualche cosa fatta dopo la partenza delle donne, ma prima del loro arrivo [4]). Quanto al numero ed alla visita delle donne, si osservò a bella prima che, anche secondo Giovanni, sebbene egli non nomini che la sola Maddalena, varie altre donne devono essersi tuttavia recate insieme con esse al monumento, dappoichè egli racconta che, ritornata dal sepolcro, essa disse ai due Apostoli: *Noi ignoriamo dove l'hanno posto* [5]): plurale che indica certamente altre persone passate sotto silenzio con le quali Maddalena avea parlato di tal affare, sia presso al monumento, sia ritornando, prima d'aver raggiunto gli Apostoli. Dunque, si dice, Maddalena andò

[1]) Kuinöl, in Marc., pag. 194 seg.

[2]) Michaëlis, l. c., pag. 112.

[3]) Schneckenburger *über den Ursprung des ersten kanonischen Evangelicum*, pag. 62 seg. Confr. l'autore dei *Frammenti di Wolfenbüttel*, in Lessing's viertum, Beitrag, pag. 472 seg. Vedi, per contro, la duplica Lessing's, Werke, Donanösch. Ausg. 6 Thl., pag. 394 seg.

[4]) De Wette, su questo passo.

[5]) Michaëlis, pag. 150 seg.

Digitized by Google

con quell'altre donne che gli altri Evangelisti ci nominano, uno in maggiore, l'altro in minor numero; ma siccome ella ritorna senza aver veduto l'angelo, che le altre donne affermano di aver veduto, si ammette ch'ella se ne sia tornata sola in fretta tostochè ebbe veduta tolta via la pietra; ciò che spiegasi colla vivacità del suo carattere, attesochè ell'era stata altre volte indemoniata [1]; e si aggiunge che, mentr'ella correva verso la città, le altre donne ebbero l'apparizione di cui parlano i sinottici.

Si sostiene che gli angeli comparvero tutti nell'interno del monumento; che, la menzione dell'angelo assiso al di fuori sulla pietra, in Matteo, deve intendersi nel più che perfetto; che allorquando arrivarono le donne, l'angelo erasi già ritirato nel sepolcro, imperocchè, dopo il colloquio di questo con lui le donne vengono rappresentate *in atto d'uscir dal sepolcro* [2]; ma in ciò si dimentica solo che fra la prima allocuzione dell'angelo e l'uscita delle donne dal sepolcro vi ha un invito da parte dell'angelo ad entrare con lui (nel sepolcro) e vedere il luogo ove Gesù era stato deposto.

Secondo i due primi Evangelisti, le donne non vedono che un angelo; secondo il terzo, esse ne vedono due. Per siffatta divergenza, Calvino medesimo si appigliò al meschino espediente d'una sindocche, figura in virtù della quale egli suppone che gli Evangelisti tutti ben sapessero gli angeli essere stati due, ma che Matteo e Marco si limitassero a far menzione di colui che aveva favellato. Altri autori ammettono che, tra le donne, le une avessero una apparizione, le altre un'altra: che quelle di cui parlano Marco e Matteo vedessero un solo angelo, e le altre di cui parlasi in Luca e che vennero o più presto o più tardi delle donne suddette ne vedessero due [3]; ma Luca ci narra che le stesse Marie, le quali, secondo i primi due Evangelisti, non avevan veduto che un solo angelo, parlarono agli Apostoli dell'apparizione di due.

I commentatori pretendono inoltre che le donne ritornassero in crocchi separati, a tale che quelle di cui parla Matteo poterono essere

[1]) Paulus, *Exeg. Handb*, 36, pag. 825.

[2]) Michaëlis, pag. 117.

[3]) Michaëlis, pag. 146. Già Celso notò questa divergenza relativa al numero degli angioli, e Origene gli rispose che gli Evangelisti parlavano di angioli diversi; che Matteo e Marco intendevano quello che avea levata la pietra, — Luca e Giovanni, invece, quelli che erano posti alla tomba per informare le donne dell'accaduto. *C. Cels.*, 5, 56.

Digitized by Google

incontrate da Gesù, senza ch'ei fosse scorto da quelle di Luca, e che quelle di Marco poterono, per timore, dapprincipio, osservare un silenzio assoluto, serbando ad altre ed anche a sè stesse più tardi la cura di informarne gli Apostoli [1]).

Secondo Luca, Pietro, alla notizia ricevuta da varie donne, si conduce al sepolcro, lo trova vuoto e ritorna compreso da stupore. Ma, secondo tale ipotesi, Maddalena era ritornata molto tempo prima delle altre donne, ed avea condotto seco Pietro e Giovanni. Bisognerebbe dunque che immediatamente all'annunzio incompleto dato da Maddalena, che il sepolcro era vuoto, Pietro vi si fosse recato in compagnia di Giovanni; che in seguito, avendo appresa dalle donne l'apparizione dell'angelo, ci fossevi ritornato una seconda volta, ma solo. Tale accomodamento presenterebbe questo di strano, che mentre il compagno di Pietro fin dalla prima sua visita avrebbe creduto alla risurrezione di Gesù, Pietro invece, dopo una seconda visita, non altro avrebbe provato fuorchè una semplice sorpresa. Del resto, come ha fatto benissimo osservare l'autore dei *Frammenti di Wolfenbüttel*, i racconti del terzo Vangelo intorno alla visita di Pietro solo e i racconti del quarto intorno a quella di Pietro e di Giovanni sono talmente somiglianti, persino nelle espressioni [2]), che il più degl'interpreti non vi trovano che una sola e medesima visita nella quale Luca avrebbe semplicemente passato sotto silenzio il compagno di Pietro; ipotesi in favor della quale essi possono invocare Luca, 24, 24. Ma se la visita dei due apostoli provocata dal ritorno di Maddalena è la stessa che quella di Pietro provocata dal ritorno delle donne, ne consegue che il ritorno delle donne non è più doppio. Ora, se esse sono ritornate tutte insieme, vi ha una contradizione.

Ritornati i due apostoli senz'aver veduto angelo alcuno, Maria,

[1]) Paulus, su questo passo di Matteo.

[2]) Pongo qui il prospetto tracciato dall' autore dei *Frammenti:* (l. c. pag. 477 seg.).

1. Luca, 24, 12: Pietro corse alla tomba', Giov. 20, 4. Pietro e Giovanni corsero.
2. Luca, vers. 12: Pietro guardò dentro, Giov. vers. 5: Giovanni guardò dentro.
3. Luca, vers. 12: Pietro vide soltanto i lenzuoli che erano per terra, Giov. vers. 6, 7: Pietro vide i lenzuoli ch' erano per terra e il sudario che non era coi lenzuoli.
4. Luca, vers. 12: Pietro ritornò a casa sua, Giov. vers. 10: Pietro e Giovanni ritornarono a casa loro.

Digitized by Google

la quale era rimasta, scorge ad un tratto, guardando nel sepolcro, due angeli. Con quale bizzarria i commentatori che cercano unire assieme questi racconti non fanno giuocare, per così dire, gli angeli a mosca cieca! Dapprima un solo angelo mostrasi ad un crocchio di donne; poscia se ne mostrano due ad un altro crocchio; indi questi due angeli si ascondono agli sguardi degli Apostoli, ma dopo la partenza di questi, tornano a mostrarsi. Per liberarsi da queste sparizioni alternate, Paulus pensò di porre l'apparizione, propria a Maddalena, prima dell'arrivo dei due apostoli; ma, con questo sconcerto violento dell'ordine seguito dal narratore, egli non fece che riconoscere l'impossibilità d'intercalare in tal guisa l'uno nell'altro i racconti dei diversi Evangelisti.

Nel raddrizzarsi e nel rivolgersi che fa Maddalena dopo aver guardato entro il sepolcro, ella s'avvede di Gesù ritto in piedi dietro di lei. Secondo Matteo, Gesù apparve a Maddalena ed all'altra Maria allorchè esse erano già in cammino per ritornare alla città, quindi ad una certa distanza dal sepolcro. Di tal guisa Gesù sarebbe dapprima apparso alla sola Maddalena sull'orlo del sepolcro, poi le sarebbe apparso sulla via mentr'era accompagnata da un' altra donna. Per evitare l'inutilità di questa apparizione ripetuta in così breve intervallo agli occhi d'una medesima persona, si pose a profitto l'asserzione precedente, che cioè Maddalena erasi sin dapprima separata dalle donne di cui parlava Matteo [1]). Ma siccome Matteo non parla che di due donne, Maddalena l'una e l'altra Maria, sarebbe stato ad una sola donna che Gesù, dopo la separazione di Maddalena, sarebbe comparso sulla via; ora, Matteo parla espressamente di più donne (*esse lo incontrarono, ecc.*).

Per sottrarsi a questo andirivieni disordinato degli Apostoli e delle donne, a questa fantasmagoria di apparizioni, disparizioni e riapparizioni degli angeli, ed all'accumulazione senza scopo delle comparse di Gesù davanti alla stessa persona, cose tutte che nascono da tale sistema di conciliazione, noi dobbiamo considerare ciascun Vangelo in sè stesso, e tosto, allora ciascuno di essi ci offre un quadro calmo con tratti semplici e dignitosi: una visita delle donne, o due, secondo Giovanni, un' apparizione angelica; un' apparizione di Gesù secondo Giovanni e Matteo; ed una visita di uno o due Apostoli secondo Luca e Giovanni.

Ma a queste difficoltà materiali del metodo armonistico d'inter-

[1]) Kuinöl, in Matt., pag. 800 seg.

Digitized by Google

calazione, si aggiunge altresì una questione relativa alla forma: come mai, con supposizioni siffatte, accada che, nell'abbondanza dei particolari, ciascun narratore prenda per sè un brano separato; che nessuno di essi abbia tutte le visite e tutte le apparizioni; che quasi nissuno abbia le stesse del suo vicino; che generalmente l'uno n'abbia scelto una, e l'altro un' altra. La risposta più plausibile a tale domanda venne data da Griesbach in un *Programma* particolare su questo oggetto [1]). Egli ammise che ciascuno degli Evangelisti riprodotto avesse il modo e la forma con che era a lui giunta la prima notizia della risurrezione di Gesù; che Giovanni l'avesse ricevuta da Maria Maddalena, e che quindi egli non raccontasse che quanto avea saputo da lei; che Matteo (poichè senza dubbio gli Apostoli, nella lor qualità di forastieri venuti a visitare la festa, abitassero differenti quartieri della città), ricevesse il primo annunzio dalle donne le quali ritornando dal sepolcro aveano avuta l'apparizione di Gesù medesimo, e che per conseguenza egli non narrasse se non quello di cui esse erano state testimonie. Ma questa spiegazione si frange tosto contro un primo scoglio. Da una parte, in Matteo, fra le donne che ritornando alla città hanno l'apparizione di Cristo, trovasi anche Maddalena; d'altra parte, in Giovanni, Maddalena, dopo la seconda visita nella quale erale apparso Gesù, recasi a trovare non più Giovanni e Pietro soli, ma *i discepoli*, in generale, comunicando loro l'apparizione che aveva avuta e la missione ond'era stata incaricata; di guisa che, in tutti i casi, dovette Matteo aver notizia dell'apparizione di Gesù davanti a Maddalena [2]). Se si ammette oltreciò, sempre conformemente a tale ipotesi, che Marco narri la storia della risurrezione tal quale egli l'apprese in casa di sua madre vivente in Gerusalemme (Atti ap. 12, 12); che Luca la racconti tal quale egli aveala appresa da Giovanna, la sola nominata da lui, vi avrà luogo a stupirsi della tenacità con cui ognuno sarebbe rimasto di poi attaccato al racconto che il caso gli aveva fatto apprendere per primo; giacchè la risurrezione di Gesù dovette essere oggetto dello scambio più vivo di racconti fra' suoi partigiani, e per conseguenza le idee intorno alla prima cognizione di quell'avvenimento dovettero assimilarsi. Per togliere cotali difficoltà, Griesbach ammise inoltre che gli Apostoli aves-

[1]) *Prog. de fontibus unde Evangelistæ suas de resurrectione Domini narrationes hauserint.* (*Opusc. acad.* ed. Gabler, vol. 2, pag 241 seg.).

[2]) Confr. Schneckenburger, *l. c.*, pag. 64 Anm.

Digitized by Google

sero senza dubbio avuta intenzione di confrontare i racconti discordanti delle donne e metterli in ordine, ma che, apparso di poi personalmente in mezzo a loro Gesù risuscitato, essi avessero trascurata quella cura; perocchè la loro credenza fosse da indi in poi fondata non sull'asserzione delle donne, ma sibbene sulle apparizioni da esse medesime avute. Ma tale ipotesi va dritta contro lo scopo che Griesbach si propone: imperocchè più scemano, per tal guisa, d'importanza le notizie recate dalle donne, e meno si sa comprendere come più tardi ciascun Evangelista potesse attenersi così pertinacemente a ciò che per caso questa o quella donna gli aveva sulle prime raccontato.

Se pertanto il metodo d'intercalazione non ci conduce allo scopo [1]), converrà esperimentare il metodo eclettico e vedere se noi non dobbiamo attenerci di preferenza ad uno dei quattro racconti come particolarmente apostolico e servircene per rettificare gli altri; e siccome l'autenticità estrinseca è essenzialmente uguale per ciascuno, noi ci regoleremo, qui come altrove, sulle qualità intrinseche dei singoli racconti.

La critica recente, discutendo la questione quale dei racconti intorno alla prima novella della risurrezione di Gesù abbia diritto ad essere considerato come derivante da una testimonianza oculare, ha eliminato da questa categoria il primo Vangelo [2]), senza che questa volta possiamo dire, come abbiam fatto in altri casi, che questo disfavore sia ingiusto; imperocchè si riconosce a più di un riguardo che la narrazione del primo Vangelo è, nello svolgimento della tradizione, un passo fatto alla presenza delle donne all'apertura miracolosa del sepolcro (se tuttavolta è questo che intende dire Matteo) non poteva guari, ov'ella fosse stata reale, andar perduta negli altri Vangeli; ma essa potè benissimo entrare poco a poco nel racconto mercè lo sviluppo spontaneo della tradizione. Quanto al rimovimento della pietra per mezzo dell'angelo, esso è evidentemente dovuto alla riflessione d'un uomo il quale, domandando a sè stesso il come la grossa pietra sarebbe stata rimossa dal sepolcro, e ne sarebbero state allontanate le guardie, credette non potervi meglio rispondere che collo impie-

[1]) Confr. in proposito De Wette, *Exeg. Handb.* 1, 1, pag. 245; Ammon, *Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion*, 2, 1, pag. 6.; Theile, *zur Biogr. Jesu*, § 37.

[2]) Schulz, *über das Abendmahl*, pag. 321 seg. Schneckenburger, l. c. pag. 61 seg.

Digitized by Google

gare a questo duplice uso l'angelo offertogli dalle narrazioni in corso sulle apparizioni che le donne aveano avute. Per poi decorare maggiormente la scena, egli aggiunse la circostanza del terremoto. Ma havvi oltreciò nel racconto di Matteo una particolarità alla quale manca perfino l'apparenza storica. Dopo che l'angelo ha già annunziata alle donne l'apparizione di Gesù e le ha incaricate di significare agli Apostoli ch'eglino dovessero condursi in Galilea, dove veduto avrebbero il risuscitato, Gesù si presenta egli stesso alle donne incaricandole della stessa commissione presso gli Apostoli. La è questa una supraerogazione singolare. Gesù non avea più nulla da aggiungere al tenore dell'incarico dato dagli angeli alle donne; per conseguenza bisognerebbe ch'egli avesse voluto soltanto avvalorarlo e renderlo maggiormente credibile. Ma le donne non avevan bisogno che la loro credenza fosse corroborata, avvegnachè la nuova recata dall'angelo le avesse già ricolmate *d'una grande gioja* e le avesse rese credenti. Quanto agli Apostoli, questa sovrabbondanza di testimonianze era ancora insufficiente per essi, giacchè il racconto di quegli stessi che assicuravano aver visto Gesù non trionfò della loro incredulità, e fu giuocoforza ch'essi pure lo vedessero co' loro propri occhi. Sembra dunque che il racconto di Matteo sia composto di due differenti relazioni intorno al primo annunzio della risurrezione, relazioni incorporate l'una nell'altra, e di cui l'una suppone che le donne fossero informate della risurrezione di Gesù ed incaricate d'una commissione presso gli Apostoli per mezzo degli angeli; l'altra che esse lo fossero per mezzo di Gesù medesimo. Di queste due relazioni, l'ultima è evidentemente posteriore.

Il privilegio d'originalità, negato al racconto di Matteo, è rivolto qui come altrove a profitto di Giovanni. Vi hanno, dice Lücke, tratti talmente caratteristici che non permettono neppure ai più scettici di revocare in dubbio l'autenticità del racconto del quarto Vangelo. Tale è, per esempio, la frase ove l'autore, descrivendo la visita al sepolcro, dice *l'altro* discepolo corse più celeremente di Pietro e giunse prima di questi sul luogo della scena. Ma in ciò vi ha pure un altro lato a vedere. Noi abbiamo già altrove osservato che questo tratto è del numero di quelli in cui maggiormente appare lo sforzo del quarto Vangelo per mettere Giovanni se non al dissopra, almeno a livello di Pietro [1]). Noi ora esaminiamo ciò più davvicino, raffrontando il rac-

[1]) Vol. I, § 74.

Digitized by Google

conto già menzionato di Luca sulla visita di Pietro al sepolcro di Gesù, col racconto del quarto Evangelo sulla visita dei due Apostoli. Secondo Luca (24, 12), Pietro corre al sepolcro: secondo Giovanni (20, 3, seg.), Pietro ed il discepolo suo diletto corrono insieme, ma in guisa che quest'ultimo cammina più celeremente ed arriva prima al sepolcro. Nel terzo Vangelo, Pietro si china per guardare nel sepolcro e vede i lenzuoli vuoti; nel quarto, Giovanni fa altrettanto e vede la stessa cosa. Mentre il terzo Evangelista non parla d'una discesa nel sepolcro, il quarto dice che Pietro vi scese prima ed esaminò più dappresso i lenzuoli, indi che Giovanni fece lo stesso, conchiude osservando che quest'ultimo cominciò sin d'allora a credere alla risurrezione di Gesù [1]). Che qui si tratti di un solo e medesimo avvenimento, si dimostrò più sopra verosimile, in ragione della analogia stessa delle espressioni. Non rimane adunque che chiedere quale dei due racconti sia il primitivo e il più vicino al fatto. Se è quello di Giovanni, bisognerebbe che il nome di lui si fosse a poco a poco smarrito nella tradizione, sì che la visita venisse poi attribuita al solo Pietro: ciò che sarebbe di leggieri supponibile, stante la considerazione di Pietro, la quale eclissava quella di tutti gli altri. E di questo ci potremmo accontentare considerando in sè stessi i due racconti paralleli; ma ove tengasi conto della posizione interamente sospetta che il quarto Evangelo attribuisce a Giovanni di fronte a Pietro, dovrà anche qui parerci più verosimile fra i due racconti il rapporto contrario. Nel solo quarto Evangelo noi troviamo Giovanni accompagnato a Pietro, così nell'andata al palazzo del gran sacerdote che nell'andata al sepolcro di Gesù, e come la prima volta è Giovanni che introduce Pietro, così la seconda è Giovanni che lo precorre e che getta per primo lo sguardo nella tomba, su di che il racconto singolarmente insiste. La circostanza che tosto dopo Pietro entra per primo nella tomba, la è solo un'apparente preferenza che gli vien concessa per riguardo alla opinione comune che di lui si aveva, giacchè, dietro a lui entra anche Giovanni, e con questo di più — in confronto di Pietro — ch'egli, primo, credette fin d'allora nella risurrezione di Gesù. Questa tendenza del quarto Evangelo a mostrare in Giovanni il primo dei credenti nella risurrezione di Gesù spiega eziandio la divergenza relativa a Maddalena, la quale, al dir dello stesso quarto Evangelo, torna frettolosa verso i due discepoli prima ancora di aver veduto l'angelo. Giacchè, posto che Maddalena avesse già avuto una apparizione angelica, alla quale per certo essa

Digitized by Google

non avria prestato minor fede di quel che le donne in Matteo, essa e non Giovanni sarebbe stata la prima a credere nella risurrezione del Cristo: la qual cosa è ora evitata col far sì ch'essa ritorni ai due Apostoli colla semplice notizia del sepolcro trovato vuoto e colla inquietudine per tal fatto destatasi in lei. La stessa ipotesi parimente ci spiega il come, secondo il quarto Evangelo, la donna, ritornando dal sepolcro, si rechi non dagli Apostoli in generale, ma soltanto da Pietro e da Giovanni. E infatti, siccome la notizia recata, giusta il racconto originario, a tutti gli Apostoli, determinò sulle prime, al dire di Luca, il solo Pietro a recarsi al sepolcro, e siccome, anche al dire di Marco (v. 7), l'ambasciata delle donne era a Pietro specialmente destinata, così si potè di leggieri inferirne che al solo Pietro giungesse la notizia: a lui poi il quarto Evangelo dovette aggiungere Giovanni, per ragione del solito suo scopo. Solo dopo aver parlato della visita dei due Apostoli al sepolcro e della fede nascente nel cuore di Giovanni, potè l'autore del quarto Vangelo intercalare l'apparizione degli angeli e di Gesù medesimo avuta dalle donne. Anzichè parlare di queste in generale, egli non nomina che Maria Maddalena, benchè egli stesso per lo meno supponga (20, 2), come fu precedentemente osservato, un incontro posteriore di Maria Maddalena con altre donne; in altre circostanze potrebbe questo riguardarsi come il racconto originale che, generalizzandosi, avrebbe prodotto quello dei sinottici; ma potrebbe darsi egualmente che, essendo le altre donne meno conosciute, elle fossero scomparse dietro Maddalena. La descrizione della scena fra questa e Gesù, sulle prime da lei non conosciuto, ecc., fa onore, egli è vero, al modo di scrivere dell'autore, pieno di spirito e di sensibilità [1]); ciò non pertanto noi troviam quivi, del paro che in Matteo, una sopraerogazione non istorica. Perciocchè gli angeli non sono qui incaricati, in quella guisa che, secondo gli altri Evangelisti, essi annunziano alle donne di annunziare a Maddalena la risurrezione di Gesù e di porgerle la chiave del mistero. Essi le domandano solamente: *Perchè piangi?* Al che ella risponde che piange a cagione della scomparsa del corpo di Gesù, ma, senza altro più attendere, ella subito si rivolge e vede Gesù ritto in piedi. Epperò, nella stessa guisa che, in Matteo, l'apparizione di Gesù, la quale d'altronde non è l'apparizione decisiva, è un' aggiunta superflua all'ap-

[1]) Weisse ne giudica diversamente, l. c., pag. 355. Note.

Digitized by Google

parizione dell'angelo, così qui l'apparizione dell'angelo è un vano abbellimento destinato a preludere l'apparizione di Gesù.

Esaminiamo ora il terzo racconto, quello di Marco, per vedere se forse non s'avvicini maggiormente al fatto. Ma esso è così sconvolto, e composto di parti incoerenti che non è da pensare a cercarvi un tal carattere di veridicità. Dopo di aver narrato primieramente come la domane del sabbato le donne si recassero di buon'ora al sepolcro di Gesù, e come, informate da un angelo della risurrezione di lui, il timore le rattenesse dal far parola ad alcuno dell'apparizione avuta (16, 1, 8), Marco continua (v. 9), come se mai non si fosse trattato nè della risurrezione nè del tempo in cui questa era avvenuta: *Ora Gesù, essendo risuscitato il mattino del primo giorno della settimana, apparve primieramente a Maria Maddalena.* Questa particolarità non concorda neppure colla narrazione antecedente, la quale non è punto fatta per significare una apparizione destinata in particolare a Maddalena; in fatti, allorchè Maddalena, con due altre donne, fu informata dall'angelo della risurrezione di Gesù, Gesù non poteva ancora esserle apparso: più tardi ed in cammino per ritornare in città, ella era in compagnia delle altre donne, e, secondo Matteo, esse ebbero realmente tutte insieme la cristofania. Ora dovrem noi, per tal ragione, considerare la fine del Vangelo di Marco, dal v. 9 in avanti, come un'aggiunta posteriore[1])? L'affermativa è dubia in causa della mancanza di motivi critici decisivi, e più ancora in causa dell'interruzione che ne verrebbe nella conclusione del Vangelo, la quale rimarrebbe tronca col membro di frase: *Perchè esse furono comprese da timore.* Ad ogni modo, noi abbiamo qui una relazione che il redattore ha composto in fretta con elementi di diversa natura attinti alla leggenda in voga, elementi cui egli non seppe padroneggiare e cui mise assieme senza avere un'idea chiara dell'andamento delle cose e dell'ordine con cui si succedettero.

Il racconto di Luca non presenterebbe alcuna speciale difficoltà, se non avesse, in comune cogli altri, un elemento sospetto, l'apparizione dell'angelo e, quel ch'è più, l'apparizione di due angeli. Che cosa avevano a fare gli angeli in questa scena? Matteo dice ch'essi erano là per toglier via la pietra dal sepolcro; ma Celso ha già obbiet-

[1]) Come Paolo, Fritsche, Credner, *Einleitung*, 1, § 49. In contrario, confr. De Wette, *Exeg. Handb.* 1, 2, § 199 seg. Una opinione intermediaria trovasi in Hug, *Einleit. in das N. T.* 2, § 69.

Digitized by Google

tato che, giusta la supposizione ortodossa, il Figlio di Dio non poteva aver avuto bisogno di un simile soccorso [1]); tutt'al più egli avrebbe potuto giudicarlo conveniente. Presso Marco e Luca, gli angeli sembrano piuttosto semplicemente incaricati di dare alle donne informazioni e commissioni; ma siccome, al dire di Matteo e Giovanni, Gesù medesimo apparve immediatamente dopo e ripetè queste commissioni, era superfluo l'incaricarne gli angeli. Altro più non resta a dire se non che gli angeli appartenevano alla decorazione della grande scena in qualità di servi celesti destinati ad aprire al Messia la porta per la quale egli voleva uscire, guardie d'onore collocate nel luogo stesso cui abbandonava, pieno di vita, colui ch'era stato messo a morte. Ma allora domandasi: Vi ha egli un simile apparato nella vera corte di Dio, o esisterebbe esso soltanto nell'idea puerile che se ne formava l'antichità?

In presenza di tali difficoltà, si tentarono diverse vie per trasformare in apparizione naturale gli angeli della storia della risurrezione. Nel che, prese le mosse dal racconto del primo Evangelo, si fece osservare ch'esso attribuisce all'angelo uno *sguardo simile a lampo*, la rimozione della pietra e il terrore delle guardie, rannestando per giunta un terremoto alla apparizione di lui. Ciò posto, non ci voleva molto per pensare sia ad una folgore che gettò via la pietra chiudente il sepolcro, ed atterrò le guardie, sia ad un terremoto il quale, accompagnato da fiamme sgorganti dal sole, produsse i medesimi effetti; nel qual caso ciò ch'ebbevi di fiammeggiante e di imponente nel fenomeno fu preso dai soldati di guardia per un'apparizione angelica [2]). Ma l'angelo si è seduto sulla pietra rimossa e, quel ch'è più, ha parlato con le donne: questa doppia circostanza rende l'ipotesi insufficiente. Si è quindi cercato di completarla col dire che il grande pensiero della risurrezione di Gesù, che fu provocato nello spirito delle donne dalla vanità del sepolcro e che trionfò a poco a poco dei primi dubi, fu dalle donne attribuito a un angelo, secondo il modo di pensare e di parlare degli Orientali [3]). Ma come avviene

1) In Orig. c. *Cels.* 5, 52: *Il Figlio di Dio non potè, a quanto sembra, aprire la tomba, ma ebbe bisogno di un'altra mano che sollevasse la pietra.*

2) Schuster, nella *Biblioteca universale di Eichhorn*, 9, pag. 1034 seg.; Kuinöl, in Matth., pag. 799.

3) Friedrich, *Sugli angeli della storia della rivoluzione, nella Biblioteca universale di Eichhorn*, pag. 700 seg.; Kuinöl, l. c.

Digitized by Google

che in tutti gli Evangeli gli angeli figurino vestiti d'abiti bianchi e raggianti? È questa pure una figura del linguaggio orientale? L'uomo dell'Oriente può, non v'ha dubio, designare un buon pensiero che gli sorge in mente come un pensiero inspirato da un angelo; ma il descrivere oltre a ciò le vesti e l'apparenza di quest'angelo oltrepassa la misura del linguaggio figurato persino in Oriente. Nella descrizione del primo Vangelo si potrebbe forse valersi del preteso lampo ed inferirne che l'idea onde furon colorite le donne a quel bagliore venne dalla stessa attribuita ad un angelo il quale perciò esse dipinsero siccome coperto di splendide vesti. Ma, secondo gli altri Evangelisti, le donne non furono testimoni del rimovimento della pietra la quale in quest'ipotesi si suppone gettata via da un fulmine; fu quand'esse discesero o guardarono nel sepolcro che le candide forme degli angeli apparvero loro in una calma completa. Bisogna adunque che qualche cosa nel sepolcro abbia in esse suscitata l'idea di angeli vestiti di bianco: ora entro al sepolcro giacevano, secondo Luca e Giovanni, i lenzuoli bianchi che avevano avvolto il corpo di Gesù, questi lenzuoli, che furono riconosciuti semplicemente per tali da alcuni uomini di spirito più calmo e più fermo, poterono, dicesi, essere facilmente presi per angeli da donne timide ed esaltate, in un sepolcro oscuro e nell'illusione dell'alba mattutina [1]). Ma come avviene che le donne, le quali in ogni caso dovevano aspettarsi di trovare nel sepolcro un cadavere ravvolto in bianchi lenzuoli, abbiano, alla vista di questi lenzuoli, concepito pensieri cotanto strani e siano state propriamente indotte ad imaginarsi (cosa in allora la più lontana dalla loro mente) che potessero essere angeli i quali volevano loro partecipare la risurrezione del loro maestro messo a morte? Quale stranezza, dissero altri commentatori razionalisti, il perdersi in congetture artificiali per sapere che cosa potessero essere gli angeli, mentre, dei quattro racconti, due ci dicono espressamente quel che essi erano, vale a dire uomini naturali; giacchè Marco chiama il suo un *giovinetto*, e Luca i suoi *due uomini* [2])? Vuolsi chiedere allora chi fossero questi uomini. Con ciò trovasi nuovamente aperto l'ampio accesso all'ipotesi di associati secreti di Gesù, i quali sarebbero rimasti

[1]) È ciò che dice l'autore di una memoria nella *Biblioteca universale di Eichhorn*, 8, pag. 629 seg., e nella *Biblioteca di Schmidt*, 2, pag. 545 seg. Anche Bauer, *Mitologia ebraica*, 2, pag. 259.

[2]) Paulus, Manuale d'Eseg. 3, 6, pag. 529, 55, 60, 62.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ignoti perfino agli Apostoli: gli uomini veduti presso il sepolcro saranno stati gli stessi di quelli ch' ebbero con lui un colloquio nella così detta storia della risurrezione, forse Esseni che aveano l'abitudine di vestirsi di bianco, e così via — con tutte l'altre supposizioni di simil genere che ripetono la loro origine dal sistema di realtà istoriche d'un Bahrdt e di un Venturini, e che sono oggimai passate di moda. Ovvero si amerà meglio supporre un evento puramente fortuito? o si lascerà infine con Paulus la cosa in un'oscurità d'onde, non appena vi si voglia recar qualche luce, escono sempre di nuovo le figure dei compagni segreti? Poniamo da un canto tutte queste ipotesi; un retto giudizio riconoscerà, anche stavolta, una produzione di idee giudaiche in questi angeli mercè cui la primitiva tradizione cristiana credette dover adornare la risurrezione del suo Messia.

Siffatta spiegazione risolve in pari tempo nel modo meno artificiale tutte le difficoltà suscitate dalle discrepanze relative al numero ed al modo di apparizione di questi esseri sopranaturali [1]). Da essa risulta inoltre che il metodo di elezione è insufficiente al paro del metodo d' intercalazione: ond' è forza riconoscere che i quattro racconti evangelici di questo primo annunzio della risurrezione altro non sono che racconti tradizionali [2]).

§ 138.

Apparizione di Gesù risuscitato in Galilea ed in Giudea, secondo Paolo e secondo gli apocrifi.

La più importante di tutte le divergenze che presenta la storia della risurrezione ha rapporto al saper qual fosse il teatro principale

[1]) Fritsche, in Marc., sul passaggio: *Nemo.... quispiam primi temporis christianus tam dignus videri poterat qui de Messia in vitam reverso nuntium ad homines perferret quam angelus, Dei minister, divinorumque consiliorum interpres et adjutor.* — Poscia egli aggiunge intorno alle differenze relative al numero degli angeli, ecc.: *Nimirum insperato Jesu Messiæ in vitam restitui miracula adjecere alii alia, quæ Evangelista religiose, quemadmodum ab suis auctoribus acceperant, literis mandarunt.*

[1]) Kaiser, Bibliot. Theolog., 1, pag. 254 seg.

Digitized by Google

che Gesù ebbe di mira per le sue apparizioni dopo la risurrezione. I due primi Vangeli riferiscono che Gesù, prima ancora della sua morte, disse agli Apostoli mentre avviavasi al monte degli ulivi: *Quand'io sarò risorto, vi precederò in Galilea* (Matt. 26, 32; Marc. 14, 28). La stessa assicurazione è fatta alle donne nel mattino della risurrezione dall'angelo, il quale soggiunge: *Voi lo vedrete colà* (Matt. 28, 7; Marc. 16, 7). In Matteo, oltre tutto ciò, Gesù medesimo incarica le donne di dire agli Apostoli: *Che essi vadano in Galilea, ch'essi lo vedranno colà*, (28, 10). Infatti Matteo narra tosto la partenza degli Apostoli per la Galilea e l'apparizione ch'ivi ebbero di Gesù (l'unica, per riguardo agli Apostoli, di cui sia cenno in questo Vangelo). Marco, dopo di aver descritta la confusione in cui l'apparizione degli angeli avea gettate le donne, si interrompe in un modo enigmatico, già indicato più sopra, ed aggiunge, a mo' d'appendice, alcune apparizioni di Gesù che devono considerarsi come avvenute in Gerusalemme e nei dintorni; imperocchè nessun cambiamento di luogo è indicato fra la prima, la quale, seguendo immediatamente la risurrezione, dev'essere supposta necessariamente in Gerusalemme, e la seconda; e oltre ciò, manca ogni connessione fra esse e il precedente invito a recarsi in Galilea. Su tale invito tace affatto Giovanni; egli riferisce che Gesù apparve agli Apostoli, a Gerusalemme, la sera del giorno della risurrezione ed otto giorni dopo; ma nell'Appendice che forma l'ultimo capitolo trovasi la descrizione d'una apparizione sulla riva del lago di Galilea. In Luca, al contrario, non solo non troviamo alcun cenno d'una apparizione in Galilea, non solo Gerusalemme e i suoi dintorni formano il teatro esclusivo delle cristofanie riferite da questo Vangelo; chè anzi Gesù, essendo apparso in Gerusalemme agli Apostoli radunati la sera dopo la risurrezione, così ad essi prescrive: *Fermatevi in Gerusalemme, finchè siate rivestiti della virtù dall'alto* (24, 29), (lo che negli Atti degli Apostoli è espresso in modo vieppiù formale colla costruzione negativa: *Di non partire da Gerusalemme*, 1, 4). Qui ci si presentano due diverse domande: 1.° Come può egli Gesù ordinare agli Apostoli di portarsi in Galilea, e in pari tempo ingiunger loro di soffermarsi in Gerusalemme sino alla Pentecoste? 2.° Come può egli prometter loro di mostrarsi ad essi in Galilea, se era sua intenzione di comparir loro lo stesso giorno a Gerusalemme e ne' dintorni?

La prima di queste contradizioni, la quale a prima giunta riscontrasi fra Matteo e Luca, non è stata dimostrata da nessuno in

Digitized by Google

modo così incisivo come dall'autore dei *Frammenti di Wolfenbüttel.* Se è vero, egli dice, ciò che racconta Luca, vale a dire, che sino dal primo giorno della risurrezione Gesù mostrossi agli Apostoli in Gerusalemme, e ordinò loro di rimanervi e di non abbandonare questa città sino a Pentecoste, gli è falso ch'egli abbia loro comandato di recarsi nel medesimo tempo alle estremità della Galilea, per quivi apparir loro, e *viceversa* [1]). I conciliatori hanno mostrato di considerare questa obiezione come di poco rilievo ed hanno brevemente osservato che l'ingiunzione di rimanere in una città non significa già che vi si debba rimanere inchiodati, e non esclude le escursioni ed i viaggi limitrofi; che Gesù avea voluto solamente vietare, sino a quel termine, agli Apostoli di trasferir fuori di Gerusalemme il loro domicilio e di andare a predicare il Vangelo in tutte le parti del mondo [2]). Ma il viaggio da Gerusalemme in Galilea non era già una escursione; era, al contrario, il tragitto più lungo che un ebreo potesse fare nell'interno del paese; nemmeno esso era per gli Apostoli un viaggio finitimo; era, all'incontro, un viaggio di ritorno nella patria loro. Con quella ingiunzione Gesù non può avere inteso di proibire agli Apostoli che si recassero a predicare il Vangelo in tutte le parti del mondo, imperocchè prima dell'effusione dello spirito, eglino non sentirono alcun impulso a ciò; e nemmeno può aver inteso di vietare il trasferimento della loro residenza fuori di Gerusalemme, imperocchè essi non si trovavano quivi che di passaggio come viaggiatori visitanti la festa: ma l'intenzione di Gesù dev'essere stata quella di vietar loro un viaggio ch'era per essi la cosa più naturale, vale a dire il ritorno nella Galilea, loro patria, terminati i giorni di solennità. Inoltre (ed è un punto questo intorno a cui lo stesso Michaëlis confessa il proprio stupore), se Luca non intende di escludere, colla ingiunzione di Gesù, il viaggio in Galilea, perchè non fa egli alcun motto di cotesto viaggio? E così pure se Matteo sapeva che l'invito a recarsi in Galilea (ond'è cenno nel suo Vangelo, era compatibile con l'ordine di restare nella capitale, perchè ha egli passato sotto silenzio questo comando in una a tutte le apparizioni avvenute in Gerusalemme? È questa del certo una prova evidente che ciascuno dei due Evangelisti ha seguito, in sostanza, una nozione differente intorno al teatro delle apparizioni di Gesù risuscitato.

[1]) Nei *supplementi* di Lessing, l. c., pag. 455.
[2]) Michaëlis, pag. 259 seg.; Kuinöl, in Luca, pag. 743.

Digitized by Google

In questa difficoltà di conciliare due ordini contradittorj dati nello stesso giorno, il confronto degli Atti degli Apostoli offre, colla distinzione dei tempi, un ajuto desiderato. In fatti, gli Atti degli Apostoli pongono il comando di non abbandonare Gerusalemme, nell' ultima apparizione di Gesù, quaranta giorni dopo la risurrezione ed immediatamente prima della salita al cielo. Nella fine del Vangelo di Luca l'ordine in questione è dato egualmente durante l' ultimo colloquio terminato coll'ascensione; e quand' anche, stante la estrema di questa parte finale del Vangelo, si credesse dover supporre che il tutto avvenne il giorno stesso della risurrezione, non pertanto — dicono gli autori in discorso — si scorge dagli Atti degli Apostoli, appartenenti al medesimo redattore, che tra il versetto 43 e il versetto 44 dell' ultimo capitolo del suo Vangelo havvi un intervallo di quaranta giorni dalla risurrezione sino all' ascensione; per tal modo scompare la contradizione apparente fra queste due indicazioni, potendo benissimo darsi che colui il quale aveva ingiunto di fare un viaggio in Galilea avesse proibito quaranta giorni più tardi, dopo che il viaggio fu fatto e che si fu ritornati nella capitale, di allontanarsi d'indi in poi dalla città [1]). Ma se il timore di trovare una contradizione fra differenti autori del Nuovo Testamento non può autorizzare a scostarsi dal significato naturale delle loro espressioni, non vi si è nemmeno autorizzati dal timore della possibilità d' una contradizione fra differenti scritti d' un medesimo autore. In fatti, allorchè un libro è stato scritto alquanto più tardi di un altro, lo scrittore può nell' intervallo aver avute, intorno a più punti, notizie oltre a quelle ch'esso aveva all' epoca della composizione del primo. Noi avremo occasione, al tempo della storia dell' ascensione, di persuaderci come la cosa sia realmente così per ciò che riguarda il paragrafo di Luca sugli avvenimenti posteriori alla risurrezione. Per tal modo scompare ogni motivo d'intercalare, contro l'evidenza d' una concatenazione immediata, un intervallo di circa cinque settimane fra: *Egli mangiò*, ultima parola del versetto 43, ed: *Egli disse*, prima parola del versetto 44; ma di tal guisa dispare eziandio la possibilità di conciliare, colla distinzione dei tempi, gli ordini opposti di Gesù in Matteo ed in Luca.

Avvi di più. Quand'anche si supponesse che questa contradizione possa esser tolta in un modo qualunque, ciò nullameno i semplici fatti, quali sono narrati da Luca, dal secondo Evangelista e dal quarto,

[1]) Schleiermacher, sopra Luca, pag. 299 seg; Paulus, pag. 910.

Digitized by Google

resterebbero, anche senza l'espresso comando di soffermarsi in Gerusalemme, riferito dal terzo Evangelista, inconciliabili colla ingiunzione che Gesù fa agli Apostoli — in Matteo — di condursi in Galilea. Imperocchè, chiede l'autore dei *Frammenti di Wolfenbüttel*, se in due riprese tutti gli Apostoli l'hanno veduto a Gerusalemme, gli hanno parlato, l'hanno toccato ed hanno mangiato con lui, è egli possibile che, per vederlo, abbiano dovuto fare il lungo viaggio della Galilea [1]? Gli armonisti rispondono, è vero, arditamente che se Gesù fa dire agli Apostoli ch'essi lo vedranno in Galilea, ciò non implica punto ch'essi non abbiano a vederlo in nessun altro sito e fra gli altri anche in Gerusalemme [2]). Ma, potrebbe risponder loro a suo modo l'autore dei *Frammenti*, colui che mi dice: Va' a Roma, tu ci vedrai il papa, non può pensare che il papa sia per venir prima nel luogo della mia residenza attuale e possa quivi essere veduto da me, che poi in seguito io debba ancora recarmi a Roma per vedervelo di nuovo; così pure l'angelo, in Matteo ed in Marco, se avesse solamente presentito che in quello stesso giorno Gesù sarebbe apparso nella città di Gerusalemme, non avrebbe detto già agli Apostoli: Andate in Galilea; Gesù si mostrerà a voi; ma avrebbe loro detto: Abbiate soltanto fiducia, voi vedrete Gesù prima che termini il giorno, qui a Gerusalemme. A che prò rinviare l'incontro ad un tempo più lontano, dappoichè un incontro simile doveva aver luogo in quello stesso frattempo? A che prò ingiungere agli Apostoli, coll'intermediario delle donne, di recarsi in Galilea, se Gesù prevedeva che nello stesso giorno avrebbe parlato egli medesimo a' suoi discepoli? A ragione quindi la critica moderna insiste sull'osservazione già fatta da Lessing [3]), che cioè nessun uomo ragionevole dà a' suoi amici, coll'intermedio di un terzo, per un luogo ed un tempo lontani, un convegno dove si gioirà nel rivedersi, s'egli è sicuro di vederli nel luogo in cui egli si trova lo stesso giorno a più riprese [4]). Per conseguenza, l'angelo e Gesù medesimo, allorchè la mattina fecero dire col mezzo delle donne agli Apostoli di recarsi in Galilea,

[1]) L. c., pag. 486.

[2]) Griesbach, Prelezioni sopra l'ermeneutica del Nuovo Testamento, con applicazione alla storia dei patimenti e della risurrezione di Cristo, publicate da Steiner, pag. 314.

[3]) Duplique, *Opere*, tom. 6, pag. 352.

[4]) Schneckenburger. Sull'origine del primo Vangelo canon., pag. 17 seguenti.

Digitized by Google

non potevano sapere che, nella sera di quello stesso giorno, egli Gesù si sarebbe mostrato a' suoi discepoli vicino a Gerusalemme ed in Gerusalemme stessa; convien dunque supporre che in quella mattina egli avesse anche l' intenzione di andar tosto in Galilea, ma che poi mutasse avviso durante la giornata. Anche Paulus [1]) trova in Luca una traccia di quel primitivo divisamento nell' escursione di Gesù ad Emmaus, castello situato nella direzione di Galilea; quanto al motivo che l' indusse a mutar poi di proposito, lo stesso commentatore congettura d'accordo in ciò con Olshausen [2]) che fosse l'incredulità degli Apostoli, quale essa si manifestò a Gesù specialmente in occasione della gita a Emmaus. Spetta ad Olshausen il vedere quanto compatibile sia un simile errore da parte di Gesù coll' opinione ortodossa sulla sua persona; ma, anche al punto di vista puramente umano, non si trova nessuna ragione sufficiente di questo cambiamento di disposizione. Gesù, dal momento che fu riconosciuto dai due viandanti di Emmaus, doveva esser certo che la testimonianza loro avrebbe avvalorato abbastanza l'asserzione delle donne, per destare almeno nel cuor degli Apostoli qualche scintilla di fede e di speranza, e per condurli in Galilea. Ma sopratutto, se Gesù mutò realmente d'avviso e se diverso fu il suo disegno prima e dopo quel mutamento, per qual ragione nessun Evangelista ha fatto cenno di cambiamento simile? perchè parlano essi tutti, Luca, come se ignorasse affatto il disegno primitivo; Matteo, come se non conoscesse la modificazione successiva; Giovanni, come se il teatro principale delle apparizioni di Gesù risorto fosse stata Gerusalemme, e come se questi non avesse fatto che apparire una volta sussidiariamente in Gerusalemme? Perchè infine Marco parla in guisa da far chiaramente scorgere ch'egli non ha saputo conciliare il primo comando di andare in Galilea, tolto a Matteo, colle apparizioni susseguenti in Gerusalemme e nei dintorni, tolte a Luca o a tutt'altri, che egli non ha nemmen cercato di fonderli insieme, e che ha posto questi due racconti a lato un dell' altro tali e quali li avea presi informi e contradittorii?

S'egli è forza adunque riconoscere colla più recente critica del Vangelo di Matteo la contradizione esistente fra lui e gli altri riguardo al luogo delle apparizioni di Gesù dopo la risurrezione, non è egualmente chiaro che bisogna darle del paro il nostro consentimento

[1]) *Exeg. Handb.* 3, 6, pag. 835.
[2]) Bibl. Comm. 2, pag. 524.

Digitized by Google

allorchè, senza maggiori discussioni, essa sacrifica la narrazione del primo Vangelo a tutte le altre [1]). Poniamo, indipendentemente da ogni ipotesi sulla origine apostolica di questo o quel Vangelo, l'oggetto della questione: Quale dei due racconti divergenti si presti maggiormente ad essere considerato come una modificazione ed uno sviluppo tradizionale dell'altro. Noi possiamo qui, oltre all'indole generale dei due racconti, fissare la nostra attenzione sur un punto isolato in cui entrambi coincidono in modo caratteristico; ed è l'allocuzione degli angeli alle donne, nella quale, secondo tutti i sinottici, parlasi della Galilea, ma in differente modo. In Matteo, l'angelo dice, parlando di Gesù: *Egli vi precede nella Galilea.... io ve l'ho detto* (28, 7). In Marco, egli dice la stessa cosa; solamente in luogo della frase finale colla quale, in Matteo, l'angelo vuole imprimere le sue parole nell'animo delle donne, egli aggiunge: *Come egli vi ha detto*, locchè è un richiamar loro la predizione antecedente di Gesù su tale oggetto. Ora, confrontiamo questi racconti, e vedremo che il membro della frase destinato ad imprimere maggior forza alle parole dell'angelo (*io ve l'ho detto*) può facilmente sembrare inutile ed insignificante; che al contrario, il richiamo ad una predizione anteriore di Gesù può sembrare più opportuno, e ciò forse basterebbe per autorizzarci a supporre che quello di Marco sia il racconto vero e primitivo, mentre in Matteo avremmo un racconto di seconda mano e non scevro da equivoci [2]). Aggiungiamo un nuovo termine al nostro paragone, cioè il racconto di Luca, in cui leggiamo: *Ricordatevi di quel ch'ei vi diceva allorchè era ancora in Galilea*, ecc. Questa frase, non altrimenti che quella di Matteo, indica una predizione anteriore di Gesù, non già, è vero, una predizione che ingiungesse di recarsi in Galilea, ma una predizione fatta in quest'ultimo paese. Ora, noi domandiamo: la Galilea, nominata originariamente per designare il luogo ov'era stata fatta la predizione della risurrezione, fu essa presa più tardi, per errore, siccome la designazione del luogo in cui Gesù risorto voleva comparire, o viceversa? Per decidere siffatta questione gli è duopo esaminare in quale di queste due ipotesi la citazione

[1]) Come fanno Schultz, *über das Abendmahl*, pag. 321; Schneckenburger, l. c.

[2]) Michaëlis, pag. 118 seg., considera l'εἶπεν come la lezione primitiva nello stesso Matteo. Paragonisi Weisse, *Storia evangelica*, 2, pagina 347 seg.

Digitized by Google

della Galilea leghisi più strettamente al contesto. Gli è evidente da sè che, nell'annunzio della risurrezione, l'importante era di sapere se ed ove il risorto sarebbe stato visibile; importava assai meno, nel caso che si fosse voluto accennare ad una predizione antecedente, il conoscere ove questa fosse stata fatta. Partendo quindi da tale confronto, parrebbe più verosimile che in origine si fosse detto aver l'angelo designata la Galilea agli Apostoli come il luogo ov'essi avrebbero veduto Gesù risuscitato (Matteo); ma che in appresso, avendo i racconti delle apparizioni di Gesù in Giudea eclissata quella di Galilea, siasi fatto di questa, nell'allocuzione dell'angelo, non più il luogo delle apparizioni, bensì il luogo ove Gesù avea predetta la risurrezione sua (Luca). Fra queste due maniere, Marco tiene una via di mezzo, stante che egli muta, con Luca, la parola *ho detto*, nell'altra *egli ha detto*, e l'attribuisce a Gesù, pur conservando, con Matteo, la Galilea, come il teatro non già della predicazione antecedente, ma dell'apparizione futura di Gesù.

Consideriamo ora l'indole generale dei due racconti e la natura della cosa. L'ipotesi che Gesù, dopo la sua risurrezione, sia realmente apparso agli Apostoli più fiate in Gerusalemme e ne' suoi dintorni, ma che la nozione di tal fatto andasse smarrita di poi nella tradizione che costituisce il fondo del primo Vangelo, — tale ipotesi va soggetta alla stessa difficoltà da noi incontrata in un precedente esame per riguardo alla pluralità delle visite pasquali di Gesù e dei suoi soggiorni in Gerusalemme [1]); e tanto più che là l'opinione contraria, ha tutte le apparenze in suo favore. Le apparizioni di Gerusalemme sarebbero cadute spontaneamente (vale a dire per l'estinzione completa della cognizione che se ne aveva) in oblio nella Galilea, dove, secondo tale ipotesi, si formò la tradizione di Matteo? La cosa non è supponibile, stante l'importanza di queste apparizioni le quali, al paro di quelle innanzi agli undici radunati ed innanzi a Tomaso, racchiudevano le più sicure testimonianze sulla realtà della risurrezione, e stante la influenza che la chiesa di Gerusalemme esercitò sull'organizzazione delle altre. O si dirà che nella Galilea, veramente, fossero note le apparizioni di Gerusalemme, ma che il redattore del primo Vangelo le avesse passate sotto silenzio a bella posta per conservarne tutto l'onore alla sua sola provincia? Gli è un supporre un particolarismo galileo, una opposizione dei cristiani di questa

1) T. I, § 57.

Digitized by Google

contrada contro la società cristiana di Gerusalemme, di cui non abbiamo alcuna traccia storica L'altra possibilità è, che alle apparizioni della Galilea, le quali, in origine, eran le sole conosciute, la tradizione abbia aggiunto a poco a poco un numero sempre maggiore di apparizioni nella Giudea e in Gerusalemme, e che quest' ultime abbiano finito ad eclissare compiutamente le prime. Tale possibilità assume verosimiglianza per ragioni d'ogni maniera. Nel novero di queste può annoverarsi anzi tutto il tempo dell'apparizione; la nozione della risurrezione di Gesù colpiva tanto maggiormente quanto più quelle apparizioni avessero seguito da vicino la sua sepoltura e il suo ritorno a vita; laddove questa connessione immediata più non esisteva qualora Gesù fosse apparso per la prima volta in Galilea. Era inoltre naturale l'imaginarsi che la risurrezione di Gesù avea dovuto essere manifestata autenticamente con apparizioni nel luogo stesso della sua morte. Finalmente l'obiezione che Gesù, dopo la sua risurrezione, fosse apparso solamente ai suoi ed anzi in un angolo della Galilea, era sino a un certo punto ovviata, dacchè potevasi rispondere ch' egli, risorto, erasi mostrato nella capitale stessa in mezzo a'suoi nemici indignati, senza ch' ei potessero, per vero dire, nè vederlo nè prenderlo. Ma dal momento ch' eransi trasportate parecchie apparizioni di Gesù in Giudea ed a Gerusalemme, quelle della Galilea perdevano la loro importanza e potevano o essere riferite in modo sussidiario e subordinato, come nel quarto Vangelo, od essere affatto omesse, come nel terzo. A questo risultato, che noi otteniamo considerando la possibilità dello svolgimento delle leggende, non può opporsi, come più sopra nella discussione sul teatro della predicazione di Gesù vivente, un risultato contrario, preso dal punto di vista delle relazioni e delle intenzioni di Gesù. Ci è quindi lecito il pronunciarci, contrariamente alla critica attuale, in favore del primo Vangelo, la cui narrazione intorno all' apparizione di Gesù risorto si raccomanderà d' altronde per maggiore semplicità e difficoltà minore [1]).

Esaminiamo ora in particolare le apparizioni di Gesù risorto: il primo Vangelo ne ha due, una il mattino della risurrezione davanti le donne (28, 9), ed una senza indicazione di tempo. Davanti gli

[1]) Anche Weisse riconosce che il vero luogo per le apparizioni di Gesù agli Apostoli è la Galilea, 2, pag. 358 seg.; solamente che, di conformità alla sua opinione fondamentale sopra i sinottici, egli preferisce il racconto di Marco a quello di Matteo.

Digitized by Google

undici in Galilea (28, 16, seg.) Marco ne ha tre, cui egli del resto non fa che menzionare assai brevemente: la prima dinanzi a Maria Maddalena, il mattino della risurrezione (16, 9, seg.); un'altra dinanzi ai due discepoli mentre andavano ai campi (16, 12); ed una terza innanzi agli undici, seduti al tavolo, senza dubio in Gerusalemme (16, 14). Luca non narra, è vero, che due apparizioni, quella innanzi ai discepoli di Emmaus, il giorno della risurrezione (24, 13, seg.), e l'ultima innanzi agli undici ed agli altri discepoli in Gerusalemme, la sera dello stesso giorno, secondo il terzo Vangelo (24, 36), quaranta giorni più tardi, secondo gli Atti degli Apostoli (1, 4, seg.); ma, siccome gli Apostoli, prima dell'apparizione di Gesù in mezzo a loro, dicono ai viaggiatori di Emmaus nel momento in cui rientrano: *Il Signore è veramente risuscitato ed è apparso a Simone.* è a supporsi una terza apparizione avuta soltanto da Pietro. Giovanni ha quattro apparizioni consimili: la prima innanzi a Maria Maddalena vicino al sepolcro (20, 14. seg.); la seconda avuta dagli Apostoli in Gerusalemme a porte chiuse (20, 19); la terza otto giorni più tardi, pure in Gerusalemme, e nella quale fu convinto Tomaso (20, 26); la quarta, senza indicazione di tempo, sulla riva del lago di Galilea (21). Vuolsi pure tener calcolo di una notizia dell'apostolo Paolo, il quale, fatta deduzione dalla cristofania ch'ebbe egli stesso, racconta cinque apparizioni di Gesù risuscitato, senza però descriverle minutamente: la prima innanzi a Cefa, la seconda innanzi ai dodici, la terza innanzi a più di cinquecento fratelli in una volta, la quarta davanti a Giacomo, e la quinta infine davanti a tutti gli Apostoli (1 Cor. 15, 5, seg.).

Ora, come interpolare le une nelle altre queste diverse apparizioni? Quella che ci si annuncia per prima è, in Giovanni e ancor più espressamente in Marco, l'apparizione avuta da Maria Maddalena. — La seconda dovrebb'essere l'incontro, narrato da Matteo, di Gesù colle donne che ritornano dal sepolcro; ma siccome Maria Maddalena era fra queste, e siccome nulla accenna ch'ella avesse veduto per lo innanzi Gesù risuscitato, così noi non possiamo, come già si ebbe ad osservare, sceverar l'una dall'altra queste due apparizioni; solamente abbiamo un racconto incerto sopra una stessa apparizione. L'apostolo Paolo, il quale, nel passo citato, parla come se volesse enumerare tutte la apparizioni di Cristo risuscitato ch'erano a sua cognizione, omette quella in discorso; ma siffatta omissione può spiegarsi col dire che egli non volle invocare la testimonianza delle donne.

Digitized by Google

Siccome l'ordine nel quale egli enumera queste cristofanie sembra un ordine di tempo, a giudicare almeno dalla serie dei vocaboli, *poi*, *indi*, e dalla conclusione *finalmente* [1]); così, secondo lui l' apparizione a Cefa sarebbe stata la prima che uomo avrebbe avuta. Ciò andrebbe d'accordo colla narrazione di Luca, giusta il quale i viaggiatori di Emmaus sono al loro ingresso informati dagli Apostoli rimasti in Gerusalemme che Gesù è veramente risuscitato ed è apparso a Simone; apparizione che potrebbe aver preceduto quella avuta dai due viaggiatori. — L' apparizione immediatamente successiva dovrebb'essere, secondo Luca, quella del discepoli d' Emmaus, di cui l'apostolo Paolo non avrebbe parlato, sia ch' egli volesse riferire soltanto le apparizioni avute dagli Apostoli, o, fra l'altre, quelle sole che aveano avuto luogo dinanzi ad una moltitudine d'uomini, sia piuttosto ch'egli non ne sapesse nulla. Marco (16, 12, seg.) accenna manifestamente alla medesima apparizione; solo vi ha una contradizione in quanto, secondo Luca, gli Apostoli riuniti gridano con fede ai viaggiatori d'Emmaus: *Il Signore è veramente risuscitato, ecc.*, secondo Marco gli Apostoli rimangono increduli, malgrado la nuova recata dai viandanti. Ma ciò dipende certamente da una semplice esagerazione di Marco, il quale non vuol abbandonare il contrasto fra le apparizioni più convincenti di Gesù e la perseverante incredulità degli Apostoli. — All'apparizione di Emmaus si aggiunge immediatamente, in Luca, l'apparizione di Gesù nel luogo ove stanno radunati gli *undici*, in un col rimanente dei loro: e questa si considera d'ordinario come identica a quella dinanzi ai *dodici* citata dall'apostolo Paolo, nonchè a quella che ebbe luogo, secondo Giovanni, a porte chiuse, la sera della risurrezione, innanzi all' assemblea degli Apostoli, ove, del resto, mancava Tomaso. Non sarebbe certo una obiezione valevole contro questa identità l'insistere sul vocabolo *undici*, di Luca, dappoichè, secondo Giovanni almeno, non ci erano presenti che dieci Apostoli; nè sul vocabolo *dodici*, di Paolo, dappoichè, in tutti i casi, bisogna sottrarne Giuda: oltre di che è ad osservarsi che l' arrivo di Gesù è descritto in un modo affatto simile nei due Evangelisti colle frasi: *Egli apparve in mezzo a loro*, e che il saluto di Gesù è lo stesso in entrambi: *La pace sia con voi.* Tuttavia, se si riflette che il contatto del corpo di Gesù, che, secondo Giovanni, appartiene solo all' apparizione posteriore di otto giorni, e l' atto di

[1]) Vedi Billroth, *Commentario*, su questo passo.

Digitized by Google

mangiare del pesce arrostito, che Giovanni pone ancora più tardi, nell'apparizione di Galilea, sono messi da Luca in questa apparizione di Gerusalemme il giorno stesso della risurrezione, egli è chiaro, checchè se ne dica oggidì, che o il terzo Evangelista ha confuso in una sola più particolarità, o il quarto ne ha diviso una sola in più. Ma io ho già fatto osservare più sopra che questa apparizione di Gerusalemme dinanzi agli Apostoli non potrebbe essere avvenuta secondo Matteo; imperocchè questo Evangelista fa andare gli *undici* in Galilea per vedervi Gesù. Marco e Luca, nel loro Vangelo, uniscono a questa apparizione l'ascensione: epperò essi escludono tutte le apparizioni posteriori.

L'apparizione immediatamente successiva è quella che, al dire dell' apostolo Paolo, avrebbe avuto luogo dinanzi a cinquecento fratelli e che si considera d' ordinario come identica all' apparizione che Matteo pone sur un monte in Galilea [1]). Ma, in quest' ultima, gli *undici* soli sono indicati come presenti; ed inoltre i colloqui nei quali Gesù s' intrattiene con loro, essendo in gran parte ammaestramenti relativi alle loro funzioni, sembrano convenire maggiormente a quel cerchio più angusto. — L'apostolo Paolo narra poscia di una apparizione avuta da Giacomo: e di essa trovavasi eziandio nel Vangelo degli Ebrei una menzione apocrifa che Girolamo ci ha conservata; ma, secondo quell' apocrifo, tale apparizione sarebbe stata la prima di tutte [2]). In tal modo si guadagnerebbe spazio per l' altra apparizione in cui, giusta il quarto Vangelo, Tomaso fu convinto otto

1) Paulus, *Manuale d'Esegesi*, 3, 6, pag. 897; Olshausen, 2, pag. 541.

2) Hieron. *de vivis illustr.* 2: *Evangelium quoque quod appellatur secundum Hebræos, — post resurrectionem Salvatoris refert: Dominus autem, postquam dedisset sindonem servo sacerdotis* (ciò probabilmente si riferisce alla guardia posta presso la tomba cui l' autore trasforma da guardia romana in guardia sacerdotale; *Beiträge zur Einl. in das N T.* pag. 406 seg.), *ivit ad Jacobum et apparuit ei. Juraverat enim Jacobus, se non comesturum panem ab illa hora qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus* (nulla di più lontano a imaginarsi che un simile giuramento nel momento in cui i discepoli avevano perduto affatto ogni speranza; confr. in prop. Michaëlis, pag. 122). *Rursusque post paululum, Afferte, ait Dominus, mensam et panem. Statimque additur: Tulit panem et benedixit ac fregit et dedit Jacobo justo et dixit ei: Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit Filius hominis a dormientibus.*

Digitized by Google

giorni dopo la risurrezione di Gesù; e l'apostolo Paolo sarebbe in ciò perfettamente d'accordo, se in realtà l'espressione: *Tutti gli Apostoli* (v. 7), ond'egli si vale per la sua quinta apparizione, significasse un'assemblea completa di undici, ad esclusione dell'assemblea precedente, nella quale Tomaso non era intervenuto. Ma ciò è impossibile, imperocchè, giusta l'ipotesi qui discussa, l'apostolo Paolo avea designata anche quest'apparizione, in cui Tomaso era stato assente, come una apparizione dinanzi ai *dodici*; in conseguenza, tanto coll'espressione *i dodici*, quanto coll'espressione *tutti gli Apostoli*, Paolo intende l'assemblea generale degli Apostoli, benchè mancante in allora d'un membro, per riscontro ad individui isolati (Cefa e Giacomo) dei quali aveva detto immediatamente prima avere avuto ciascuno una cristofania.

Ma se la quinta apparizione di Paolo fosse identica alla terza di Giovanni, non ne emergerebbe se non viepiù chiaramente che la quarta di Paolo dinanzi ai cinquecento fratelli non può essere quella di Galilea riferita da Matteo. Difatti, la terza apparizione di Giovanni si avverò a Gerusalemme, ma la sua quarta in Galilea; in guisa che bisognerebbe che Gesù e i dodici si fossero condotti in Galilea dopo le prime apparizioni di Gerusalemme, ed avessero avuto un abboccamento sul monte; di là poi essi sarebbero tornati a Gerusalemme, ove Gesù apparve a Tomaso; indi avrebber di nuovo fatto ritorno in Galilea, ove avvenne l'apparizione sulla sponda del lago; da ultimo sarebbero rientrati in Gerusalemme per l'ascensione. Affine di evitare questi andirivieni senza scopo e potere non pertanto combinare quelle due apparizioni, Olshausen trasporta in Galilea l'apparizione dinanzi a Tomaso: ma è questa una violenza non concessa dalla critica; imperocchè non solamente fra questa apparizione e l'apparizione antecedente, che si riconosce avvenuta in Gerusalemme, non è fatto cenno di nessun cangiamento di luogo, ma il luogo ben anche della riunione è descritto in un modo affatto simile; e poi l'aggiunta: *A porte chiuse*, non consente di pensare che alla capitale, perchè nella Galilea, meno sollevata per l'odio dei preti contro Gesù, non vi aveva, per chiuder le porte, la stessa ragione che in Gerusalemme, vale a dire, *il timore dei Giudei*. Non sarebbe adunque che dopo le apparizioni precedenti di Giudea, terminate coll'apparizione avvenuta l'ottavo giorno dopo la risurrezione, che ci sarebbe possibile intercalare le apparizioni di Galilea riferite da Matteo e da Giovanni. Queste ultime hanno questo di particolare, che entrambe si annunziano come la

Digitized by Google

prima, quella di Matteo per soprappiù, l'ultima in pari tempo [1]). Matteo indica manifestamente questa apparizione come quella a cui Gesù avea rinviati gli Apostoli per mezzo dell'angelo dapprima, poi personalmente; ciò emerge non solo da tutta la sua narrazione, ma anche dal modo ond'egli caratterizza il monte galileo, sul quale si recarono gli undici, di cui egli dice: *Ove Gesù avea loro comandato di trovarsi.*

Ora, non si concerta un secondo convegno in un paese, lasciando indeterminato il luogo del primo; epperò, siccome non può supporsi che gli Evangelisti, colle loro idee su Gesù, abbiano ammesso un primo convegno impreveduto [2]), così il convegno sul monte, essendo stato stabilito, deve pure essere il primo della Galilea. Quindi è che l'apparizione sulla riva del lago di Tiberiade, in Giovanni, non può essere anteposta all'apparizione sul monte, in Matteo; ma non può nemmeno essere posposta, imperocchè quest'ultima contiene un formale commiato che Gesù prende da' suoi discepoli. Inoltre, non si saprebbe come, al dire dell'Evangelista stesso, l'apparizione sulla riva del lago di Tiberiade sarebbe chiamata la terza manifestazione di Cristo risuscitato, dinanzi a' suoi discepoli (24, 14), se ancor bisognava ch'essa fosse stata preceduta da quella del primo Vangelo. Ma, quand'anche essa vi fosse stata anteposta, l'imbarazzo che produce questa cifra del Vangelo di Giovanni non diminuirebbe perciò. A dir vero, non dobbiamo diffalcare le apparizioni dinanzi alle donne, perchè Giovanni stesso *racconta*, ma non *annovera* l'apparizione che ebbe Maria Maddalena. Se noi contiamo per prima l'apparizione innanzi a Cefa e per seconda l'altra d'Emmaus, questa apparizione galilea, ch'è detta la terza, cadrebbe fra quella d'Emmaus e quella che avvenne innanzi agli undici la sera della risurrezione, a Gerusalemme; ma ciò supporrebbe uno spostamento d'una rapidità impossibile. Avvi di più: se l'apparizione innanzi agli undici radunati è quella stessa a cui, secondo Giovanni, non assistette Tomaso, ne conseguirebbe che la terza apparizione presso Giovanni precederebbe la sua prima; ma forse, esaminando la sua espressione: *Egli apparve a'suoi discepoli*, noi potremmo supporre che Giovanni abbia annoverate soltanto le apparizioni che si effettuarono dinanzi a più disce-

[1]) Lessing, *Duplica*, pag. 449 seg.

[2]) Come l'ammette anche Kern; *Fatti principali* (*Für Geitschrift*, 1836, 3, pag. 57).

Digitized by Google

poli in una volta, per modo da doversi diffalcare le apparizioni dinanzi a Pietro solo e Giacomo solo. In allora si conterebbe come prima quella avuta dai due discepoli di Emmaus e come seconda quella avuta dagli undici la sera del giorno della risurrezione, e si avrebbe per tal modo alquanto maggiore comodità pel viaggio di Galilea, poichè sarebbero trascorsi otto giorni fra l'apparizione innanzi agli undici e l'apparizione innanzi a Tomaso; ma, anche in tal caso, quella che da Giovanni è detta la terza si troverebbe prima di quella che presso di lui è la seconda, deduzion fatta dell'apparizione di Maria Maddalena. Ma, dirassi, il redattore del quarto Vangelo giudicò che i due discepoli incontrati da Gesù sulla via d'Emmaus formassero un gruppo troppo ristretto per doversi annoverare la cristofania da loro avuta come una manifestazione *innanzi ai discepoli*. In questa seconda ipotesi, l'apparizione dinanzi agli undici, radunati la sera, sarebbe la prima; da qui partendo, i cinquecento fratelli a' quali Gesù apparve in una volta formerebbero certo un numero bastante per essere computato nel calcolo; ed allora questa apparizione galilea, detta la terza, dovrebb'essere intercalata dopo l'apparizione davanti ai cinquecento, ma sempre prima di quella ch'ebbero Tomaso e tutti gli Apostoli, e che da Giovanni è contata per la seconda. Ma forse bisogna mettere più tardi l'apparizione di Gesù davanti i cinquecento; nel qual caso, prima verrebbe l'apparizione dinanzi agli Apostoli congregati, seconda la scena di Tomaso, terza quella del lago di Galilea, ultima infine l'apparizione dinanzi ai cinquecento. Ma allora, se l'apparizione dinanzi a Tomaso è, come si pretende, la stessa che la quinta dell'apostolo Paolo, questi avrebbe spostate le due ultime apparizioni ch'egli enumera. Ora, non eravi nessun motivo del farlo; chè anzi, essendo l'apparizione dinanzi ai cinquecento fratelli la più importante, egli avrebbe potuto trovare in questa importanza una ragione di porla per l'ultima. Ciò non resterebbe a dire se non che aver Giovanni col vocabolo *discepoli* inteso sempre una riunione più o meno grande di Apostoli; non esservi stati Apostoli fra i cinquecento; essersi quindi da Giovanni omessa anche questa apparizione, per modo che a ragione egli annovera come la terza l'apparizione sul lido del lago di Tiberiade. Ma bisognerebbe per ciò che questa avesse avuto luogo prima dell'apparizione sul monte della Galilea, locchè, com'è dimostrato, non è supponibile. Si vede che tutti questi tentativi di conciliazione sono già, per la maggior parte, bastantementi ridicoli: eppure Kerne ha voluto recentemente rincarir la mi-

Digitized by Google

sura, affermando con grande sicurezza che Giovanni intende qui contare non già le apparizioni, ma i giorni in cui le apparizioni avvennero, di modo che la frase: *È la terza volta che Gesù apparve ai suoi discepoli*, significherebbe: *In questo punto Gesù era già apparso a'suoi in tre giorni differenti*, cioè quattro volte nel giorno della risurrezione, poi una volta otto giorni dopo, indi di nuovo, in quel momento, qualche giorno più tardi [1]). In luogo di tutto ciò altro non resta se non riconoscere che il quarto Evangelista enumera soltanto le apparizioni ch'egli stesso ha raccontate, e ciò senza dubio non già perchè le altre avessero per lui una ragione qualunque di minore importanza, ma perchè egli le avrà ignorate del tutto [2]). È in questa stessa guisa che Matteo, raccontando la sua ultima apparizione di Galilea, mostra di non aver nulla saputo delle apparizioni di Gerusalemme riferite da Giovanni; perciocchè, se, nella prima di queste due ultime, dieci apostoli, e nella seconda Tomaso stesso, si erano convinti della realtà della risurrezione di Gesù, diveniva impossibile che in questa apparizione posteriore sul monte della Galilea alcuni degli undici (perchè, secondo Matteo vi andarono soltanto gli undici) conservassero ancora dei dubii (v. 17). Infine, se sul monte della Galilea Gesù avea già fatta a'suoi discepoli l'ultima raccomandazione di andare a predicare e battezzare in tutte le parti del mondo, e la promessa d'essere in ogni tempo in mezzo a loro sino alla fine del secolo presente, parole tutte che sono quelle di un estremo addio, egli non può aver dati un'altra volta, più tardi, come raccontano nel principio gli Atti degli Apostoli, quegli ultimi comandi nella città di Gerusalemme nè essersi una seconda volta congedato da loro. Al contrario, giusta la conclusione del Vangelo di Luca, quest'ultima scena sarebbe giunta molto prima di quel che si potrebbe credere secondo Matteo; e, nella conclusione del Vangelo di Marco, Gesù, accommiatandosi in Gerusalemme da'suoi discepoli il giorno stesso della sua risurrezione, proferisce in parte le medesime parole di quelle che, secondo Matteo, pronunciò in Galilea e, in tutt'i casi, più tardi del giorno della risurrezione. Si vede che i due libri composti da Luca (il Vangelo e gli Atti degli Apostoli) differiscono assai l'un dall'altro riguardo all'intervallo di tempo nel quale Gesù si mostrò dopo la sua risurrezione,

[1]) Fatti principali, l. c., pag. 47.

[2]) Confr. De Wette, *Exeg. Handb.* 1, 3, pag. 205, 210; Weisse, *Die Evang. Gesch.*, 2, pag. 409.

Digitized by Google

a tal che, secondo il primo di que'due libri, il detto intervallo sarebbe di un solo giorno, e secondo l'altro di quaranta; la qual divergenza potrà solo più innanzi essere da noi esaminata a fondo.

Resta quindi che i diversi narratori evangelici non si accordano che sopra un piccolo numero delle apparizioni di Gesù dopo la sua risurrezione; che la indicazione di luogo fatta dall'uno esclude le apparizioni raccontate dagli altri; che la indicazione di tempo fatta da un altro non lascia nessun intervallo disponibile per le narrazioni parallele; che il calcolo di un terzo è disposto senza alcuna considerazione a ciò che dicono gli altri; infine che, tra più apparizioni riferite da diversi narratori, ciascuna si annunzia come l'ultima e non pertanto non ha nulla di comune colle altre. Bisognerebbe adunque chiudere volontariamente gli occhi per non riconoscere che nessuno dei narratori ha conosciuto nè supposto ciò che l'altro riferisce; che ciascuno di essi avea, dal canto suo, udito raccontar la cosa in un modo differente; che quindi nei primi tempi non v'ebbero in giro che voci incerte e diversamente variate sulle apparizioni di Gesù risorto [1]).

Del resto, ciò non scema per nulla in valore il passo della prima Epistola ai Corintii, la quale, incontestabilmente autentica, fu scritta verso l'anno 59 dopo Gesù Cristo, per conseguenza nientemeno che trent'anni dopo la sua risurrezione. Secondo quel passo, noi dobbiamo credere che parecchi membri della prima comunità ancor vivi al tempo della compilazione dell'Epistola, e fra gli altri gli Apostoli, fossero veramente convinti di aver avuto apparizioni di Cristo risuscitato. Ne consegue che quelle apparizioni fondavansi sopra qualcosa di reale: ciò che noi esamineremo più tardi. Quanto al punto attuale, vale a dire quanto alla divergenza degli Evangelisti particolarmente riguardo al luogo, il passo dell'apostolo Paolo non può offrir motivo di decisione, giacchè egli non ha descritto minutamente nessuna di quelle apparizioni.

[1]) Confr. Kaiser, *Bibl. Theol.*, 1, pag. 254 seg. De Wette, l. c.; Ammon., *Forthildung*, 2, 1, cap. 1; Weisse, *Die Evang. Geschichte* 2, 7. Büch.

Digitized by Google

§ 139.

Qualità del corpo e della vita di Gesù dopo la risurrezione.

Come ci raffigureremo noi la continuazione della vita di Gesù dopo la risurrezione e particolarmente la natura del suo corpo durante questo periodo? Per rispondere a questa domanda, ci è d'uopo percorrere ancora una volta ciascuno dei racconti delle apparizioni di Gesù risuscitato.

Secondo Matteo, Gesù incontra il mattino della sua risurrezione le donne che ritornano dal sepolcro in tutta fretta; esse il riconoscono, abbracciano con rispetto i suoi piedi, ed egli parla loro. Nel secondo incontro sulla montagna di Galilea, i discepoli lo veggono, ma alcuni conservano ancora dei dubii, e qui pure Gesù dirige loro la parola. Circa poi il come egli andasse e venisse, nulla ivi si dice.

In Luca, Gesù si accosta a' due discepoli ch' erano sulla strada da Gerusalemme al vicino villaggio di Emmaus; questi nol riconoscono lungo il cammino, ciò che Luca attribuisce ad un impedimento interno o subiettivo in essi prodotto da una potenza superiore; e non è che Marco il quale, restringendo tale avvenimento in poche parole, attribuisca l'acciecamento dei discepoli ad un cangiamento esteriore od obiettivo nell' aspetto di Gesù. Camminando di conserva, Gesù s' intrattiene coi due discepoli; dopo il loro arrivo nel villaggio, ei li accompagna, dietro loro invito, alla loro abitazione; si pone con essi loro a tavola, e, conforme alla sua abitudine, rompe e divide il pane. In quel momento cade dagli occhi degli Apostoli la benda che li chiudeva miracolosamente, ed eglino lo riconoscono [1]); ma nell' istesso momento ei si rende loro invisibile. Non meno rapidamente di quel che qui era scomparso, egli riappare subito dopo nell'assemblea degli Apostoli, perchè si dice ch' ei si trovò improvvisamente in mezzo a loro, e ch'essi, spaventati per tale subitanea ap-

[1]) Nulla accenna nel resto che Gesù fosse stato riconosciuto per avere, nell' atto di rompere il pane, discoperti i buchi dei chiodi nelle sue mani. (Paulus, *Manuale di Esegesi*, 3, 6, pag. 882; Kuinöl, in Luca, pag. 734).

Digitized by Google

parizione, credettero vedere uno spirito. Per dissipare in loro quest'idea che li turbava, Gesù mostrò loro le sue mani e i suoi piedi, e li invitò a toccarlo, affinchè, palpando il suo corpo, che conteneva *carne ed ossa*, si convincessero ch'ei non era uno spettro; ei si fe' dare altresì un pezzo di pesce arrostito ed una focaccia di miele, e mangiò l'uno e l'altra sotto i loro occhi. L'apparizione ch'ebbe Simone è descritta da Luca coll'espressione *egli fu veduto;* Paolo si serve pure di questa nella prima Epistola ai Corinti, per tutte le cristofanie ch'egli vi enumera; e Luca negli Atti degli Apostoli riassume tutte le apparizioni durante i quaranta giorni, coll'espressione *apparso* (1, 3), e coll'espressione *farsi vedere* (10, 40). Non altrimenti Marco esprime l'apparizione dinanzi a Maddalena colla parola *apparso*, e l'apparizione dinanzi ai viaggiatori d'Emmaus e dinanzi agli undici, coll'altra: *manifestossi*. In Giovanni l'apparizione sulla sponda del lago di Tiberiade è espressa col *si mostrò*, e tutte le cristofanie ch'egli racconta, ei le comprende nell'espressione *fu manifestato*. In Marco e Luca è detto, come conclusione della vita terrena del risuscitato, ch'egli fu rapito sotto gli occhi degli Apostoli, e portato in cielo (da una nube, secondo gli Atti degli Apostoli, 1, 9).

Nel quarto Vangelo, Gesù dapprima è in piedi dietro Maria Maddalena nel momento in cui questa volge le spalle al sepolcro; essa non lo riconosce, sebbene egli le diriga la parola, ma lo prende pel giardiniere, sino a che egli la chiama col suo nome (coll'accento che era a lei così ben noto). Essa vuole testimoniargli la sua adorazione, ma Gesù ne la impedisce dicendole: *Non mi toccare*, e la incarica di un'ambasciata presso gli Apostoli. La seconda apparizione di Gesù, riferita da Giovanni, avvenne in circostanze singolarmente notevoli. Gli Apostoli, per timore delle intenzioni ostili degli Ebrei, erano riuniti, a porte chiuse; tutto ad un tratto Gesù sopraggiunse, si pose in mezzo ad essi, li salutò, e mostrò loro le sue mani ed il suo fianco, probabilmente senza lasciarsi toccare, acciocchè riconoscessero in lui il crocifisso.

Siccome Tomaso, il quale allora non era presente, non si lasciò convincere dal racconto de' suoi compagni della realtà di quella apparizione, e desiderò a tal uopo di vedere e toccare egli stesso i segni delle ferite, Gesù acconsentì al suo desiderio al tempo d'una apparizione ch'ebbe luogo otto giorni appresso nelle medesime circostanze, facendogli toccare i segni dei chiodi alle mani e la ferita nel fianco. Finalmente, nell'apparizione del lago di Galilea, Gesù era in

Digitized by Google

piedi sul lido all'alba del giorno, senz'essere riconosciuto dai discepoli che trovavansi nella barca; egli chiese loro del pesce, e fu riconosciuto da Giovanni per la pesca abbondante ch'egli loro concesse; in guisa però che essendo i discepoli discesi a terra, non osavano chiedergli s'egli era veramente Gesù. Poscia Gesù distribuì loro del pane e del pesce, di cui mangiò egli pure senza alcun dubio, ed ebbe indi un colloquio con Giovanni e con Pietro [1]). Per tal modo, possono formarsi due idee principali intorno alla vita di Gesù dopo la sua risurrezione: o la si concepirà come una vita naturale, completamente umana, durante la quale il suo corpo avrà quindi continuato ad essere soggetto alle leggi fisiche ed organiche; o si rappresenterà la sua vita come una vita di già superiore, soprannaturale, ed il suo corpo come un corpo soprannaturale e trasfigurato. I rac-

1) Già più sopra si è parlato della parte di questo colloquio relativa a Giovanni (§ 116). Quanto a Pietro, la domanda tre volte ripetuta che Gesù gli dirige: *Mi ami tu?* si riferisce, giusta il comune modo di vedere, al suo rinnegamento ripetuto pure tre volte. In seguito si legge: *Quando tu eri giovine, ti vestivi da te ed andavi dove volevi; ma quando sarai vecchio, distenderai le mani e un altro ti vestirà e ti condurrà dove non vorrai* (v. 18 seg.). L'Evangelista stesso dice che queste parole dirette da Gesù a Pietro *significavano per qual morte l'apostolo dovea glorificar Dio.* Ciò si riferirebbe alla crocifissione, che fu il genere di morte di Pietro, giusta la tradizione della Chiesa (Tertull. *De præscr. hær.*, 36; Euseb. *H. E.*, 2 25); e bisogna pure, per seguir l'Evangelista, scorgere un'allusione a questo supplizio nella parola che Gesù aggiunge: *Seguimi,* vers. 20 e vers. 22 (vale a dire: *Seguimi* allo stesso genere di morte). Ma in questa interpretazione, il tratto principale: *distenderai le mani,* è collocato precisamente in modo che rende impossibile il riferirlo alla crocifissione; infatti, esso è posto innanzi al membro di frase in cui è detto che Pietro sarà condotto dov'egli non vorrà; per contrario l'azione del cingere (ἄλλος ζώσει) che in questa interpretazione non può significare altro se non l'azione del legare per condurre, dovrebbe precedere l'estensione delle mani sulla croce. Dal momento poi che abbandonasi l'interpretazione cui il redattore, secondo che Lücke medesimo ne conviene (pag. 703) ha dato alle parole di Gesù, non si sa scorgere che cosa esse racchiudano di più del luogo comune della debolezza della vecchiaja per riscontro al vigore della gioventù; e il membro di frase *e ti condurrà dove non vorrai,* non va neppur esso più in là. Il redattore del 21 capitolo del quarto Evangelo avendo avuto notizia di queste parole di Gesù, pronunciate sia come sentenza sia in tutt'altro modo, credette di potere, a modo dell'autore del rimanente di questo Vangelo, farne una predizione celata della risurrezione di Pietro.

Digitized by Google

conti evangelici, posti più sopra a raffronto, sono di tal ntaura che ognuna di queste due opinioni può trovare appoggio in alcuni dei tratti che essi comprendono. La forma umana co' suoi membri naturali; la possibilità di essere riconosciuto per via di questa forma stessa; la preesistenza delle cicatrici delle ferite, gli atti umani del parlare, del camminare, del dividere il pane, tutto sembra accennare ad una vita completamente naturale di Gesù anche dopo la risurrezione. Se taluno conservasse ancora alcuni dubi, ed obbiettasse che anco una corporalità superiore e terrestre ben poteva assumere una tale apparenza e compiere tali funzioni, basterebbero a ridurlo al silenzio queste altre due circostanze: che, cioè, dopo la risurrezione, Gesù gustò cibo terreno e si lasciò toccare. È vero che, ne' miti antichi, tali cose sono attribuite ad esseri superiori, per esempio l'atto del mangiare alle tre figure celesti dalle quali Abramo ricevette una visita (I. Mos. 18, 8), e la tangibilità a Dio che combatte con Giacobbe (I. Mos. 32, 24, seg.); ma non per questo è men vero che coteste due condizioni non ponno realmente esistere fuorchè in esseri dotati di un corpo materiale ed organico. Per conseguenza, non solamente gl' interpreti razionalisti, ma interpreti ortodossi eziandio scorgono in queste circostanze la prova incontestabile del doversi, anche dopo la risurrezione, considerar sempre la vita e il corpo di Gesù come naturali ed umani [1]). Appoggiasi inoltre tale asserzione col dire che lo stato di Gesù risuscitato presenta assolutamente lo stesso progresso della guarigione successiva e naturale di un uomo gravemente ferito. Nelle prime ore dopo la risurrezione, osservano quegli autori, egli è costretto a rimanersi ancora in vicinanza del sepolcro; nel pomeriggio le forze gli bastano per trasportarsi ad Emmaus, villaggio vicino; ed è solo più tardi ch'ei trovasi in grado di intraprendere il viaggio più lontano della Galilea. Arrogi che, anche riguardo al lasciarsi toccare, sembra a quegli interpreti di scorgere una notevole gradazione; il mattino della risurrezione Gesù proibisce a Maria Maddalena di toccarlo, perchè il suo corpo ferito era ancor troppo sofferente ed addolorato; ma otto giorni dopo, avendo la sua guarigione fatto progressi, invita egli stesso Tomaso a toccare le sue ferite. Persino il piccol numero e la breve durata degli incontri di

1) Paulus, *Exeg. handb.*, 3, 6, pag, 834 seg. *L. J.* 1, 6, pag. 265 seg. Ammon, l. c.; Hase, *L. J.* § 149; Michaelis, l. c., pag. 251 seg.; confr. Neander, *L. J. chr.*, pag. 650.

Digitized by Google

Gesù co' suoi discepoli, dopo la sua risurrezione, attestano, al dire degli stessi interpreti, ch' egli aveva riportato dal sepolcro il suo corpo naturale ed umano; imperocchè questo stesso corpo doveva sentirsi troppo debole in causa delle ferite e de' patimenti sulla croce, per non abbisognare, dopo brevi istanti di attività, di più lunghi intervalli di riposo e di solitudine.

Ciononpertanto noi abbiam veduto che le narrazioni del Nuovo Testamento contengono eziandio alcuni tratti favorevoli all' opinione contraria intorno alla corporalità di Gesù dopo la risurrezione. Convien dunque che i sostenitori dell'opinione fin qui esaminata si incarichino, nell' interpretar que' particolari che sembrano opposti al loro modo di vedere, di far cessare la contraddizione. E primieramente, le espressioni colle quali sono ordinariamente designate le apparizioni di Gesù sembrano già indicare alcun che di sovrumano: tali sono il verbo *fu veduto*, usato in questo caso come per il roveto ardente (2. Mos. 3, 2, LXX); il participio *veduto*, significante l'apparizione di Gesù, come quello dell'angelo, in Tobia, 12, 19; il verbo *apparve* tolto a designare l' apparizione di Gesù come quella degli angeli, in Matteo, 1 e 2. Ma ciò che più positivamente contraddice gli andirivieni naturali, che possono essere supposti in certe scene, sono le apparizioni e sparizioni subitanee in altre; ciò che impedisce di ammettere un corpo umano ordinario, gli è che spesso Gesù non è riconosciuto e che trovasi fatta persino menzione espressa di un'*altra forma;* infine, ciò che sembra sopratutto opporsi alla tangibilità del corpo di Gesù, è la proprietà che Giovanni — giusta il senso apparente delle parole — gli attribuisce d' entrare per le porte chiuse. Ma se Maria Maddalena prese a bella prima Gesù pel *giardiniere*, alcuni commentatori, perfino di quelli che di solito non rifuggono punto dal meraviglioso, credono di poter spiegare questo fatto, affermando che Gesù erasi fatto dare un vestito dal giardiniere, il quale senza dubio aveva sua dimora in vicinanza del sepolcro; oltrechè essi aggiungono, tanto qui, che sulla strada d' Emmaus, l' alterazione dei lineamenti di Gesù causata dai patimenti della crocifissione possono aver contribuito a questo abbaglio — nè altra cosa, infuori da queste due, ha inteso Marco esprimere valendosi delle parole: *Un'altra forma* [1]).

1) Tholuck, su questo passo; confr. Paulus, *Exeg. handb.* 3, 6. pag. 866, 881. Una simile spiegazione naturale fu tolta ultimamente a Hug da Lücke.

Digitized by Google

Parimenti pretendono gli stessi autori che Gesù nel modo più naturale potè involarsi, senz' essere osservato, agli sguardi dei due discepoli di Emmaus in mezzo alla giuliva sorpresa in cui li avea gettati il subito riconoscimento di colui ch'erasi creduto morto; ed essi, cui parve miracolo tutto ciò ch'era avvenuto nel risorgimento di Gesù, presero anche per una disparizione soprannaturale [1]). Ancora secondo i citati autori, il membro di frase: *Ei comparve in mezzo a loro*, nulla indica di soprannaturale, massime in Giovanni, ov'esso è collocato dopo la parola naturale *egli venne, egli viene;* ma esso indica solamente l'arrivo impreveduto di qualcuno di cui appunto parlavasi senza aspettarlo; e se i discepoli riuniti l' hanno preso per uno *spirito*, non è ch'egli fosse entrato in guisa miracolosa, ma bensì ch'essi non potevano credere alla realtà del ritorno in vita del defunto [2]). Evvi finalmente un tratto il quale dovrebbesi riguardare come assolutamente incompatibile coll'opinione che, della vita di Gesù risorto, fa una vita naturale ed umana: vogliam dire la circostanza riferita in Giovanni dell'essere Gesù *entrato a porte chiuse;* eppure, da lungo tempo, teologi, persino ortodossi, hanno interpretata anche questa frase in modo da togliere ogni contraddizione coll'opinione di cui si tratta. Non parleremo delle spiegazioni come quelle di Heumann, il quale pretende che *le porte* non siano già quelle della casa ov'erano radunati gli Apostoli, ma in generale le porte tutte nella città di Gerusalemme, e che, dicendo ch' esse erano chiuse, gli Evangelisti abbiano solamente inteso indicare quell' ora della notte in cui soglionsi chiuder le porte; che infine il *timore degli Ebrei* fu causa, non del chiuder le porte, ma del radunarsi degli Apostoli in un solo luogo. Ma noi citeremo lo stesso Calvino, il quale chiama arguzia puerile, *pueriles argutiæ*, il sostenere che il corpo di Gesù penetrasse attraverso al ferro ed alle assi, *per medium ferrum et asseres*, poichè il testo non fa motto di ciò, e solo vi si dice, non che Gesù entrasse attraverso le porte chiuse, *per januas clausas*, ma ch' egli apparve improvviso in mezzo a' suoi discepoli, mentre le porte eran chiuse, *quum clausæ essent januæ* [3]). Ciò non toglie che l'ingresso di Gesù, di cui qui parla Giovanni, non sia riguardato da

[1]) Paulus, l. c., pag. 882.

[2]) Paulus, l. c., pag. 883, 93; Lücke, 2, pag. 684 seg.

[3]) Calvino, *Comm. in Joh.* su questo passo, pag. 363 seg. edit. Tholuck.

Digitized by Google

Calvino come un miracolo; ma il miracolo consisterebbe in ciò, che le porte, le quali erano chiuse, si aprirono repentinamente all'avvicinarsi del Signore ed al segno della sua divina maestà, *quum fores clausæ fuissent, sed quæ, Domino veniente, subito patuerunt ad nutum divinæ majestatis ejus* [1]). Mentre alcuni interpreti più moderni s'appagano di qui conservare alcun che di miracoloso nell'ingresso di Gesù, senza decidere in che il miracoloso consistesse [2]), il razionalismo ha saputo allontanarne compiutamente il meraviglioso. Le porte chiuse, dicono gli autori di quest'opinione, furono schiuse a Gesù da mani umane; Giovanni tralascia di parlarne, perchè ciò s'intende da sè, ed anche perchè non sarebbe stato di buon gusto il dire: Essi gli aprirono le porte ed egli entrò [3]).

Ma nello interpretare in tal modo la frase *Egli entra a porte chiuse*, furono i teologi non punto scevri da pregiudizii. Calvino sopratutto nol fu: imperocchè quand'egli dice che i papisti sostengono una vera penetrazione del corpo di Gesù attraverso alle porte chiuse e per inferirne che il corpo di Gesù è immenso e non è contenuto in nessun luogo, *ut corpus Christi immensum est, nulloque loco contineri obtineant*, evidentemente non per altro egli impugna questa spiegazione delle parole di Giovanni se non per dare appoggio alla dottrina della ubiquità del corpo di Gesù, dottrina ripugnante per lui. I commentatori più moderni, al contrario, avevano interesse ad evitare la contraddizione che, nelle nostre idee, esiste tra la composizione materiale d'un corpo e la sua proprietà di poter penetrare senza ostacolo traverso ad altri corpi egualmente materiali. Ma siccome noi non sappiamo se, al punto di vista degli autori del Nuovo Testamento, ciò implicasse egualmente contraddizione, così il timore che questa ne ispira non ci autorizza a discostarci dal significato del testo, se il testo intende veramente dire che il corpo di Gesù passò traverso le porte chiuse. Si potrebbe, a tutto rigore, interpretare l'espressione, *Essendo le porte chiuse*, come dinotante semplicemente lo stato d'inquietudine in cui l'esecuzione di Gesù aveva immersi i discepoli. Ma di siffatta interpretazione già ne fa dubitare il vedere la stessa circostanza ripetuta nell'apparizione di Gesù dinanzi a Tomaso; impe-

[1]) Così Snider, *Thes. s. v.* θύρα Confr. Michaelis, pag. 265.

[2]) Tholuck ed Olshausen, su questo passo.

[3]) Griesbach, *Vorlesungen über hermeneut,* pag. 305; Paulus, 835 Confr. Lücke, 2, pag. 683 seg.

Digitized by Google

rocchè, s'essa non avesse che il significato cui si pretende, non sarebbe valsa la pena di ripeterla [1]). Laonde in questo secondo caso noi possiamo addirittura lasciar da banda tale motivo allegato per ispiegare il chiudimento delle porte, e se d'altra parte si osserva che nella frase il verbo *egli viene*, è immediatamente unito alle parole *porte chiuse*, apparirà più che probabile che questa circostanza sia destinata a determinare il modo della venuta di Gesù. Proseguiamo l'esame del testo. [2]) Dopo aver detto una seconda volta che Gesù entrò a porte chiuse, l'Evangelista dice una seconda volta ancora: *Egli comparve in mezzo a loro.* La qual frase, essendo unita al verbo *egli venne* e servendo a determinare il senso con maggior precisione, esprime in tutti i casi l'apparizione improvvisa di Gesù senza che si fosse potuto vederlo a venire. Da queste particolarità prese insieme, per lo meno risulta incontestabilmente questo: che trattasi d'una venuta fuori delle condizioni ordinarie, per conseguenza d'una venuta miracolosa. Che poi questo miracolo abbia consistito in una penetrazione del corpo traverso l'assito delle porte lo negano con grandissima asseveranza, tra i commentatori, i partigiani del miracoloso, i quali osservano non essere cenno alcuno che Gesù sia giunto *a traverso le porte chiuse* [3]). Ma, nel fatto, l'Evangelista neppur egli intende memomamente stabilire che Gesù, come si esprime Michaëlis, sia positivamente entrato nella camera traverso ai pori del legno; sua opinione è soltanto che le porte fossero e rimanessero chiuse e che Gesù tuttavia fosse comparso improvvisamente nella camera, per modo che i muri, le porte, e, per dir breve, tutti gli ostacoli frapposti non avessergli impedito di entrare. Anzichè domandarci, a torto, di mostrar loro nel testo di Giovanni una indicazione che questi non intende dare, essi dovrebbero spiegarci il perchè l'Evangelista, se ha veramente supposto il miracoloso aprimento delle porte, non abbia messo cotesto miracolo in rilievo. A questo riguardo Calvino assai infelicemente si appoggia agli Atti degli Apostoli (12, 6 seg.), ov'è detto che Pietro evase dalla prigione chiusa. Nessuno, egli dice, pensa a sostenere che in questo caso le porte siano rimaste chiuse, e che Pietro sia passato traverso le serrature e le assi. No, certo, nessuno vi pensa; perocchè è detto espressamente in quel passo che

[1]) Vedi Tholuck e De Wette, su questo passo.
[2]) Confr. Olshausen, 2, pag. 531 Aum.
[3]) Così si esprimono, oltre Calvino, Lücke, l. c. Olshausen, 530 seg.

Digitized by Google

la porta di ferro della prigione, la quale metteva alla città, *s' aperse loro da sè stessa* (v. 10). Questa osservazione, bella ed animata pittura che presenta il miracolo agli occhi del lettore, non sarebbe certo stata pretermessa le due volte dal nostro Evangelista, ov'egli avesse pensato all'aprimento miracoloso delle porte.

Ma se da un lato torna impossibile eliminare o diminuire il maraviglioso nel racconto di Giovanni, d'altro lato non ci soddisfa la spiegazione naturale delle espressioni con le quali Luca indica gli arrivi e le partenze di Gesù. Questo evangelista, infatti, accenna al venire di Gesù, colla espressione, *comparire in mezzo ai discepoli*, e accenna al suo andarsene, coll'altra espressione *scomparire dalla loro presenza*. Ora la coincidenza di queste espressioni, quando vi si aggiunga il terrore dei discepoli e lo sbaglio che li indusse a riguardare Gesù come uno spirito, non permette di pensare ad altra cosa fuorchè ad una apparizione miracolosa. Inoltre, quand'anco si riuscisse a figurarsi il come Gesù potesse entrare per via naturale, senz'essere veduto, in una stanza affollata di gente, resta pur sempre impossibile l'immaginare com'egli avesse potuto involarsi, non visto e non seguito, ai due discepoli di Emmaus, coi quali, a quanto sembra, egli trovavasi solo a tavola [1]).

Che Marco coll'espressione *un' altra forma* intenda una forma miracolosamente trasformata, è cosa su cui non avrebbe dovuto mai cader dubio [2]). Ma questa frase è di minore importanza, altro non essendo se non una spiegazione che lo scrittore ci dà della circostanza a lui fornita da Luca, ma diversamente spiegata: che cioè i due viaggiatori non avevano riconosciuto Gesù. Se Maria Maddalena prese Gesù per il giardiniere, quest'errore, secondo l'opinione dell'evangelista, non è già dovuta ad un travestimento; bensì il non avere la donna riconosciuto Gesù, può spiegarsi, giusta lo spirito della narrazione, ammettendo, sia che i suoi occhi fossero *ritenuti*, sia che Gesù avesse preso un'altra forma; se poi essa lo prese pel giardiniere, gli è semplicemente per avere incontrato nel giardino quest'uomo a lei sconosciuto. I racconti evangelici non ci autorizzano nemmeno a supporre che l'aspetto di Gesù fosse stato alterato dai patimenti della crocifissione, e che le sue ferite si venissero rimarginando a poco a poco. La frase di Giovanni *Non mi toccare*, se espri-

[1]) Olshausen, l. c., pag. 530.
[2]) Confr. Fritsche, in Marc., pag. 725.

Digitized by Google

messe, come pretendesi, il timore di un tatto doloroso, sarebbe in contradizione non solo con Matteo, al dire del quale Gesù, la stessa mattina del giorno della sua risurrezione, permise alle donne di abbracciare i suoi piedi, ma ben anche con Luca, il quale narra avere Gesù nello stesso giorno invitati gli Apostoli a toccarlo; e, per conseguenza, avrebbesi diritto a chiedere quale di queste due narrazioni sia la vera. Ma, nel contesto, nulla assolutamente indica che Gesù siasi schermito dal *contatto*, a cagione del dolore che ne avrebbe provato. Questa interdizione potè essere consigliata da diversi motivi: da quale, poi, non si è saputo ancora precisare, stante la oscurità del passo [1]).

Ma il più singolare invertimento di idee sta nel pretendere, come fecero taluni, che lo scarso numero e la breve durata dei colloqui di Gesù co' suoi discepoli dopo la risurrezione fossero prova dell'essersi Gesù sentito troppo debole per sostenere sforzi prolungati e frequenti, e dell'esser egli quindi stato soggetto alle leggi d'una naturale guarigione. Dicasi tutto il contrario: Se di tal modo egli avesse avuto bisogno di cure corporali, egli avrebbe dovuto trovarsi non già rare volte, ma sempre vicino a' suoi discepoli da' quali, a preferenza d'altri, egli avea a ripromettersi simili cure. Infatti, ove sarebbesi egli dunque trattenuto nei lunghi intervalli che separarono le sue apparizioni? nella solitudine? in mezzo ai campi? nel deserto e sopra monti? Non erano quelli luoghi in cui potesse dimorare un infermo, nè altro resta fuorchè sostenere ch' egli si fosse tenuto nascosto in casa di socj segreti dei quali i suoi stessi apostoli non avevano contezza. Ma il tenere così occulta la sua vera dimora agli stessi suoi discepoli, ai quali egli non si sarebbe mostrato che rare volte, e disponendo a bello studio apparizioni e disposizioni repentine, sarebbe stato un giuoco di mano, una falsa apparenza di maraviglioso con la quale egli avrebbe preteso di far loro illusione; e ciò ne presenterebbe Gesù e tutta la sua causa sotto una luce la quale, estranea ai documenti che abbiamo sott'occhi, non è che il prodotto del riflesso di moderne idee, d'altronde ormai cadute in discredito. Gli Evangelisti non vogliono dir altro se non che Gesù risuscitato, dopo quelle brevi apparizioni fra i suoi, si ritirava, come un essere superiore,

[1]) Vedansi le diverse spiegazioni in Tholuck ed in Lücke. Quest'ultimo reputa necessario un mutamento di lezione. Quanto all'interpretazione che Weisse ci dà di queste parole (2, pag. 395 seg.), sebbene io convenga con lui sul rimanente della spiegazione nel cui contesto esso si trova, non posso a meno di riguardarla essa pure come fallita.

Digitized by Google

nella invisibilità, e ne usciva di nuovo ove e quando lo giudicava opportuno [1]).

Infine, supponendo che Gesù sia rientrato, colla risurrezione, in una vita puramente naturale, come se ne imaginerà la fine? Se si vuol essere conseguenti, bisogna farlo morire di morte naturale, in un maggiore [2]) o minor lasso di tempo dopo il suo ritorno a vita. E a ciò infatti Paulus accenna, affermando che il corpo di Gesù, troppo acerbamente tormentato, benchè riavuto si fosse da quello stato di rigidità simile a morte, in cui lo aveva gittato la crocifissione, pure finì per soccombere alle conseguenze naturali de' suoi patimenti e ad una febbre di consunzione [3]). Ma tale non è evidentemente l'idea che gli Evangelisti si son fatta della fine del loro Cristo, perocchè gli uni riferiscono ch' egli, come immortale, prese congedo da' suoi discepoli; gli altri, ch' egli salì visibilmente al cielo. Bisognerebbe dunque che prima dell'ascensione, al più tardi, posto che Gesù avesse sino allora conservato un corpo naturale ed umano, si fosse operato in lui un cambiamento che lo pose in grado di soggiornare nelle regioni celesti; bisognerebbe ch'egli avesse deposta la scoria della corporalità materiale, e ne avesse seco recata solo la quintessenza. Ma in nessun luogo gli Evangeli ci dicono che sia rimasto un residuo materiale dopo la salita di Gesù al cielo; e siccome i discepoli che furono spettatori della sua ascensione si sarebbero necessariamente accorti che qualche cosa rimaneva, altro più non rimane in favore di questa opinione, tranne l'idea di quel teologo della scuola di Tubinga, il quale pretende che il residuo della corporalità di Gesù fosse la nube che lo avvolse nell'ora dell'ascensione, e nella quale quanto eravi di materiale in lui andò risolvendosi e per così dire evaporando [4]). Però gli Evangelisti punto non si figurano la fine della vita celeste di Gesù, dopo la risurrezione, come una morte naturale, nè tampoco essi parlano, al tempo dell'ascensione, di alcun mutamento che si fosse operato nel suo corpo; che anzi, nell'intervallo fra la risurrezione e

[1]) Confr. in proposito particolarmente Weisse, l. c. pag. 339 seg.

[2]) Brennecke. Prova biblica che Gesù, dopo la risurrezione, visse ancora 22 anni sulla terra e adoperossi in seguito al bene dell'umanità, 1819.

[3]) L. c. pag. 793, 925.

[4]) Ancora alcune parole sulla questione: Perchè gli Apostoli Matteo e Giovanni non hanno narrato espressamente l'ascensione, come i due Evangelisti Marco e Luca? In Süskind's Magazin, 5117, pag. 6 seg.

Digitized by Google

l'ascensione, essi raccontano di Gesù cose incompatibili con un corpo naturale. Dunque essi sonosi figurata la sua vita, dopo la risurrezione, non come naturale, ma come soprannaturale, e il suo corpo non come materiale ed organico, ma come trasfigurato.

Questa idea, dal punto di vista degli Evangelisti, non è neppure in opposizione colle particolarità cui sogliono far valere i seguaci dell'opinione puramente naturale sulla vita di Gesù risuscitato. L'aver Gesù bevuto e mangiato, e'non supponeva già, in quella cerchia d'idee, un vero bisogno di lui, più che nol supponesse il pasto preso da Jehova in compagnia di due angeli nella casa di Abramo. La possibilità di mangiare non implica qui la necessità di mangiare. Il contatto era la sola prova possibile contro l'obbiezione di coloro i quali avrebbero detto essere uno spettro senza corpo quello apparso ai discepoli; oltre di che, giusta antiche idee non solamente greche, ma eziandio ebraiche (come rilevasi dal passo più sopra citato (1 Mos., 32, 24), si hanno esempi di esseri divini i quali si mostrarono tangibili, a differenza delle vane ombre; ciò che però non li rendeva soggetti alle leggi della materia più di quello il sembrò Gesù, quando — benchè tangibile — improvvisamente dispare e penetra senza ostacolo nei luoghi chiusi [1]).

Tutt'altra questione è quella: — Se al nostro punto di vista formato da una più esatta cognizione della natura, — questi due ordini di fatti siano compatibili. E qui noi dovremmo dire necessariamente: un corpo che mangia cibi visibili, deve essere egli stesso visibile; l'uso dei cibi presuppone un organismo; ora l'organismo è proprio della materia organizzata, e questa non ha la proprietà di disparire e ricomparire a sua voglia [2]). Ma, cosa sopratutto singolare, se il corpo di Gesù era tangibile, e, se al tatto faceva sentire carne ed

[1]) Quel che havvi di inderminato e di vago nella idea che forma il fondo di tutto ciò è bene espresso da Origene, laddove di Gesù dice (*c. Cels.*, 2, 62): E dopo la risurrezione egli era come sopra un limite, tra il corpo qual era prima della passione e l'anima che sembrava spogliata di questo corpo.

[2]) Per questo anche Kern confessa di non saper come conciliare questa particolarità di Luca coll'altre, e di considerarla come un'addizione tradizionale (*Fatti principali*, l. c., pag. 50). Ma a che gli giova ciò? Rimane pur sempre la tangibilità di cui parla Giovanni; ed essa appartiene, pari che l'azione del mangiare, *alle condizioni della vita terrestre*, *ai rapporti del mondo materiale*, cui, giusta la supposizione stessa di Kern, il corpo di Gesù non doveva più essere soggetto.

Digitized by Google

ossa, segno è ch'esso era dotato della proprietà di resistere cui possiede la materia, e la possedeva nell'egual modo in qualità di corpo solido; se per contrario, esso era in grado di entrare nelle case e stanze chiuse senz' esserne impedito per l'interposizione dei muri e delle porte, segno è che appunto una tale resistenza della materia solida non era uno de'suoi attributi. Laonde, secondo i racconti evangelici, siffatta proprietà gli sarebbe appartenuta e non appartenuta insieme; resta dunque provato che il modo con cui gli Evangelisti rappresentano la corporalità di Gesù dopo la risurrezione è in sè contradittorio. E la contradizione non è già tale ch'essa si divida fra i differenti narratori; no, la relazione di un solo e medesimo evangelista racchiude in sè questi tratti contradittorii. Per vero dire, il breve racconto di Matteo, ove è detto: *Essi gli abbracciarono i piedi* (v. 9), non contiene che il fatto della tangibilità, senza fare in pari tempo emergere un fatto che sia con esso in contradizione; e, inversamente, in Marco, l'espressione: *Sotto un'altra forma* (v. 12), mostra alcun che di sopranaturale, senza che d'altra parte il contrario sia supposto in modo preciso. Ma non è così in Luca: esser sensibile al tatto e mangiare sono indizii precisi d'una materia organica, a quel modo che le apparizioni e disparizioni improvvise sono indizii precisi del contrario. Egli è sopratutto nel quarto vangelo che si urtano i membri di questa contradizione; poichè Gesù, immediatamente dopo essere penetrato nella stanza chiusa traverso i muri e le porte [1]), si lascia toccare dall'incredulo Tomaso.

1) La facoltà di Gesù di penetrare a traverso le porte chiuse fu giudicata da varii padri della chiesa e da teologi ortodossi poco compatibile con quanto si afferma — riguardo alla risurrezione — dall'avere Gesù avuto d'uopo che fosse prima levata la pietra dal sepolcro. Laonde essi sostennero la proposizione seguente: *Resurrexit Christus clauso sepulcro, sive nondum ab hostio sepulcri revoluto per angelum lapide.* Queustedt, *theol. didact. polem.* 3, pag. 542.

Digitized by Google

§ 140.

Controversie sulla realtà della morte e della risurrezione di Gesù.

La proposizione *un morto è ritornato in vita* è composta di due parti così contradittorie che, ogni qual volta vuolsi conservar l'una, l'altra minaccia di scomparire. Se realmente egli è tornato in vita, si pensa naturalmente ch'egli non fosse affatto morto; ma s'egli era veramente morto, si dura fatica a credere ch'egli sia ritornato in vita [1]).

Quando si formi una giusta idea del rapporto tra il corpo e l'anima, quando non si separi astrattamente l'uno dall'altra, ma si comprenda egualmente nella loro identità l'anima come l'interno del corpo, il corpo come l'esteriore dell'anima, non si sa più come, non dirò già concepire, ma solamente imaginarsi il ritorno d'un morto alla vita. Ciò che noi chiamiamo l'anima è il centro regolatore ove concorrono le forze e le attività del corpo: la sua funzione, o piuttosto l'anima stessa, consiste nel mantenere tutte le altre elaborazioni, di cui è suscettibile il corpo, in una subordinazione non interrotta sotto l'unità superiore dell'elaborazione vitale organica che nell'uomo è la base della parte spirituale; una volta che tale concorso sia cessato, l'impero è reso, nelle diverse parti del corpo, a quegli altri principii inferiori la cui opera procedendo, produce la corruzione. Dal momento che essi abbiano assunto l'impero, essi saranno poco disposti a restituirlo all'anima, loro antica sovrana; più ancora la è questa impossibile cosa, perchè, indipendentemente da ogni questione sull'immortalità dello spirito umano, l'anima, come tale, cessa tosto di essere in un col dominio e l'attività che compongono la sua esistenza. Laonde, in una rivivificazione, quando pure s'invocasse un miracolo, tratterebbesi direttamente di creare un'anima nuova.

Solo il dualismo, ch'è divenuto popolare riguardo al rapporto fra l'anima e il corpo, favorisce l'opinione sulla possibilità d'una rivivificazione propriamente detta.

[1]) Confr. Schleiermacher, *Weihnachtsfeier*, pag. 117 seg.

Digitized by Google

In esso l'anima è raffigurata come l'uccello che, quantunque fuggito per qualche tempo dalla gabbia, può tuttavia esser ripreso e ricondotto nel suo carcere; ed è a consimili imagini che l'uomo, il quale pensa colla propria fantasia, connette l'idea ch'ei si è fatta della rivivificazione. Ma, dal punto di vista di questo stesso dualismo, l'impossibilità logica di una tale operazione si dissimula più di quello che veramente non scemi. Poichè alla fin fine, anche con la separazione la più astratta, la coesistenza del corpo e dell'anima non può già concepirsi tanto indifferente e tanto inanimata come se si trattasse d'una scatola e del suo contenuto; bensì la presenza dell'anima produce nel corpo effetti che, alla loro volta, sono le condizioni della possibilità di tale presenza. Laonde dal momento che l'anima ha abbandonato il corpo, le attività che, giusta l'idea dualistica, sono le espressioni più immediate dell'influenza dell'anima, saranno in esso sospese; in pari tempo, gli organi di queste attività, il cervello, il sangue, ecc., cominceranno a interrompere le rispettive funzioni e a divenire inetti a qualsiasi movimento: notisi che l'istante medesimo della morte reale sarà il segnale di questo cambiamento. Se l'anima dunque involatasi al corpo potesse concepire il desiderio o ricevere da un altro l'ordine di rientrare nel corpo, sua antica dimora, essa lo troverebbe, già sino dai primi istanti, inabitabile nelle parti più nobili, ed incapace a servirla.

Ristabilire, come un membro infermo qualunque, gli organi più immediati della attività sua, resi per la morte inservibili, essa nol potrebbe in alcun modo, attesochè, per fare checchessia nel corpo, a lei, per lo appunto, necessita il servizio di tali organi; essa dovrebbe adunque, quand'anco un prestigio la trattenesse nel corpo, lasciarlo corrompere, perchè impotente ad esercitar su di esso influenza alcuna; oppure bisognerebbe che, ricondotta da un primo miracolo nel corpo, essa ricevesse — restaurati da un secondo miracolo — i suoi organi corporei ch'erano morti; ma questo sarebbe un intervento immediato di Dio nel corso regolare della vita della natura, intervento incompatibile con idee illuminate sui rapporti di Dio col mondo.

Laonde i moderni hanno posto, in termini assai precisi, il seguente dilemma: o Gesù non è veramente morto, o egli non è veramente risuscitato.

Il razionalismo si è appigliato di preferenza alla prima alternativa. Il breve tempo che Gesù rimase sospeso alla croce, congiunto alla lentezza, d'altronde nota, della morte mediante crocifissione; l'incer-

Digitized by Google

tezza sulla natura e sull'effetto del colpo di lancia che forse non è neanche storico, — tutto ciò parve rendere dubia la realtà della morte. Il non avere gli esecutori del supplizio concepito a tale riguardo alcun dubio, come non ne concepirono gli stessi discepoli, si spiegherebbe, non solo per la difficoltà generale di distinguere da una morte reale i deliquii profondi ed i torpori simili alla sincope, ma eziandio per i pochi progressi che avevan fatto in allora le scienze mediche. D'altra parte, si ha per lo meno un esempio della guarigione di un uomo distaccato dalla croce, esempio che agli autori in questione parve rendere concepibile anche in Gesù la possibilità d'un ritorno a vita. Questo esempio si trova in Giuseppe, il quale racconta che di tre individui crocifissi di sua conoscenza, a cui, per le sue preghiere venne da Tito accordata la grazia, distaccati che furono di croce, due morirono, ma uno scampò [1]). Giuseppe non dice per quanto tempo quegli uomini rimanessero sospesi. Tuttavia al modo con cui egli narra la cosa si scorge ch'egli li vide ritornando dalla sua spedizione di Thecoa: essi furono dunque senza dubbio crocifissi durante la stessa spedizione; e siccome questa, stante la breve distanza che trovavasi tra il luogo citato e Gerusalemme, potè essere effettuata in un giorno solo, è a supporsi che quegli individui siano rimasti appesi non più di un giorno, e forse meno ancora di un giorno. Epperò di tre crocifissi, che non erano rimasi sospesi un tempo maggiore di quel che lo fosse Gesù (sospeso, secondo Marco, alla croce dalle nove ore del mattino sino alle sei circa di sera) e che, a quanto sembra, furono staccati dando ancora segni di vita, uno solo scampò, malgrado le cure mediche le più sollecite. Assai difficilmente quindi si scorge come da tal fatto risulti verosimile che Gesù, il quale fu tolto dalla croce mentre già presentava tutti i sintomi della morte, ritornasse a vita, completamente da sè solo, senza alcun soccorso medico [2]).

[1]) Giuseppe. *Vita*, 75: Spedito da Tito Cesare con Cerealis e mille cavalieri in un certo borgo nomato Tecoa, per esaminare se il luogo fosse atto ad essere fortificato, io vidi, ritornando, parecchi prigionieri crocifissi; ed avendone riconosciuti tre co'quali era stato legato in amicizia, ne fui dolente e n' informai Tito versando lagrime. Questi ordinò tosto di staccarli e di averne tutte le cure possibili. Due soccombettero malgrado le cure, ma il terzo sopravisse. Paulus argomenta da questo passo, *Exeg. handb.*, 3, 6, pag. 786, e nell'appendice, pag. 929 seg.

[2]) Bretschneider. *Sulla pretesa morte apparente di Gesù in croce*, in Ulmann's und Umbreit's Studien, 1832, 3, pag. 625 seg.; Hug. *Beiträge zur geschichte des Verfahrens ber der Todesstrafe der Kreuzigung*, *Freiburger Zeitschrift*, 7, pag. 144 seg.

Digitized by Google

Tuttavolta, certi autori sostengono che queste due condizioni, un avanzo di sentimento e un accurato trattamento medico, non siano mancati neanche a Gesù, quantunque gli Evangelisti non ne facciano parola. Secondo essi, Gesù poichè non iscorse verun altro mezzo di purificare l'idea che dominava intorno al Messia, dalla mescolanza d'una politica terrena, si espose alla crocifissione, calcolando che coll'inclinare di buon'ora la testa, ei sarebbe stato bentosto levato di croce e poscia risanato da uomini istrutti in medicina fra i suoi compagni segreti, affine di entusiasmare in pari tempo il popolo coll'apparenza d'una risurrezione [1]). Altri almeno non hanno imputata questa premeditazione a Gesù ed hanno supposto ch'egli fosse caduto in un sonno simile alla morte, attribuendo a' suoi aderenti il disegno, concepito antecedentemente, di richiamare in vita Gesù, gittato in una morte apparente da una bevanda e tolto per tempo dalla croce [2]); ma i documenti non dicono nulla di tutto ciò, e noi non abbiamo alcuna ragione di fare simili congetture. Alcuni giudiziosi seguaci dell'interpretazione naturale, a cui ripugnano queste mostruose produzioni di un sistema che rimaneggia la storia senza freno e senza regola, si sono accontentati, per ispiegare la risurrezione di Gesù, di ammettere, in luogo di un resto di sentimento, la forza vitale, la quale, anche dopo l'estinzione del sentimento, perdurò nell'interno del suo corpo pieno del vigore della gioventù; in luogo poi delle cure prodigate da mani umane, essi han chiamato l'attenzione sull'influenza benefica che le sostanze in parte oleose applicate sopra di lui dovettero esercitare sulla guarigione delle sue ferite, ed hanno osservato che l'aria, impregnata delle emanazioni degli aromi nella cavità del sepolcro, dovette prestarsi a ridestare in Gesù il sentimento e la coscienza [3]); al che non si è esitato ad aggiungere, come causa del ritorno a vita, lo scotimento e la folgore che aprirono il sepolcro di Gesù la mattina del giorno della risurrezione [4]). Altri hanno risposto che l'aria fredda d'un sepolcro era appunto la meno atta a trarre alcuno da uno svenimento, e che gli aromi forti dovevano, al contrario, in uno spazio

[1]) Bahrdt, *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu.* Confr. Paulus, *Exeg. handb.*, 3, 6, 793 seg.

[2]) Xenodoxieu, nella memoria: *Joseph und Nikodemus.* Confr. *Klaiber's Studien der Würtemberg Gaistlichkeit*, 2, 2, pag. 84 seg.

[3]) Paulus, *Exeg. hand.* 3, 6, pag. 785 seg. *L. J.*, 1, 6, pag. 281 seg.

[4]) Schuster, in Eichhorn's alleg. Bibl. 9, pag. 1053.

Digitized by Google

chiuso, esercitare un'azione stupefaciente ed asfissiante [1]). La stessa azione avrebbe dovuto esercitare la folgore penetrando nel sepolcro, se questa non fosse una pretta invenzione dei commentatori razionalisti.

Ciò nondimeno, malgrado tutte queste inverosimiglianze dell'opinione la quale crede Gesù ritornato a vita da una morte apparente mercè cause naturali, essa rimane pur sempre nei limiti del possibile; e, se il ritorno di Gesù a vita fosse certo, noi potremmo, mediante la certezza del risultato, riempire le lacune del racconto ed accedere all'opinione in discorso, pur rigettando ogni congettura alquanto determinata. Ora, il ritorno di Gesù a vita sarebbe certo, ov'esso ci fosse attestato in modo preciso e concordante da testimonii imparziali; ma gli è appunto l'imparzialità dei pretesi testimonii della risurrezione di Gesù che venne contestata dagli avversarii del cristianesimo, da Celso sino all'autore dei *Frammenti di Wolfenbüttel.* Gesù, dissero questi, non si è mostrato che a' suoi partigiani; e perchè non anche a' suoi nemici, affine di convincerli e di togliere colla loro testimonianza alla posterità ogni sospetto d'una menzogna premeditata da parte de' suoi discepoli? [2]). Io faccio certamente poco caso delle repliche degli apologisti a questa obiezione, cominciando dalla risposta di Origene, il quale dice: *Cristo evitò il giudice che lo aveva condannato ed i suoi nemici, affine di non colpirli di cecità* [3]), sino alle opinioni dei moderni che si confutano da sè medesimi colle loro incertezze, sostenendo ora che una simile apparizione avrebbe costretti i nemici di Gesù a credere, ora ch'essi non avrebbero creduto nemmen dopo una simile apparizione [4]).

Alla objezione in discorso tuttavia si può opporre, che i partigiani di Gesù si collocano qui nel novero dei testimonii imparziali

[1]) Winer, *bibl. Realw*, 1, pag. 674.

[2]) *Orig.*, *c. Cels.*, 2, 63: In seguito, Celso, attaccando in modo non dispregevole ciò che sta scritto, dice che Gesù, se voleva manifestare una potenza veramente divina, doveva mostrarsi agli stessi suoi nemici, al giudice che lo aveva condannato e a tutti in generale. — 67: Poichè non fu già inviato da principio affinchè si nascondesse. Confr. l'autore dei *frammenti* in Lessing, pag. 450, 60, 92 seg.; Woolston, Disc. 6; Spinoza, Eg. 23, *Ep. ad Oldenburg*, pag. 558 seg., ed. Gfrörer.

[3]) L. c. 67.

[4]) Conf. Hosheim, nella sua traduzione dello scritto di Origene contra Celso, al passo citato; Michaelis, *aum, zum fünsten fragment*, pag. 407.

Digitized by Google

per lo profondo scoraggiamento in cui caddero, e che, attestato concordemente dagli Evangelisti, era affatto conforme alla natura delle cose. Se essi avessero atteso una risurrezione di Gesù, e se da questo punto noi dovessimo credervi sulla loro fede, sarebbe possibile e fors'anco verosimile che vi fosse stata da parte loro, se non un inganno premeditato, per lo meno una illusione alla quale essi avrebbero volontariamente ceduto; ma questa possibilità tanto più dileguasi quanto più i discepoli di Gesù eransi perduti di speranza dopo la morte di lui. Ora, quand'anco nessun degli Evangeli provenisse immediatamente da un apostolo di Gesù, risulta pur sempre certo, dalle Epistole di Paolo e dagli Atti degli Apostoli, che gli Apostoli stessi ebbero la convinzione di aver veduto Gesù risuscitato. Noi potremmo quindi contentarci delle testimonianze del Nuovo Testamento in favore della risurrezione, solo che queste testimonianze fossero abbastanza precise e concordanti l'una coll'altra e ciascuna con sè. Ma la testimonianza di Paolo — d'altronde la più importante — e per vero, unisona in sè stessa, è così generale e così vaga che solo ci informa di un fatto subiettivo: essere cioè gli Apostoli convinti della risurrezione di Gesù.

Per lo contrario i racconti più precisi degli Evangeli ne' quali la risurrezione di Gesù sembra un fatto esterno ed obbiettivo non possono in ragione delle accennate contraddizioni servir di testimonianza; le notizie in ispecie ch' essi ci forniscono intorno alla vita di Gesù dopo la risurrezione, non sono nè coerenti nè atte a fornirci un concetto storico e chiaro della cosa; ma sono notizie sancite [1]), le quali ci danno piuttosto l'idea di una serie di visioni che non di una storia continuata.

Se si confronta con questo racconto della risurrezione di Gesù il racconto della sua morte, preciso e concordante in sè stesso, sarà forza propendere verso la seconda alternativa del dilemma posto più sopra e contestare piuttosto la realtà della risurrezione che non quella della morte. Celso infatti già si pose su questa via, attribuendo le pretese apparizioni di Gesù dopo la risurrezione sia ad illusioni spontanee de' suoi aderenti, e in ispecie delle donne, in sogno o nella veglia, sia — ciò che sembra ancora più verosimile per lui — ad un

1) Hase, *L. J.* § 149; Eiss..: *Librorum sacrorum de J. Chr. a mortuis revocatio atque in cœlum sublato narrationem collatis vulgaribus illa ætate Judæorum de morte opinionibus interpretari conatus est.* C. A. Frege, pag. 12 seg.; Weisse, *die Evang. Geschichte*, 2, pag. 562 seg.

Digitized by Google

inganno premeditato [1]); e, alcuni moderni, fra cui l'autore dei *Frammenti di Wolfenbüttel*, aderirono alla imputazione giudaica riferita da Matteo, avere cioè i discepoli involato il corpo di Gesù e inventati di poi, per vero con molta concordanza, i racconti della sua risurrezione e le apparizioni che la seguirono [2]). Ma tale sospetto fu distrutto dalla osservazione di Origene, che una menzogna inventata dagli Apostoli stessi non avrebbe potuto ispirar loro il coraggio di annunciare con tanta costanza, in mezzo ai più gravi pericoli, la risurrezione di Gesù [3]); ed a ragione gli apologisti insistono ancor oggi, osservando che la straordinaria rivoluzione operatasi nell'animo degli Apostoli, dal più profondo scoraggiamento e dalla perdita di ogni speranza al momento della morte di Gesù sino alla fede ed all'entusiasmo con cui essi l'annunciarono qual Messia nella Pentecoste successiva, tale rivoluzione, ripetesi, non si potrebbe punto spiegare se nel frattempo non fosse sopravvenuto qualcosa di straordinariamente consolante, ed in ispecie qualcosa che li avesse convinti della risurrezione di Gesù crocifisso [4]). Ma ciò punto non prova che tale convinzione fosse dovuta ad una vera apparizione di Gesù risuscitato, nè che questa sia realmente stata un fenomeno esterno. Potrebbesi, volendo rimanere sul terreno del soprannaturalismo, ammettere forse, con Spinoza, una visione prodottasi miracolosamente nell'interno de' discepoli, visione che avrebbe avuto per iscopo di far loro comprendere, secondo la forza della loro intelligenza e le idee del loro tempo, che per la sua vita virtuosa Gesù era risorto dalla morte spirituale ed accordava

[1]) *In Orig. c. Cels.* 2, 55: *Chi ha veduto questo?* (le mani perforate di Gesù ed in ispecie le sue apparizioni dopo la risurrezione). Una donna mezzo pazza, come dite voi stessi, e qualchedun altro attaccato alla stessa superstizione, che aveva sognato per effetto di una disposizione qualunque, ovvero aveva l'immaginazione eccitata da una opinione erronea conforme alla propria volontà, come accadde a migliaia di persone, ovvero ancora — il che è più verosimile — voleva colpire l'altrui imaginazione con questo prodigio e preparare, per mezzo di queste menzogne, la via ad altri impostori.

[2]) Il quinto framm. in Lessing's quarto Beitrag; Woolston, Disc. 8.

[3]) L. c. 56.

[4]) Ulmann, *Che cosa suppone la fondazione della chiesa cristiana per opera di un crocifisso?* Ne'suoi Studien, 1832, 3, pag. 589 seg. (Röhr) Briefe, *Uber den Rationalismus*, pag. 28, 236; Paulus, *Exeg. handb*, 3, 6, pag. 826; Hase, pag. 146.

Digitized by Google

una simile risurrezione a quelli che seguito avessero il suo esempio [1]). Weisse pone per lo meno un piede sullo stesso terreno quando ammette che lo spirito defunto di Gesù abbia realmente agito sopra gli Apostoli sopravissuti a lui: e quando rammenta le apparizioni di spiriti la cui impossibilità logica, sarebbe, a suo dire, non peranco dimostrata [2]). Per uscire dal Circolo Magico del sovranaturale, altri si posero in cerca di occasioni esterne naturali, acconcie a far nascere, la opinione che Gesù fosse risuscitato e fosse stato veduto come tale. La prima spinta — congetturarono questi — venne data da ciò, che la seconda mattina dopo la deposizione nella tomba, questa fu trovata vuota, e il suo lenzuolo funerario fu preso dapprima per una apparizione angelica, poi per una apparizione del risorto stesso [3]); ma se il corpo di Gesù non è uscito dalla tomba animato da una nuova vita, come dunque ne sarà uscito? Bisognerebbe allora pensar nuovamente ad un furto, a meno che, profittando di quanto dice Giovanni, che cioè Gesù venne, per la fretta, deposto in una tomba straniera, non si volesse supporre che forse il proprietario della fossa avesse fatto portar via il cadavere: ma i discepoli avriano dovuto esserne in seguito informati; e, ad ogni modo, la notizia isolata del quarto Evangelo è troppo debole appoggio perchè si abbia ad insistere sopra tale congettura.

Con assai maggior frutto ricorrono altri al passo dell'apostolo Paolo (Cor. 15, 5 seg.) per cercarvi la soluzione di queste difficoltà e il mezzo d'intendersi sopra le apparizioni di Gesù dopo la risurrezione [4]). Quando Paolo, infatti, pone la Cristofania da lui avuta in un

[1]) Spinoza, l. c.: *Apostolos omnes omnino credidisse, quod Christus a morte resurrexerit et ad cœlum revera ascenderit — ego non nego. Nam ipse etiam Abrahamus credidit quod Deus apud ipsum pransus fuerit — cum tamen hæc et plura alia hujusmodi apparitiones seu revelationes fuerint, captui et opinionibus eorum hominum accommodatæ, quibus Deus mentem suam iisdem revelare voluit. Concludo itaque Christi a mortuis resurrectionem revera spiritualem et solis fidelibus ad eorum captum revelatam fuisse, nempe quod Christus æternitate donatus fuit, et a mortuis (mortuos hic intelligo eo sensu quo Christus dixit: Sinite mortuos sepelire mortuos suos) surrexit, simulatque vita et morte singularis sanctitatis exemplum dedit, et eatenus discipulos suos a mortuis suscitat, quatenus ipsi hoc vitæ ejus et mortis exemplum sequuntur.*

[2]) *Dii Evang. Gesch.* 2, pag. 426 seg.

[3]) *Saggio sulla risurrezione di Gesù*, in Schmidt's Biblioth. 2, 4. pag. 545.

[4]) Vedi la memoria citata in Schmidt's Bibliothecke, pag. 537; Kaiser, bibl. theol. 1, pag. 258 seg.; Frege, l. c., pag. 13.

Digitized by Google

sol fascio colle apparizioni di Gesù dopo la risurrezione, noi siamo autorizzati — s' altro ostacolo non siavi — a concludere che, per quanto ne sapeva l'Apostolo, quelle apparizioni anteriori erano della stessa natura di quella avuta da lui. Ora, per ciò che riguarda quest' ultima, quale essa ci vien narrata negli Atti degli Apostoli (9, 1 seg. 22, 3 seg. 26, 12 seg.), non è più possibile, dopo le analisi di Eichorn [1]) e di Ammon [2]), considerarla come una apparizione esterna obiettiva del vero Cristo, e Neander stesso [3]) si perita soltanto a sostenere con asseveranza una azione interna del Cristo sul morale di Paolo, al che solo precariamente aggiunge l' ipotesi di una apparizione esterna; ed anco l'azione interna da lui supposta, egli medesimo ce la rende superflua ricordando le cause che poterono per via naturale produrre una rivoluzione simile nei sentimenti dell' apostolo: vale a dire, le impressioni favorevoli che in lui destar poterono il cristianesimo, la dottrina de' Cristiani, la loro vita, la loro condotta e sopratutto il martirio di Stefano; queste cause tutte posero il suo morale in una ansietà ed in una lotta interna ch' egli senza dubio domò per qualche tempo con violenza e fors'anco con un raddoppiamento di zelo contro la nuova setta; ma infine questa tensione straordinaria dovette scoppiare in una crisi spirituale decisiva, e non è maraviglia se in un uomo dell' Oriente ella abbia assunto la forma di una Cristofania. Noi abbiam dunque nell' apostolo Paolo un esempio il quale ci mostra come forti impressioni prodotte dalla giovine comunità cristiana potessero esaltare sino ad una Cristofania e ad una completa mutazione di sentimenti un'anima ardente che a quelle impressioni avea per lungo contrastato; ora, nella stessa guisa senza dubio l'impressione prodotta dalla grande individualità di Gesù ben potè esaltare fino a simili visioni discepoli suoi immediati, lottanti contro i dubii che la pia morte aveva loro ispirati intorno al suo carattere messiaco. Colui che crede dovere e potere ricorrere ancora, per la spiegazione della Cristofania di Paolo, ad un fenomeno naturale esterno, quale il lampo ed il tuono, può, volendolo, agevolare a sè stesso, colla supposizione di fenomeni somiglianti, anche la spie-

[1]) Nella sua *Allg. Biblioth.* 6, 1, pag. 1, seg.

[2]) *Comm. exeg. de repentina Sauli — conversione, ne' suoi opusc. theol.*; *Fortbildung des Christeuth*, 2, 1. Kap. 3. Confr. anche i miei *Scritti polemici*, 2 fasc., pag. 52 seg.

[3]) *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christ. Kirche durch die Apostel*, 1, pag. 75 seg.

Digitized by Google

gazione delle apparizioni che i discepoli immediati di Gesù credettero avere dopo la morte di lui[1]). Notisi soltanto una cosa: la spiegazione data da Eichorn di quanto accadde all'apostolo Paolo è riuscita a vuoto in quanto l'autore ha voluto conservare il carattere storico a tutte le particolarità del racconto del Nuovo Testamento, quali la cecità di Paolo, la sua guarigione, la visione d'Anania, ecc., e, — come era a supporsi — non ha potuto trasformarle in cose naturali, se non contorcendole colla massima violenza; nella stessa guisa si renderebbe impossibile la spiegazione psicologica delle apparizioni di Gesù risorto, qualora si volessero riconoscere come storici tutti i racconti che ne danno gli Evangeli, per esempio lo sperimento di Tomaso mediante il tatto e quelli a cui il risorto medesimo si sottopose prendendo cibo; racconti che d'altronde, a motivo delle contraddizioni in esso notate, non hanno alcun diritto al carattere storico. I due primi Evangeli e l'apostolo Paolo, che è l'autorità principale in questa cosa, nulla ci dicono di simili esperimenti; e se le Cristofanie, in quanto realmente balenarono agli occhi delle donne e degli Apostoli, portarono l'impronta visionaria di quella che Paolo si ebbe in sulla via di Damasco, nulla di più naturale, che, una volta ammesse nella tradizione, la tendenza apologetica a far sparire ogni dubio sulla loro realtà abbia dato loro sempre maggior consistenza e le abbia trasformate da apparizioni mute in apparizioni parlanti, da ombre fuggitive in esseri che mangiano, da sostanze visibili in esseri sensibili al tatto.

Pure qui sorge una differenza, la quale sembra rendere d'un tratto la visione di Paolo inapplicabile alla spiegazione di quelle apparizioni antecedenti. Infatti si dice, la idea che Gesù fosse risuscitato ed apparso a molte persone era già data all'apostolo Paolo come credenza della setta che egli perseguitava; egli non aveva che accoglierla nelle sue convinzioni e a ravvisarla colla sua fantasia così da trasformarla in una esperienza personale. Per contrario gli apostoli più anziani di lui non altro avevano sott'occhio, come fatto reale, fuorchè la morte del loro Messia, non potevano prendere in nessun luogo l'idea della loro risurrezione; bisognava quindi — stando al nostro modo di vedere — ch'essi producessero per prima tale idea, condizione la quale sembra senza confronto più difficile ad adempiersi che non quella proposta più tardi all'apostolo Paolo. Per poter dare in proposito un retto giudizio, noi dobbiamo

[1]) Così la memoria in Schmidt's Bibliothek e kaiser., l. c.

Digitized by Google

figurarci con maggior esattezza la situazione e la disposizione morale dei discepoli di Gesù dopo la sua morte.

Negli anni ch' ei rimase con essi, egli aveva loro infusa la persuasione ognor più radicata del suo carattere messiaco; ma la sua morte, ch' essi non sapevano conciliare colle loro idee messiache, annullò momentaneamente quella persuasione. Passato il primo spavento, quando l'impressione anteriore cominciò a ridestarsi, sorse in essi spontaneo il bisogno psicologico di togliere quel contrasto della morte di Gesù colla loro primitiva opinione intorno a lui, e di accogliere nel loro concetto del Messia il carattere della passione e della morte. Ma siccome, per i Giudei di quell'epoca comprendere significava soltanto far derivare qualche cosa dalle Sacre Scritture, così i discepoli di Gesù fecero a questo ricorso per vedere se mai vi trovassero allusioni ad un Messia paziente e morente. Per quanto estranea sia l'idea di un simile Messia all'Antico Testamento, i discepoli di Gesù trovarono nulladimeno le indicazioni che desideravano in tutti que' passi poetici e profetici che, come Is. 53, Ps. 22, presentavano gli uomini di Dio fatti segno a persecuzioni e piegati fino alla morte sotto il peso della sventura. Quindi è che Luca ci narra come l'occupazione principale di Gesù risorto, ne' suoi colloquii co'discepoli, fosse quella di *spiegar loro, cominciando da Mosè e proseguendo per tutti i profeti, quelle cose che a lui si riferivano in tutte le Scritture*, e specialmente di dimostrar loro la necessità, *che il Cristo soffrisse tutto questo* (24, 26 seg. 44). Dal momento ch'essi avevano per tal guisa accolto nel loro concetto del Messia l'obbrobrio, il patimento e la morte, Gesù ignominiosamente giustiziato era per essi non già perduto, ma in salvo; colla sua morte egli non aveva fatto che salire alla *gloria* messiaca (Luc. 24, 26) dove invisibilmente egli era con loro sempre *sino alla fine del mondo* (Matt. 28, 20). Ma, dal seno di quello splendore in cui viveva, poteva egli trascurare di dare a' suoi conoscenza di sè stesso? E se i loro occhi, chiusi fino allora, eransi aperti alla dottrina di un messia paziente contenuta nelle Sacre Carte, se il loro cuore era acceso (Luc. 24, 32) d'un entusiasmo straordinario, poterono essi, gli Apostoli, ristarsi dal considerare quel mutamento come una influenza del Cristo glorificato sopra di loro, come un *dischiudersi del loro spirito* (v. 45), aventi sua causa in lui, anzi come un discorso ch'egli avesse loro rivolto [1])? Infine, quanto non è

[1]) Confr. Weisse, l. c., pag. 398.

Digitized by Google

egli probabile che, in singoli individui e specialmente in donne, questo sentimento si esaltasse talfiata fino ad una vera visione puramente interna e subjettiva, laddove in altri ed anco in intere assemblee, qualche cosa di objettivo, sensibile alla vista od all'udito, talfiata forse l'aspetto di una persona incognita, destò il pensiero di una manifestazione o apparizione di Gesù? Questo alto grado dell'entusiasmo pio, ricorre d'altronde non rare volte nelle società religiose, specialmente fra quelle che sono oppresse e perseguitate. Ma da questo punto, se il Messia crocifisso era realmente pervenuto alla più alta forma della vita beata, egli non poteva aver lasciato il suo corpo nella tomba. Ora, precisamente ne' passi suscettibili di un rapporto figurato colla passione del Messia, trovavasi espressa la speranza: *Tu non mi lascerai nel sepolcro e non permetterai che il tuo santo provi la corruzione* (Ps. 16, 10; Act. Ap. 2, 27); e al santo condotto al supplizio, posto a morte e seppellito, Isaia (50, 10) aveva annunciata una vita, la qual durar doveva lungo tempo ancora. Che cosa quindi di più naturale per gli Apostoli, dacchè la morte di Gesù avea distrutta la loro antica opinione giudaica intorno al Messia, ch'egli *viver dovesse eternamente* (Giov. 12, 34), che cosa più naturale del ristabilire opinione siffatta, mediante il pensiero di una vera risurrezione, ed anzi di farlo ritornare a vita sotto la forma stessa di quella *risurrezione corporea* de' morti che era fra gli attributi del Messia?

Ciò nullameno, se il cadavere di Gesù era stato deposto in un luogo conosciuto, e se quivi era possibile (giacchè noi non dobbiam ricorrere all'ipotesi nè di un furto nè di un allontanamento fortuito) [cercarlo e mostrarlo, difficilmente comprendesi come i discepoli, in Gerusalemme stessa, e non anco decorsi due giorni dal seppellimento, potessero credere e dichiarare che Gesù era risorto, senza confutarsi da sè stessi col visitar personalmente la tomba, e senza essere confutati dai loro avversarii (ai quali, per vero, sembra ch'essi tacessero, a Pentecoste soltanto, alcune rivelazioni sulla risurrezione del loro Messia) [1]). È qui che la narrazione del primo Evangelo, a torto eliminata, interviene in modo soddisfacente ed acconcio a togliere la difficoltà. Per vero, questo Evangelo ci narra anch'esso che Gesù risuscitato apparve a Gerusalemme; ma pone tale apparizione solo in presenza delle donne e non le attribuisce altro scopo che quello di preparare un convegno successivo, preparazione del resto affatto super-

[1]) Confr. Friedrich, in Eichhorn's Bibliothek, 7, pag. 223.

Digitized by Google

flua: per modo che la realtà di questa apparizione venne, come abbiam veduto più sopra, revocata in dubio ed abbandonata come una trasformazione posteriore della leggenda intorno all'apparizione angelica, leggenda che Matteo egualmente accolse allato di quella [1]). L'unica apparizione importante di Gesù dopo la risurrezione, di che sia cenno in Matteo, ha luogo in Galilea, dove un angelo e Gesù stesso, l'ultima sera della sua vita e il mattino della risurrezione, avevano formalmente ingiunto agli Apostoli di recarsi, e dove anche il quarto Evangelo pone sussidiariamente una *manifestazione*. Era naturale che i discepoli dispersi per il terrore in essi ispirato dalla morte del loro Messia si rifugiassero nella patria loro in Galilea, dove non avevan bisogno, come nella capitale giudaica, sede de' nemici del loro Cristo crocifisso, di chiudere la porta *per timor de'Giudei*; fu quello il luogo dove a poco a poco essi ricominciarono a respirar liberamente, e dove la loro fede in Gesù, distrutta dalla catastrofe, potè ravvivarsi di bel nuovo; e parimente quello era il luogo dove la idea della risurrezione di Gesù ebbe campo a successivamente formarsi senza che ivi si potesse esumar dalla tomba un cadavere che confutasse quelle supposizioni ardite; e quando quella convinzione ebbe dato a' partigiani di Gesù bastante coraggio ed entusiasmo da avventurarsi a proclamare nella capitale la risurrezione di lui, non era loro più possibile di convincer sè stessi del contrario, mediante il cadavere di Gesù o l'esserne convinti da altri.

Veramente, secondo gli Atti degli Apostoli, già nella Pentecoste successiva, vale a dire solo sei settimane dopo la morte di Gesù, gli Apostoli vengono ad annunciare la sua risurrezione a Gerusalemme; e secondo la stessa autorità, essi ne erano stati convinti fin dalla domane del suo seppellimento per le apparizioni da loro avute. Ma quando agli Atti degli Apostoli fanno così coincidere il primo annuncio della nuova dottrina colla festa della nunciazione dell'antica legge, si può egli esitare a riconoscere che tale coincidenza riposa unicamente sopra motivi dogmatici, che essa quindi non ha alcun valore storico, e non ci obbliga menomamente a raccorciar di tanto la durata della preparazione silenziosa che si operò in Galilea? Quanto al secondo punto, senza dubio il morale dei discepoli di Gesù abbisognò di un certo tempo per sorgere a quell'altezza che richiedevasi perchè il tale o il tal altro potesse col solo ajuto della sua fede imaginarsi di scor-

[1]) Confr. Anche Schmidt's Bibliothek, 2, pag. 548.

Digitized by Google

gere in visione il Cristo risuscitato, e perchè intere assemblee, prese da entusiasmo credessero udir lui in ogni suono staordinario e lui vedere in ogni insolita apparenza. Ciò nullameno era bene a supporsi *che colui il quale la morte non poteva ritenere in suo potere* (Act. Ap. 2, 24), doveva essere rimasto soltanto breve tempo nella tomba. Quanto alla determinazione di tale intervento è probabile che questa venisse suggerita dal numero solenne di tre; ma pur volendosi astrarre da spiegazione siffatta è probabile che la notizia, storica o no, del seppellimento di Gesù alla vigilia di un sabato, desse motivo a supporre ch' ei non fosse rimasto nella tomba se non durante il riposo del sabato, e fosse quindi risorto *la domane del sabbato di mattina,* il che mediante il modo di contare che noi già conosciamo potè di leggieri confondersi col numero rotondo di tre [1]).

Dal momento che per tal guisa erasi formata l'idea di una risurrezione di Gesù, questo miracolo più non poteva essersi operato così semplicemente: ma bisognava fosse circondato di tutto l'apparato di glorificazione che offerivano le opinioni giudaiche. Il principale ornamento che a tale riguardo si presentasse erano gli angioli: bisogna dunque che questi aprissero la tomba di Gesù, stessero a guardia del sepolcro vuoto quand' egli ne fu uscito, e informassero dell'accaduto le donne, le quali senza dubio si suppose fossersi recate prima alla tomba, giacchè donne erano pur quelle che si ebbero le prime visioni di Gesù. Siccome poi la Galilea era luogo in cui Gesù loro apparve, così si pensò attribuire ad ingiunzione dell' angelo la partenza degli Apostoli per quella provincia, partenza che altro non era se non un ritorno nella loro patria, precipitato dal timore: si volle anzi che Gesù, già prima della sua morte, e, un' altra vòlta, dopo la sua risurrezione, come narra Matteo, per un eccesso di zelo avesse agli Apostoli prescritto di recarsi colà. Più questi racconti si propagarono nella tradizione, e più la differenza tra il luogo della risurrezione stessa e il luogo delle apparizioni di Gesù risorto doveva, siccome incomoda, dileguarsi; e, poi che il luogo della morte e della risurrezione era un punto fisso, le apparizioni vennero a poco a poco

[1]) I tre giorni che Giona rimase nel seno della balena, ai quali per vero uno solo degli Evangeli attribuisce un rapporto con questa determinazione di tempo, ebbero essi influenza sopra la stessa? O ne ebbe forse anche il passo d'Osea citato più sopra, § 111 in nota, — passo che d' altronde non trovasi utilizzato in nessuna parte del Nnovo Testamento?

Digitized by Google

trasportate nel luogo stesso in cui la risurrezione erasi operata, vale a dire a Gerusalemme, città che a questo singolarmente prestavasi, come quella che offriva un più brillante teatro ed era stata la sede della prima comunità cristiana [1]).

[1]) Confr. con questa spiegazione quella di Weisse, nel VII Capitolo del suo libro citato. La spiegazione data da lui concorda con quella più sopra esposta in quanto che egli pure considera la morte di Gesù come reale, e i racconti intorno alla tomba trovata deserta come finzioni successive; e ne differisce in un punto da me già accennato, in quanto egli considera le apparizioni di Gesù risorto non come fenomeni puramente subjettivi e psicologici, ma come fatti magici ed objettivi.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO QUINTO.

ASCENSIONE.

§ 141.

Ultime prescrizioni e promesse di Gesù.

Nell'ultimo convegno co' suoi discepoli, il quale, secondo Marco e Luca terminò colla ascensione, Gesù diede, a quanto narrano i tre primi Evangelisti (il quarto riferisce alcunchè di simile fin dal primo convegno), le sue ultime prescrizioni e le sue ultime promesse, relative alla fondazione e propagazione del regno messiaco sulla terra.

Quanto alle prescrizioni, Gesù, secondo Luca (24, 47 seg. Act. Ap. 1, 8) designa i suoi apostoli, nel congedarsi da loro, quali testimonii del suo carattere messiaco, e li incarica di annunciare in suo nome da Gerusalemme sino alle estremità della terra il *pentimento e la remissione dei peccati*. Secondo Marco (16, 15) egli ingiunge loro di recare in tutte le parti del mondo la lieta novella del regno messiaco fondato da lui, aggiungendo che colui il quale crederà e si farà battezzare sarà salvo, ma che colui il quale non crederà sarà condannato nel giudizio messiaco futuro. In Matteo (28, 19 seg.) gli Apostoli sono egualmente incaricati di insegnare *a tutte le nazioni;* e qui il battesimo non è menzionato solo alla sfuggita, come in Marco, ma è posto dall'Evangelista in luce siccome una prescrizione espressa di Gesù, ed è particolarmente designato quale un battesimo *in nome del Padre e del Figliuolo e dello Spirito Santo.*

Digitized by Google

Quali objezioni siano in proposito a farsi quanto all'avere Gesù espressamente ordinata a' suoi apostoli la predicazione del Vangelo fra i gentili, già più sopra si ebbe a notare [1]). E riguardo alla particolare designazione del battesimo, testè citata, vuolsi egualmente osservare in contrario che una simile riunione in nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo altrove non trovasi fuorchè negli Scritti Apostolici siccome formola di saluto (2 Cor. 13, 13); il passo citato del primo Vangelo è l'unico passo di tutto il Nuovo Testamento in cui essa sia adoperata a significare il battesimo: làddove nelle Epistole Apostoliche ed anco negli Atti degli Apostoli, il battesimo è espresso soltanto colle parole: *Battezzare in Gesù Cristo o nel nome del Signore Gesù* o in altro simile modo (Rom. 6, 3; Gal. 3. 27; Act. Ap. 2, 38, 8, 16; 10, 48; 19, 5). Solo negli scrittori ecclesiastici, come in Giustino [2]) si trova questa triplice relazione a Dio, a Gesù ed allo Spirito. Inoltre la formola di Matteo rassomiglia talmente al rituale della Chiesa, che non è punto inverosimile ch'ella facesse passaggio da questo rituale nel Vangelo per essere quivi attribuita a Gesù. Non per questo ci è lecito eliminare dal testo questo passo siccome una interpellazione [3]): poichè se si volesse dichiarare interpolato tutto ciò che negli Evangeli non può essere stato nè fatto nè detto da lui, le interpolazioni diverrebbero ben presto di troppo numerose.

A ragione, pertanto, altri, da questo lato, sostennero l'autenticità della formola battesimale [4]). Ma gli argomenti da essi addotti non bastano a dimostrare che quella formola sia stata in tal guisa proferita dallo stesso Gesù. Due opinioni vengono quindi a conciliarsi in una terza: che, cioè, questa formola precisa del battesimo appartenga al testo originale del primo Evangelo, senza essere stata tuttavia proferita da Gesù medesimo in simili termini [5]). Gesù aveva diverse volte, durante la sua vita, predetta l'estensione del suo regno al di là dei confini del popolo giudaico; fors'anco avea fatto conoscere essere sua volontà che venisse introdotto il battesimo; e sia che gli Apostoli, come dice il quarto Evangelo, avessero battezzato vivente ancora

[1]) Vol, 1, § 68.

[2]) Apol., 1, 61.

[3]) Come Teller, nell'*excurs.* 2. *ad Burneti* l. *de fide et offic. Christ.*, pag. 262.

[4]) Lo scritto di Beckhans, *sulla autenticità della così detta formola battesimale,* trovò una generale adesione.

[5]) Confr. De Wette, *Exeg. handb.* 1, 1, pag. 246.

Digitized by Google

Gesù, sia che avessero fatto di questa cerimonia il segno dell'ammissione nella nuova società messiaca solo dopo la morte di Gesù medesimo, egli era ad ogni modo pienamente conforme allo Spirito della leggenda lo attribuire al Cristo quale ultima volontà e al momento dell'ultimo addio, l'ordine di battezzare insieme coll'ordine di recarsi in tutte le parti del mondo.

Le promesse da Gesù fatte ai suoi nel congedarsi da loro si limitano in Matteo, dove sono esclusivamente rivolte agli undici, semplicemente a questa: Che egli Messia glorificato, al quale fu impartito ogni potere nel cielo e sulla terra, sarà sempre invisibilmente con loro, anche durante il *secolo* attuale fino a che alla *consumazione* di questo secolo egli sarà con loro eternamente e visibilmente: — ed è questa l'esatta espressione dei sentimenti che si formarono nella prima comunità cristiana quando l'equilibrio fu ristabilito dopo le oscillazioni cagionate dalla morte di Gesù. — In Marco le ultime promesse di Gesù sembrano derivare dall'opinione popolare invalsa al tempo della redazione di questo Vangelo sui doni meravigliosi dei Cristiani. Fra i *segni* che sono promessi ai fedeli, si accenna la facoltà di *parlar lingue nuove.* Ciò ebbe realmente luogo in seno alla prima comunità nel senso di 1 Cor., 14, ma non nel senso già mistico degli Atti degli Ap. 2 [1]). Così pure, *la espulsione dei demoni* e la guarigione degli infermi mediante la fede nella efficacia dell'imposizione delle mani d'un cristiano ponno egualmente concepirsi come effetti naturali. Ma la facoltà di *prender serpenti* (confr. Luca, 10, 19) e la facoltà d'inghiottire senza pericolo bevande mortifere, non ebbero giammai esistenza fuorchè nelle supperstizioni popolari: e son questi i segni d'apostolato a cui Gesù avrebbe annesso minore importanza. — In Luca, oggetto dell'ultima promessa di Gesù è *la virtù dell'atto* ch'egli invierà agli Apostoli conformemente all'*annuncio del Padre* e ond'essi devono attendere in Gerusalemme la comunicazione (24, 49); negli Atti degli Ap. (1, 5 seg.), Gesù poi determina questa comunicazione di forza divina chiamandola un battesimo per lo *Spirito Santo,* il quale verrà fra breve impartito agli Apostoli e li porrà in grado di predicar l'Evangelo. — Questi passi di Luca, che pongono la comunicazione dello Spirito Santo ne' giorni successivi alla ascensione, sembrano contraddire al quarto Evangelo, ov'è detto che Gesù, sin dal giorno della sua risur-

[1]) Confr. Baer. *in Tübinger Geitscrift für Theologie*, 1830, 2, pag. 75 seg.

Digitized by Google

rezione ed anzi al momento della sua prima apparizione in mezzo agli undici, aveva loro comunicato lo Spirito Santo. Infatti, in Giov. 20, 22 seg. noi leggiamo che Gesù, nello apparire malgrado le porte chiuse, soffiò sopra i suoi discepoli e disse loro: *Ricevete lo Spirito Santo;* al che aggiunse l'impartizione delle facoltà di rimettere e ritenere i peccati.

Se non si avesse, quanto alla comunicazione dello *Spirito*, che questo passo solo, ognuno crederebbe che gli Apostoli l'avessero ricevuta fin d'allora da Gesù in persona, e non più tardi dopo la ascensione al cielo. Ma già, allo scopo di conciliar gli Evangeli, Teodoro da Mopsuestia, del pari che Tholuck oggidì [1]), conchiuse che *in Giovanni*, la parola *ricevete*, doveva prendersi nel senso di *voi riceverete*, poichè, *secondo Luca*, lo Spirito Santo fu comunicato agli Apostoli solo più tardi, alla Pentecoste. Ma lo Evangelista, quasi volesse prevenire un simile contorcimento del testo, ci dice aver Gesù aggiunto alle proprie parole l'atto simbolico del soffiare: con che egli pone al presente in modo non disconoscibile, l'azione del ricever lo Spirito [2]). Vero è che i commentatori sanno eludere anche cotesta circostanza del soffio, dicendo ch'ella semplicemente significhi: come è certo che Gesù soffia in quel momento sugli Apostoli, così è certo ch'essi più tardi riceveranno lo Spirito Santo [3]). Ma il soffio è simbolo d'una comunicazione presente in modo non meno positivo di quel che sia la imposizione delle mani; e in quella guisa che coloro a cui gli Apostoli imponevano le mani erano immediatamente ripieni dello *Spirito* (Act. Ap. 8, 17; 19, 6), così il redattore del quarto Evangelo dovette per certo, nel suo racconto, imaginarsi che fin d'allora Gesù avesse comunicato lo Spirito agli Apostoli. Per non essere costretti a negare, contro le parole chiare di Giovanni, che fino dalla risurrezione avesse avuto realmente luogo una comunicazione dello Spirito, e, in pari tempo per non contraddire a Luca, il quale pone la effusione dello Spirito in epoca posteriore, — sogliono i moderni interpreti supporre e l'una e l'altra cosa: che cioè lo Spirito fu comunicato agli Apostoli così allora come più tardi, e che la comunicazione antecedente venne solo amplificata e completata da quella di Pentecoste [4]). O più precisamente, siccome già si parla nel Capitolo

[1]) Comm. J. Joh., pag. 332.
[2]) Lücke, Comm. J. Joh. 2, pag. 686; De Wette, pag. 204.
[3]) Less, *Auferstehungsgefchichte*, pag. 281; Kuinöl su questo passo.
[4]) Lüche, pag. 687.

Digitized by Google

di Matteo, 10, 20, dello *Spirito del Padre*, il quale sostener dovea gli Apostoli fino dal loro primo viaggio di missione, così suolsi ammettere che prima di questo viaggio, vivente Gesù, essi ricevessero una forza superiore qualunque; ch'essa venisse poi accresciuta dopo la risurrezione, e che la pienezza dello Spirito però si fosse soltanto a Pentecoste diffusa sopra di loro [1]). Ma come Michaelis già ebbe a notare, non si scorge nè in che consistano le differenze di queste gradazioni, nè di che sorta, particolarmente, fosse l'accrescimento dei doni spirituali nella comunicazione narrata da Giovanni. Se fino dalla prima volta (Matt. 10, 1. 8) gli Apostoli avevano ricevuto il dono del miracolo, insieme col dono di parlare dinanzi ai tribunali sotto l'influenza dello Spirito del Padre (v. 20), il dono da Gesù comunicato loro col soffio altro non avrebbe potuto essere che una più giusta intelligenza della spiritualità del suo regno; ma cotesta intelligenza essi ancor non l'avevano prima dell'ascensione, giacchè in quel momento stesso essi chiesero, secondo gli Atti degli Ap. (1, 6) se alla comunicazione dello Spirito ne' prossimi giorni andrebbe unito il ristabilimento del regno d'Israele. Se poi si ammette che ad ogni comunicazione dello Spirito non venissero già impartite agli Apostoli facoltà nuove, ma solo accresciuta la somma delle facoltà a bella prima accordate [2]), dovrà allora sembrar cosa strana che in nessuno degli Evangelisti sia cenno, oltre alla comunicazione antecedente, di un aumento successivo, e che ciascuno di essi parli di una comunicazione soltanto, la quale è, per lui, la prima e l'ultima insieme. A ciò potrebbe solo far eccezione il cenno fuggitivo di Luca intorno allo Spirito che inspirerà la difesa agli Apostoli accusati (12, 12); ma siccome esso non si collega, come in Matteo, ad una missione, noi non possiamo considerarlo che quale una allusione al tempo che seguì l'effusione posteriore dello Spirito. Tutto questo visibilmente ci prova che il porre l'una accanto all'altra queste tre comunicazioni, e farne tre gradazioni differenti, egli è un introdurre nei testi, per desiderio di conciliarli, ciò che essi punto non contengono.

Noi troviam per tal modo, nel Nuovo Testamento, intorno alla comunicazione dello *spirito*, tre opinioni diverse, le quali formano, sotto due aspetti, una scala ascendente. Infatti, quanto al tempo Matteo, pone

[1]) Vedi in Michaelis, Begräbniss und *Auferstehungsgefchichte* (Storia della sepoltura e risurrezione), pag. 268; Olshausen, 2, pag. 533.

[2]) Tholuck, l. c.

Digitized by Google

la comunicazione più presto degli altri, nel periodo naturale delle vita di Gesù; Luca più tardi degli altri, nel tempo che seguì la definitiva partenza di Gesù dalla terra; Giovanni poi in un tempo intermediario, ne' giorni della risurrezione. Quanto al concetto della cosa in sè, essa appare in Matteo la più semplice e la meno percettibile ai sensi, giacchè questo Evangelista non riferisce alcun atto particolare ed esternamente visibile di comunicazione; Giovanni ci presenta già un atto sensibile nel soffio; in Luca, poi, e negli Atti degli Apostoli, il mite soffio è divenuto un temporale violente che scuote la casa e a cui s' accompagnano altri fenomeni miracolosi. Queste due scale sono in un rapporto inverso colla verosimiglianza storica. Quando Matteo ci narra che lo *spirito*, — il quale concepito naturalmente o soprannaturalmente, è pur sempre la forza vivificante del Cristianesimo modificato nel senso Cristiano, — venne così per tempo impartito ai discepoli di Gesù, egli si confuta da sè col rimanente del suo racconto. Dove scorgesi che quegli stessi discepoli, lungo tempo dopo la missione di cui si tratta (Matt. 10) non avevano peranco compreso questa modificazione cristiana, questa fase della passione e della morte nell' idea del Messia; oltreciò, il discorso d' istruzione che precede la missione contiene, per altro lato, elementi che solo appartengono ad un'epoca e a condizioni posteriori; egli è quindi probabile che la promessa in discorso ricevesse retroattivamente dall' avvenimento una precocità ch'essa non aveva. Soltanto dopo la morte e la risurrezione si riesce a concepire nei discepoli lo sviluppo di ciò che il Nuovo Testamento chiama lo *spirito Santo*, e a questo riguardo il racconto di Giovanni accostasi alla realtà più di quello di Matteo. Ma certo gli è che il rivolgimento operatosi nel morale dei discepoli di Gesù, e che fu descritto nel paragrafo precedente, non si operò nei due giorni che seguirono la crocifissione: in ciò, quindi, il racconto di Giovanni non s'accosta tanto al vero quanto quello di Luca, dove almeno abbiam l' intervallo di cinquanta giorni per lo sviluppo delle nuove idee nello spirito degli Apostoli. — L'altra scala pone la comunicazione in un rapporto inverso colla verità storica; giacchè, quanto più la comunicazione di una forza spirituale ci vien presentata sotto imagini sensibili, quanto più il meraviglioso collegasi allo sviluppo di una disposizione morale che d'altronde sorger poteva naturalmente, e infine quanto più istantaneo ci vien descritto il nascere di una facoltà che solo successivamente potea formarsi, tanto più una simile narrazione si discosta dal vero; e a tale riguardo sarebbe Matteo il più vicino, Luca il più lon-

Digitized by Google

tano da esso. Riconosciuto così il racconto di quest'ultimo come quello dove la tradizione fece maggiori progressi, potrebbe in esso recar meraviglia il manifestarsi di una azione in senso opposto, che allontanò dal vero quella effusione dello spirito, quanto al modo e alla forma, e ve la riaccostò, quanto al tempo. Ma la cosa facilmente si spiega: perocchè la tradizione fosse guidata, ne' suoi cambiamenti circa la determinazione del tempo, non già da una ricerca critica del vero, ricerca che difatti dovria sembrarci strana, ma dalla medesima tendenza che la indusse a presentare quella comunicazione come un atto miracolosa unico. Dal momento che supponevasi aver Gesù accordato lo *spirito* a' suoi discepoli per un atto particolare, dovea sembrare conveniente il riferire quest' atto al tempo della glorificazione di lui, sia con Giovanni, dopo la risurrezione, sia, ancor meglio, con Luca, dopo l'ascensione stessa. Quindi è che il quarto Evangelo espressamente osserva, come, vivente Gesù, lo *spirito santo* o non fosse ancor stato dato, perciò *che Gesù non era glorificato ancora* (7, 39).

Questo modo di concepire la opinione del quarto Evangelo circa la effusione dello Spirito è il vero; e basti, a meglio convincersene, la luce inattesa ch'esso getta sopra una oscurità da noi lasciata finora senza schiarimento in codesto Evangelo. Esaminando infatti i discorsi di congedo di Gesù noi non avevamo potuto decidere se quanto Gesù dice in allora sul suo ritorno debba riferirsi al tempo della sua risurrezione ovvero al tempo della effusione dello Spirito: l'essere quel ritorno presentato quale un ritorno in cui Gesù e i suoi discepoli dovevano rivedersi parlava, da un lato, in favore della prima alternativa; la osservazione di Gesù, — che in quel tempo gli Apostoli non gli avriano diretto interrogazione alcuna, ma sì lo avrebbero pienamente compreso, parlava, dall' altro, in favore della seconda. Questa contradizione vien tolta nel miglior modo, se vero è che, *nella opinion del narratore*, la effusione dello Spirito si operasse ai dì della risurrezione [1]). Per vero, si potrebbe credere che questa comunicazione, unita com'è in Giovanni alla nomina formale dei discepoli al grado di Apostoli e all'autorizzazione di rimettere e ritenere i peccati (confr. Matt., 18, 18), meglio converrebbe alla fine che non al principio delle apparizioni di Gesù risorto, e meglio a un' assemblea plenaria degli Apostoli che non a un' assemblea nella quale mancava Tomaso. Ma lo ammettere per questo, con Olshausen che l'Evangelista ponga,

1) Confr. Weisse, *die evang. Gesch*, 2, pag. 418.

Digitized by Google

unicamente per amor di brevità, la comunicazione dello Spirito al momento della prima apparizione, mentr'essa in realtà appartiene ad un posteriore convegno, egli è sempre uno illecito arbitrio. In luogo di ciò vuolsi conoscere che il redattore del quarto Evangelo ha considerato questa prima apparizione di Gesù come l'apparizione principale, e quella che ebbe luogo otto giorni dopo, come una apparizione sussidiaria in furor di Tomaso. L'apparizione del Cap. 21 altro non è se non un'appendice cui il redattore, quando scriveva l'Evangelo, od ignorava o non aveva presente alla mente.

§ 142.

La cosidetta ascensione, considerata qual fenomeno sopranaturale e morale.

Noi abbiamo nel Nuovo Testamento, intorno alla ascensione di Gesù, tre racconti che per i particolari e per il carattere drammatico formano una specie di gradazione. Marco nel suo ultimo paragrafo, il quale del resto è brevissimo e tronco, dice solamente che Gesù, dopo aver parlato per l'ultima volta co' suoi discepoli, fu elevato al cielo e andò a sedersi alla destra di Dio (16, 19). Nel Vangelo di Luca il quadro non ha uno sviluppo gran che maggiore: ivi è detto che Gesù condusse i suoi discepoli *fuori della città sino a Betania*, e che, dopo aver loro impartita la benedizione collo stender le mani, si separò da loro e fu elevato al cielo: dietro di che i discepoli lo adorarono e fecero ritorno a Gerusalemme pieni di gioja (24, 50 seg.). Nella introduzione degli Atti degli Apostoli Luca ci spiega più ampiamente questa scena. Sul monte degli Olivi, ove diede a'suoi discepoli gli ultimi ordini e le ultime promesse, Gesù venne al loro cospetto innalzato al cielo e accolto in una nube che lo involò ai loro sguardi. I discepoli lo seguirono cogli occhi, a misura che la nube lo trasportava lungi da loro, via per gli spazii del cielo; quando a un tratto due uomini biancovestiti si presentarono loro dinanzi e sviarono i loro sguardi da quello spettacolo, assicurando che lo stesso Gesù, il quale era stato rapito in cielo d'appresso loro, ne sarebbe

Digitized by Google

disceso nella stessa guisa che vi era salito; dietro di che essi ritornarono soddisfatti a Gerusalemme (11-12).

Sin da bella prima appare in questo racconto evidente ch' esso ha inteso parlare di un avvenimento miracoloso, di un rapimento vero di Gesù nella regione celeste soggiorno di Dio, e della conferma di tale miracolo per mezzo degli angioli. E così, a ragione, affermano ortodossi antichi e moderni. Solo ci resta a chiedere, se superar si possano le difficoltà che s' oppongano al concetto di un simile fenomeno. La prima difficoltà essenziale sta nel sapere come mai un corpo tangibile che ha ancora *carne ed ossa*, e che prende alimenti materiali, convengasi ad una residenza celeste? come esso possa solamente sottrarsi alla legge dei gravi sì da potersi inalzare per l'aria? e come Dio abbia potuto, per miracolo, dare al corpo di Gesù una facoltà così contraria alla natura [1])? La sola cosa che forse qui si possa dire, si è, che le parti più materiali contenute nel corpo di Gesù, anche dopo la risurrezione, si dissiparono prima della ascensione di lui, dimodochè soltanto la quintessenza del suo essere corporeo, involucro dell'anima, levossi insiem con questa al cielo [2]). Ma siccome gli apostoli presenti all' ascensione non osservarono menomamente che fosse rimasto residuo di sorta del corpo di Gesù, così gli è forza accettare o l' assurdità accennata più sopra di una vaporizzazione del corpo di Gesù sotto forma di nube, o il lavoro di purificazione ammesso da Olshausen, e che, incompleto ancora, dopo la risurrezione, avrebbe avuto il suo compimento solo alla ascensione di Gesù; lavoro di purificazione che negli ultimi tempi sarebbe passato per una assai rapida e subita vicenda di movimenti retrogradi, giacchè in quest'ultima ipotesi Gesù avrebbe avuto un corpo immateriale quando passò attraverso le porte chiuse, poi, immediatamente, un corpo materiale, quando Tomaso lo toccò, e infine da capo un corpo immateriale quando inalzossi al cielo. La seconda difficoltà sta in questo: che, secondo una giusta idea del mondo, il soggiorno di Dio e dei beati, a cui si suppone siasi inalzato Gesù, non è a cercarsi nelle regioni superiori dell' atmosfera nè, in generale, in alcun modo determinato: ciò è solo compatibile colle cogni-

[1]) Gabler, nel *neuesten. theol. Journal.* 3, pag. 417, e nella prefazione agli *opusc. acad. di Griesbach*, pag. XCVI. Confr. Kuinöl, *in Marc.*, pag. 222.

[2]) Seiler, in Kuinöl, l. c., pag. 223.

Digitized by Google

zioni limitate che l'infanzia dei popoli aveva intorno agli spazii intracosmici. Colui il quale volesse giungere a Dio ed alla sfera dei beati, noi sappiamo che farebbe un giro superfluo ove a tal uopo credesse doversi lanciare nelle regioni superiori dell'aria; e quanto più Gesù era famigliare con Dio e colle cose divine, tanto meno saranno stati disposti, egli Gesù a far questo giro, e Dio a farglielo fare [1]). Bisognerebbe quindi ammettere che Dio si fosse adattato all'idea che gli uomini si facevano allora del mondo e dire: Per convincere i discepoli del ritorno di Gesù nel mondo superiore, sebbene questo mondo in realtà non esista punto nelle alte regioni dell'atmosfera, Dio dispose tuttavia lo spettacolo di una simile elevazione [2]). Ma ei sarebbe far di Dio un commediante che giuoca sulle illusioni.

Siccome tentativo per sottrarci a tali difficoltà e a tali assurdi, la spiegazion naturale dee giungere ben accetta per noi [3]). Nelle relazioni evangeliche dell'ascensione essa distingue ciò che fu veduto da ciò che fu conchiuso per via di raziocinio. Quando, per verità, negli Atti degli Apostoli leggiamo: *Egli fu inalzato al cielo sotto i loro occhi*, parci che la elevazione sia presentata come cosa veduta dagli spettatori. Ma secondo il Commentato razionalista, il verbo *fu inalzato*, non indica punto che Gesù si levasse di sopra il suolo, ma sì solamente che Gesù, per benedire i discepoli, si drizzò in tutta la sua persona onde parve a quelli più elevato. Subito dopo gli stessi interpreti tolgono a prestito dalla conclusione del Vangelo di Luca il verbo *si separò*, e lo spiegano nel senso che Gesù, prendendo commiato da' suoi discepoli, si fosse posto a certa distanza da loro. Poi aggiungono che una nube, come già sul monte della trasfigurazione, venne ad interporsi tra Gesù ed i discepoli, e, unita ai numerosi olivi della montagna, lo involò totalmente ai loro sguardi; e che, dietro l'assicurazione di due uomini sconosciuti, i discepoli presero codesto fatto per un rapimento di Gesù nel cielo. Ma al verbo *fu inalzato*,

[1]) Confr. Paulus, *exeg. handb.* 3, 6, pag. 921; De Wette, *Religion und Theologie*, pag. 161.

[2]) Kern. Fatti principali (*Tüb. Zeitsch* 1836. 3, pag. 58). Confr. Stendel, *Glaubenslehre*, pag. 323, che trasforma l'ascensione in una visione da Dio operata negli Apostoli. Confr., per contrario, i miei *Scritti polemici*, 1, pag. 152 seg.

[3]) Quale l'abbiamo particolarmente in Paulus, l. c., pag. 910 seg. L. J. 1, b, pag. 318 seg.

Digitized by Google

Luca (Act. Ap.) immediatamente aggiunge che *una nube lo ricevette*: la elevazione adunque dee qui servire a preparare il disparimento di Gesù in una nube; ma essa a ciò non servirebbe se si trattasse di un semplice raddrizzarsi della persona; solo lo può nel caso che essa significhi la elevazione di Gesù al disopra del suolo, giacchè solo in tal caso una nube poteva interporsi al di sotto di lui per sostenerlo ed avvolgerlo, secondo che indica il verbo *suscepit*. Così pure ci si dice che l'azione del *discostarsi da essi* ebbe luogo al momento della benedizione loro impartita da Gesù: ma chi è che, nel dare la benedizione ad un altro, s'allontani da lui? Per contrario ci sembra assai conveniente che Gesù, nell'atto di impartir la benedizione agli apostoli, venisse inalzato e che dall'alto ancora ei distendesse le mani sopra di loro benedicendoli. La spiegazione naturale del disparimento nel grembo della nube cade così di per sè stessa; ma quando Paulus suppone che i due personaggi biancovestiti fossero uomini naturali, noi vediamo da capo in questa ipotesi trasparire con maggior forza l'opinione di Bahrdt e di Venturini da lui mal dissimulata, che cioè diverse tra le principali peripezie della vita di Gesù, specialmente dalla sua crocifissione in poi, fossero opera di affigliati segreti. E di Gesù medesimo, qual sarà stata in tale ipotesi la sorte ulteriore dopo ch'egli ebbe preso quell'ultimo commiato da'suoi discepoli? Imagineremo noi, con Bahrdt, una loggia di Essenii, nella quale ei si sarebbe ritirato dopo aver compiuta l'opera sua? e per affermar, con Breinecke, che Gesù lavorò ancora lungo tempo nel mistero al bene dell'umanità, invocheremo noi la sua comparsa, come quella che indusse la conversione di Paolo, — comparsa, che ove si prenda storicamente il racconto degli Atti degli Apostoli, va unita a circostanze ed effetti tali cui nessun uomo naturale, foss'anche membro di un ordine segreto, produr non poteva? Oppure si ammetterà con Paulus che, tosto dopo quell'ultimo convegno, il corpo di Gesù già infermo soccombette alle sofferte lesioni? Ma se Gesù era ancora sì ben disposto nel convegno co' suoi discepoli, quella morte non poteva certo aver avuto luogo così presto, perchè i due uomini che si inoltrarono ne fossero stati testimonii: e d'altronde in tal caso essi avrebbero parlato in modo tutt'altro che conforme alla verità. Si dirà ch'ei visse ancora per qualche tempo? Bisognerebbe allora ch'egli avesse avuto l'intenzione di rimanere, da quel momento fino alla sua morte, nel mistero di una società segreta; i due personaggi vestiti di bianco avrebbero a questa appartenuto, e lui consapevole, senza dubio, essi

Digitized by Google

avrebbero persuaso i discepoli del suo rapimento al cielo [1]): ma da questo modo di concepir le cose ogni uomo dotato di senso retto si allontana, qui, come sempre, con ripugnanza.

§ 143.

Insufficienza dei racconti sull'ascensione di Gesù. Spiegazione mitica degli stessi.

Fra tutte le storie di miracoli del Nuovo Testamento l'ascensione era quella che meno di tutte francava la spesa di un tale sfoggio di sagacia così poco naturale; giacchè il valore storico di questo racconto ha garanzie estremamente deboli — non dirò per noi che, non ammettendo la sua risurrezione, non ammettiam neppure la sua ascensione al cielo, — ma per sè stessa e per i teologi di tutti i partiti. Matteo e Giovanni, i quali, nella opinione ordinaria, sono i due testimonii oculari fra gli Evangelisti, non ne parlano; Marco e Luca sono i soli che la riferiscono; e nel rimanente del Nuovo Testamento non troviam nulla che vi formi allusione speciale. Ma gli è appunto cotesto silenzio intorno all' ascensione, nel resto del Nuovo Testamento, che i commentatori ortodossi negano. Quando Gesù, in Matteo (26, 64), afferma dinanzi al tribunale che d' ora innanzi il Figlio dell' uomo si vedrà seduto alla destra della potenza di Dio, i commentatori ortodossi pretendono che ciò supponga una elevazione e quindi una ascensione al cielo; quando Gesù dice nel quarto Evangelo (3, 13), che nessuno è salito al cielo, tranne il Figlio dell'uomo venuto dal cielo, e quando altrove (6, 62) egli annuncia ai discepoli ch' essi lo vedranno un giorno salire là dove egli era stato precedentemente; quando, infine, la mattina dopo la risurrezione, Gesù dichiara ch' ei non è ancora salito presso il padre suo, ma che vi salirà quanto prima (20, 17), — non si possono dare, dicono i citati commentatori, allusioni più manifeste all'ascensione. Così, quando gli apostoli, negli Atti, parlano tanto di sovente della elevazione di Gesù

[1]) *Briefe über den Rationalismus*, pag. 146, num. 28.

Digitized by Google

alla destra di Dio (2, 33, 5, 31, confr., 7, 56): quando Paolo dice Gesù *salito al di sopra di tutti i cieli* (Eph. 4, 10), e Pietro lo dice: *recatosi al cielo* (1, Petr. 3, 22), non può rimanere più dubio che ad essi tutti non fosse nota l'ascensione [1]). Ma, ad eccezione forse del solo passo di Giovanni, (6, 62), ove si accenna al *veder salire il Figlio dell'uomo*, tutti quei passi non contengono in generale che la elevazione di Gesù al cielo, senza punto indicare ch' ella fosse stata un fatto esterno visibile e veduto dagli apostoli. E non basta: quando noi troviamo in 1, Cor. 15, 5 seg. che Paolo, senza alcuna interruzione o indicazione di una differenza qualunque, riunisce l'apparizione da lui avuta e che fu d'assai posteriore all'ascensione supposta, colle cristofanie che precedettero quell'epoca, vuolsi non solo revocare in dubio se tutte le apparizioni da lui enumerate, oltre la sua, siano anteriori all'ascensione [2]), ma sì eziandio se fosse realmente a notizia dell'apostolo il fatto di una ascensione, fenomeno esterno che aveva chiuso la carriera terrestre di Gesù risorto. Quanto al redattore del quarto Evangelo, siccome il suo linguaggio è ordinariamente figurato, così il verbo *voi vedrete* non ci obliga punto, più di quel che ci obligasse l'altro verbo *voi vedrete*, riguardo agli angioli che salgono e discendono disopra il suo capo, (1, 52), non ci obliga punto — dico — a supporre in lui la cognizione di una ascensione visibile di Gesù al cielo, ascensione ond' egli nulla ci dice alla fine del suo Vangelo.

I commentatori si son data tutta la pena imaginabile per ispiegare l'assenza di un racconto sull'ascensione nel primo e nel quarto Evangelo, così da non nuocere nè all'autorità di quei libri, nè al valore storico di quel fatto. Così si pretende che il narrar l'ascensione fosse sembrato agli Evangelisti, che di essa non parlano, o inutile od impossibile cosa. Inutile, sia per il racconto in sè, sia per la minore importanza dell'avvenimento [3]), sia in ragione della tradizione evangelica per la quale esso era generalmente noto [4]); oltre di che affermasi che

[1]) Seiler in Kuinöl, l. c. pag. 221; Olshausen, pag. 591 seg. Confr. Griesbach, *Locorum N. T. ad ascensionem Christi in cœlum spectantium sylloge,* ne'suoi *opusc. acad.* ed. Gabler, vol. 2, pag. 484 seg.

[2]) Schneckenburger, *Uber den Ursprvg*, n. s. f. pag. 19.

[3]) Olshausen, pag. 573.

[4]) Fritzsche medesimo, stanco alla fine del suo lavoro, scrive *in Matth.*, pag. 835: *Matthæus Jesu in cœlum habitum non commemoravit, quippe nemini ignotum.*

Digitized by Google

Giovanni in particolare lo supponga già esistente in Marco ed in Luca [1]), e che l'ascensione, come quella che più non apparteneva alla vita terrestre di Gesù, venisse naturalmente omessa in iscritti consacrati solo alla descrizione di questa vita [2]). Ma la vita di Gesù e sopratutto la vita enigmatica ch'ei condusse dopo essere uscito dalla tomba, esigeva di necessità una conclusione definitiva quale l'ascensione. Nota generalmente o no, importante o poco importante, bastava l'interesse estetico per cui anche lo scrittore non istrutto cerca dare una conclusione al proprio racconto, perchè ogni redattore d'Evangelo il quale ne avesse notizia, la riferisse alla fine del suo libro, non foss'altro, sommariamente e per evitare la strana impressione che desta il primo Evangelo ed il quarto più ancora coll'incertezza in cui lascia il lettore la loro narrazione mal compiuta. Altri autori pretendono in conseguenza che al primo e al quarto Evangelista fosse sembrata cosa impossibile il riferire l'ascensione di Gesù al cielo, per ciò che i testimonii oculari, per quanto a lungo i loro occhi si fossero fissati su di lui, poterono soltanto vederlo librato nell'aria in seno alla nube, senza vederlo entrare nel cielo a sedersi alla destra di Dio [3]). Ma nell'ordine d'idee degli antichi, pei quali il cielo era più vicino che per noi, l'ascensione stessa fra le nubi passava per una vera ascensione al cielo, come ben scorgiamo dai racconti intorno a Romolo ed Elia.

È dunque impossibile il negare l'ignoranza dei citati Evangeli per rapporto all'ascensione. Ma il far di ciò un rimprovero al primo Vangelo e trovarvi, colla critica recente, una prova ch'esso non è di origine apostolica [4]), la è cosa tanto meno opportuna quanto più l'avvenimento in questione ci appare sospetto, sia per il silenzio dei due Evangelisti, sia per la discordanza fra quelli che lo riferiscono. Marco non va d'accordo con Luca; più ancora: quest'ultimo non va d'accordo con sè medesimo. Secondo la relazione di Marco, parrebbe che Gesù dal luogo stesso ov'egli apparve agli undici seduti a mensa, e in conseguenza da una casa di Gerusalemme, si levasse al cielo; poichè le frasi: *Egli apparve agli undici mentre erano a tavola.... e*

[1]) Michaelis, l. c., pag. 352.

[2]) Nella memoria: *Perchè tutti gli Evangelisti non abbiano narrato espressamente l'ascensione di Gesù* in *Flatt's magazin*, 8, pag. 67.

[3]) Nell'ultima memoria citata, *Flatt's magazin.*

[4]) Schneckenburger, l. c., pag. 19 seg.

Digitized by Google

li rimproverò.... poi disse loro.... Ora il Signore, dopo aver parlato loro, fu inalzato al cielo, ecc., si collegano strettamente, e solo a violenza si potrebbe introdur fra di loro un mutamento di luogo e un intervallo di tempo [1]). Senza dubio egli è difficile il figurarsi una ascensione al cielo che parta da una camera, e per questo Luca la pone a cielo aperto. Nel suo vangelo, egli narra che Gesù recossi co' suoi discepoli *fino a Betania:* negli Atti degli Apostoli, invece, ci trasporta la scena sul *monte chiamato degli Olivi:* diversità d'indicazione che, per vero, non può imputarsi a Luca come una contraddizione con sè medesimo, giacchè Betania giaceva appunto presso il Monte degli Olivi [2]). Ma ben vuol essere posta a suo carico la grave discordanza circa la determinazione del tempo: perocchè nel suo Vangelo, come in quello di Marco, l'ascensione sembri avvenuta il giorno stesso della risurrezione: laddove, negli Atti degli Apostoli, si dice espressamente che i due avvenimenti furono separati da uno spazio di quaranta giorni. Già si notò come quest'ultima determinazione di tempo debba essere pervenuta a Luca nell'intervallo trascorso fra la redazione del Vangelo e quella degli Atti degli Apostoli. Più si narravano di Gesù risorto apparizioni diverse e in più diversi luoghi le si ponevano, e meno bastava il breve spazio d'un giorno a quanto il risorto aveva operato sulla terra; se il tempo che divenne necessario fu poi fissato a quaranta giorni precisi, lo fu in ragione della speciale importanza attribuita, com'è noto, a questo numero nella leggenda giudaica ed anche nella leggenda cristiana. In quella guisa che il popolo d'Israele avea passati quarant'anni nel deserto, Mosè dimorato quaranta giorni sul Sinai, egli ed Elia digiunato quaranta giorni, e Gesù stesso, prima della tentazione, dimorato nel deserto per eguale spazio di tempo, senza cibo, in quella guisa che tutti quegli stati intermediarii misteriosi, tutti que' periodi di transizione avevano per limite il numero quaranta, — così questo numero particolarmente si offriva a designare lo intervallo misterioso fra la risurrezione e l'ascensione di Gesù [3]).

Quanto alla descrizione della scena in sè stessa, il Vangelo di

[1]) Comm., per es. Kuinöl, pag. 208 seg. 217.

[2]) Confr. tuttavia De Wette, *sugli Atti degli Apostoli*, 1, 12.

[3]) Vedi. Vol. 1, § 56, e gli autori ivi citati. Paulus si riferisce ad un calcolo regolato sopra Daniele, *exeg. handb.* 3, 6, pag. 923; ma ciò mi ha troppo dell'artificiale.

Digitized by Google

Marco e quello di Luca non parlano nè di nubi nè di angioli: e si potrebbe attribuir questo silenzio alla brevità delle loro narrazioni. Ma Luca alla fine del suo Vangelo descrive in modo abbastanza circostanziato, come i discepoli adorassero Gesù elevato al cielo, e pieni di gioja facessero ritorno alla città: e però egli avrebbe senza dubio accennata l'assicurazione data dagli angioli quale motivo immediato della loro gioja solo che avesse avuto notizia mentre stava redigendo il primo suo scritto. Sembra adunque che questa parte del quadro si venisse a poco a poco formando nella tradizione, acciò gli onori celesti non mancassero neppure in quell'ultimo momento della vita di Gesù, e la testimonianza insufficiente degli uomini intorno alla sua elevazione al cielo fosse confermata per lo meno dalla bocca di due testimonii divini.

Resta così dimostrato che quelli stessi i quali avevano notizia di una ascensione di Gesù non se ne figuravano in egual maniera le circostanze. Da questa divergenza venendo ora ad altra più essenziale, ci appare evidente che due diverse e principali idee dominavano intorno alla conclusione della vita di Gesù: gli uni se la figuravano quale un' ascensione visibile, gli altri no [1]). Matteo fa predire a Gesù, dinanzi al tribunale, la sua elevazione alla destra della potenza divina (26, 64); gli fa dichiarare, dopo la risurrezione, aver egli ricevuto *ogni potere nel cielo e sulla terra* (28, 18); tuttavia egli non parla di una ascensione visibile; chè anzi egli pone in bocca di Gesù questa promessa: *Io sono sempre con voi fino alla fine del mondo* (v. 20). Evidentemente l'idea che dettò tutto questo si è che Gesù, fino dalla risurrezione, senza dubio, è salito invisibilmente presso il Padre pur rimanendo sempre e invisibilmente presso i suoi: e che dal seno di quel ritiro che lo nasconde agli occhi, egli si manifesta in cristofanie, ogni qualvolta lo giudica necessario. La medesima idea si riconosce nell'apostolo Paolo, quand'egli pone senz'altro l'apparizione, da lui avuta, del Cristo già inalzato al cielo, in un sol fascio colle apparizioni antecedenti (1. Cor. 15). Il redattore del quarto Evangelo e gli altri scrittori del Nuovo Testamento non suppongono essi più di quanto biso-

[1]) Su di ciò confr. particolarmente Ammone, *Ascensus J. C. in cœlum historia biblica.* Ne'suoi *Opusc. nov.*, pag. 43 seg. *Fortbildung des Christenthums* 2, 1, pag. 13 seg.; ed anche Kaiser, *bibl. theol.* 1, pag. 83 seg.; De Wette, *exeg. handb.* 1, 1, pag. 247; Weisse, *dies evang. Geschichte,* 2, pag. 375 seg.

Digitized by Google

gnasse necessariamente supporre, dietro la frase messiaca: *Siediti alla mia destra*, Ps. 110, 1 — che cioè Gesù, si era inalzato alla destra di Dio —, senza punto determinare il modo di codesta elevazione, e men che meno poi, presentarla quale un fenomeno visibile. Tuttavia, la imaginazione dei cristiani dovette sentirsi fortemente tentata a formare di essa eziandio uno spettacolo brillante. Imaginato che si ebbe il Messia Gesù come giunto ad una meta così elevata, si volle vederlo nell'atto di lanciarsi a quella meta. Siccome poi giusta la profezia di Daniele il ritorno futuro di Gesù dall'alto del cielo esser doveva, nella comune opinione, una discesa visibile in seno alle nubi, così nella sua partenza verso il cielo suggerivasi spontanea l'imagine di una ascensione visibile sopra una nube; e quando Luca fa dire ai due uomini vestiti di bianco che s'accostarono ai discepoli dopo l'ascensione di Gesù: *Questo medesimo Gesù il quale fu rapito d'appresso voi al cielo, ne discenderà nella stessa guisa che voi lo avete veduto al cielo salire* (Act. Ap. 1, 11), non si ha che ad invertir questa frase per aver la genesi dell'idea dell'ascensione; perocchè si argomentasse: — Bisogna bene che Gesù sia salito al cielo nella medesima guisa che egli un giorno ne discenderà [1]).

Per questa considerazione principale, rientrarono in seconda linea i precedenti biblici che l'ascensione di Gesù riscontra nel rapimento di Enoch (1 Mos. 5, 24; conf., 44, 11; 49, 16; hebr., 11, 5) e più specialmente nell'ascensione di Elia (2 Reg. 2, 11; confr. Sir. 48, 9; 1 Macc., 2, 58): nonchè le apoteosi greca e romana di un Ercole e di un Romolo. Se i redattori del secondo e terzo Vangelo ne abbiano avuto notizia, non si sa; il racconto di Enoch è troppo vago; quanto ad Elia, il carro fiammeggiante coi cavalli di fuoco non confacevasi allo spirito più mite del Cristo. Piuttosto la nube che lo invola agli sguardi e il rapimento al cielo che interrompe il colloquio di addio ponno sembrare desunti dalla narrazione, relativamente moderna, del rapimento di Mosè: narrazione che del resto presenta, in altri punti, notevoli differenze [2]). Fors'anco, la storia di Elia può darci la spie-

[1]) Così opina anche Hase, *L. J.*, § 150.

[2]) Giuseppe, *Antiq.* 4, 8. 48 dice di Mosè: *Mentre egli abbraccia Eleazar e Giosuè, e loro parla ancora, una nube lo investe ed egli dispare dietro un burrone.* Giuseppe aggiunse che Mosè appositamente scrisse, esser egli morto affinchè non si avesse a credere, in ragione della sua virtù eminente, ch' ei si fosse recato *appo la divinità.* Ma Filone, *De vita Mosis,* Opp. et Mangey, vol. 2, pag. 179, opina che l'anima soltanto di Mosè siasi inalzata al cielo.

Digitized by Google

gazione di una circostanza che troviam nel racconto degli Atti degli Apostoli. Quando infatti, Elia, prima di essere rapito al cielo, fu supplicato dal suo servo Eliseo a lasciargli il suo spirito, in doppia misura, il profeta vincolò l'esaudimento di tale preghiera a questa condizione: *Se tu mi vedi, mentre io sarò tolto d'appresso a te, ti sarà fatto così; se poi non mi vedi non ti sarà fatto* (v. 9 seg., LXX). Ciò potrebbe farci comprendere il perchè Luca (Act. Ap. 1, 9) dia peso alla circostanza che *Gesù fu rapito sotto gli occhi dei discepoli*, perocchè, giusta il precedente di Elia, a tale condizione potevano i discepoli ricevere in sè lo spirito del loro maestro.

Digitized by Google

DISSERTAZIONE FINALE.

SIGNIFICATO DOGMATICO DELLA VITA DI GESÙ.

§ 144.

Passaggio necessario dalla critica al dogma.

I risultati della ricerca da noi condotta a termine hanno oramai annullato, ci sembra, la parte maggiore e più importante delle credenze del cristiano intorno a Gesù, distrutti tutti gli incoraggiamenti che in essi egli attinge, inaridite tutte le consolazioni. Il tesoro infinito di verità e di vita che da diciotto secoli alimenta l'umanità sembra irremissibilmente dissipato; ogni grandezza precipitata nella polvere, Dio spogliato della sua grazia, l'uomo della sua dignità, — rotto infine il legame tra la terra ed il cielo. La pietà rivolge inorridita lo sguardo dallo spaventoso attentato; e nella certezza infinita della propria fede sentenzia: che malgrado ogni sforzo di una critica temeraria, tutto quanto la Scrittura ci dice e la Chiesa crede intorno al Cristo rimane eternamente vero nè sillaba alcuna può esserne sagrificata. Così, alla conclusione della critica intorno alla storia di Gesù, ci si para dinanzi il problema di riedificare in dogma ciò che fu distrutto in critica.

Tale problema sembra a prima giunta non essere che una intimazione diretta dal fedele al critico, senza punto dipendere, in sè, dall'uno o dall'altro dei due; il credente, come credente, non ha bisogno di ristabilire la fede, poichè questa non fu annientata in lui dalla critica; il critico, come critico, non ne ha neppur egli bisogno, poichè egli può sopportare quell'annientamento. Parrebbe adunque che il critico, ove

Digitized by Google

tentasse, dall'incendio per lui suscitato, salvare il dogma almeno, imprenderebbe opera menzognera dal proprio punto di vista — inquantochè, per adattarsi alla fede, ei tratterebbe come giojello prezioso ciò che per lui non ha valore — e superflua per il credente — inquantochè si sforzerebbe di conservare una cosa che non è menomamente compromessa agli occhi di colui che la possiede.

Ma, più dappresso osservando, diversa procede la cosa. Se anche non sviluppato, il dubio è inerente ad ogni credenza che scienza ancora non sia; il cristiano più credente conserva in sè pur sempre la critica, avanzo nascosto dell'incredulità, o meglio, germe negativo del sapere, e solo dalla compressione costante di questo germe nasce la credenza che per tal modo, in lui pure, è in sostanza una credenza ristaurata. Ma in quella guisa che il credente è in sè scettico o critico, così il critico è credente in sè. Dal momento ch'ei separasi da colui che crede solo alla natura dallo spirito forte, dal momento che la sua critica ha radice nello spirito del secolo decimonono e non dei secoli precedenti, egli è pieno di rispetto per ogni religione; in particolare, egli sente che il fondo intrinseco della religione più sublime, della religione cristiana, è identico alla più sublime verità filosofica; e in conseguenza, dopo avere unicamente additato nel corso della critica il lato che separa la sua convinzione dalla fede alla storia cristiana, sentirà il bisogno di egualmente additare il lato della identità.

Di più, la nostra critica, quantunque minutamente eseguita, si riduce pur sempre, innanti la coscienza — di fronte a cui si trova — ad un semplice scetticismo non ben sviluppato; e a questo, la coscienza del credente oppone un veto egualmente semplice che permette all'oggetto della fede di svolgersi di nuovo in tutta la sua pienezza. Ma con ciò la critica è solo allontanata, non vinta; e l'oggetto della critica, anzichè aver subito un lavoro veramente mediatore, rimane senza mezzo termine almeno. Costretta la critica a combatter da capo codesta forma assoluta, sembra che l'opera per lei compiuta ricominci e che noi ci troviamo rigettati al punto di partenza delle nostre ricerche. Pure si scorge una differenza, che fa progredire la discussione. Sino ad ora oggetto della critica era stata la tesi cristiana, tal quale trovasi consegnata, col nome di storia di Gesù, ne' documenti evangelici; ora che il dubio l'ha compromessa, questa ripiegasi sopra sè medesima, e cerca nello interno delle anime credenti un asilo, ov'essa esiste non più come semplice storia, ma come storia riflessa sopra di sè, vale a dire come dogma e confessione. Il dogma, egli è vero,

Digitized by Google

presentandosi senza mezzo termine, nella sua forma assoluta, suscita contro di sè, come contro tutto ciò che è assoluto, la critica, il cui lavoro è negativo e mediatore; da tal punto questa non è più critica storica, come fin qui, ma critica dogmatica; e solo dopo averle traversate ambedue, la credenza potrà dire d'aver subito una elaborazione veramente mediatrice, o, in altri termini, d'essere divenuta scienza.

Questo secondo stadio, cui la fede percorrer deve, avrebbe propriamente ad essere, al pari del primo, oggetto di uno speciale lavoro; noi qui lo traccieremo soltanto nelle sue linee principali, affinchè la critica storia non si arresti senza prima avere gettato uno sguardo verso il suo ultimo scopo, cui ella può ritrovare soltanto al di là della critica dogmatica.

§ 145.

Cristologia del sistema ortodosso.

Conservare senza mezzo termine il fondo dogmatico della vita di Gesù e svilupparla su questo terreno, tale è la dottrina ortodossa del Cristo.

Essa si trova già co'suoi tratti principali nel Nuovo Testamento. La radice della fede in Gesù fa la persuasione ch'egli era risuscitato. Colui ch'era stato ucciso, per grande che fosse stato nella sua vita, non poteva — opinavasi — essere stato il Messia; la sua risurrezione miracolosa provava a vie maggior ragione che egli lo era stato. Liberato per quel miracolo dal regno delle ombre, elevato in pari tempo al disopra della sfera dell'umanità terrestre, egli era oramai trasportato nelle regioni celesti ed aveva preso la sua sede messiaca alla destra di Dio (Act. Ap. 2, 32 seg., 3, 15 seg., 5, 30 seg. ed altrove). Da quel punto la sua morte sembrò parte essenziale della sua vocazione messiaca: secondo Isaia (53) ei l'aveva sofferta per i peccati del popolo della umanità (Act. Ap. 8, 32 seg., confr. Matt. 20, 28, Giov. 1, 29, 36; 1 Giov. 2, 2): il suo sangue versato sulla croce agiva al par di quello che il gran sacerdote gittava contro il coperchio dell'arca d'alleanza nel dì della festa della riconciliazione (Rom., 3, 25;

Digitized by Google

egli era l'agnello puro il cui sangue redime i credenti (1 Petr. 1, 18, seg.), il gran sacerdote eterno e senza peccato, che per l'olocausto del proprio corpo aveva operato in una sola volta ciò che i sacerdoti giudaici non avevano potuto operare con un numero infinito di vittime espiatorie (Hebr. 10, 10 seg. ed altrove). Ma da quel punto il Messia, inalzato alla destra di Dio, non poteva essere stato un uomo ordinario; non solo egli era stato unto collo spirito di Dio in maggior proporzione che nessun altro profeta mai (Act. Ap. 4, 27; 10, 38) ed avea provato con segni e miracoli la sua qualità d'inviato divino (Act. Ap. 2, 22): ma eziandio, secondo l'idea che oramai si poteva formarsene, egli era stato generato sopranaturalmente dallo Spirito Santo (Matteo e Luca, 1) o era disceso come sapienza e verbo di Dio in un corpo terreno (Giov. 1). Siccome prima della sua apparizione sulla terra egli avea risieduto in seno al Padre nella maestà divina (Giov. 17, 5): così il suo discendere in mezzo alla umanità e il suo sagrificarsi ad una morte ignominiosa era una umiliazione che egli subiva spontaneo per il bene della umanità stessa (Phil. 2, 5, seg.). Gesù risuscitato e salito al cielo verrà un giorno a ridestare i morti e a giudicarli (Act. Ap. 1, 11, 17, 31): quindi è, che fin d'ora, avendo parte al governo del mondo (Matt. 28, 18), egli vigila sulla società Cristiana (Rom. 8, 34; 1 Giov. 2, 1); e in quella guisa ch'egli ora partecipa al governo del mondo, così egli ha già partecipato all'opera della creazione (Giov. 1, 3, 10; Col., 1, 16 seg.). Oltre di ciò, tutti que'tratti particolari, che nella popolare opinione appartenevano alla imagine del Messia, vennero trasportati sopra Gesù coi mutamenti giudicati necessari od opportuni, e la imaginazione, posta una volta in moto, si diede ad inventar nuovi racconti.

Qual copia di pensieri pieni di felicità, di grandezza, di incoraggiamento e di conforto la prima comunità cristiana non attingeva essa mai nell'idea che essa formavasi del Cristo! La missione del figlio di Dio nel mondo, il sagrificio che per il mondo egli aveva fatto della sua vita hanno riconciliato il cielo e la terra (2 Cor. 5, 18 seg., Eph. 1, 10: Col. 1, 20); questo sagrificio supremo ha assicurato agli uomini l'amore di Dio (Rom. 5, 8 seg., 8, 31 seg., Giov. 4, 9) e dischiuse ad essi le speranze più liete. Se il figlio di Dio è divenuto uomo, gli uomini sono suoi fratelli, come tali figli di Dio, e coeredi col Cristo nel tesoro della felicità divina (Rom. 8, 16 seg., 29). Il rapporto di servitù degli uomini a Dio, quale esisteva sotto l'antica legge, è cessato; l'amore fu surrogato al timor dei castighi che l'antica legge

Digitized by Google

minacciava (Rom. 8, 15; Gal. 4, 1 seg.). I fedeli sono redenti dalla maledizione della legge, perchè il Cristo si è per essi esposto alla sua vendetta, soffrendo un genere di morte su cui la legge avea posta la propria maledizione (Gal. 3, 13). D'ora innanzi, noi non siamo più costretti all'impossibile, vale a dire a compiere tutte le esigenae della legge (Gal. 3, 10, seg.), obligo a cui l'esperienza dimostra che nessun uomo soddisfa (Rom. 1, 18; 3, 20), a cui, in ragione della sua natura peccaminosa, nessun uomo può soddisfare (Rom. 5, 12) e che solo immerge sempre più profondamente, colui che soddisfar vi vorrebbe, nella lotta più infelice con sè medesimo (Rom. 7, 7 seg.): ma colui che ha fede nel Cristo e si affida alla virtù espiatrice della sua morte è ricevuto nella grazia di Dio; non è più colle proprie opere e co' propri sforzi, ma gratuitamente, per la grazia spontnea di Dio, che l'uomo il quale vi si abbandona diviene giusto innanzi a Dio: ciò che in pari tempo esclude ogni elevazione dovuta all'individuo (Rom. 3, 31 seg.). Dacchè il credente non è più vincolato dalla legge mosaica, alla quale egli è morto col Cristo (Rom. 7, 1 seg.), dacchè il sagrificio eterno e appieno soddisfacente del Cristo ha soppresso i sacrifici e il servizio sacerdotale del giudaismo (Hebr.), caduta è la barriera che separava i Giudei da' Pagani; questi ultimi, già lontani dalle teocrazie e ad essa estranei, abbandonati da Dio e senza speranza nel mondo, sono stati chiamati alla nuova alleanza e un libero accesso è loro aperto oramai presso il paterno Iddio; dimodochè, d'ora innanzi, le due parti della umanità, già separate da' sentimenti ostili, sono, in pace l'una coll'altra, membri entrambi del corpo di Cristo ed operaje dell'edificio spirituale della sua società (Eph. 2, 11 seg.). Ma lo avere nella morte del Cristo quella fede giustificante egli è, in fondo, morire spiritualmente con lui, ossia, morire al peccato; e come dal seno della morte, il Cristo è risorto ad una vita nuova e immortale, così quegli che ha fede in lui risorgerà dalla morte del peccato ad una nuova vita di giustizia e di santità, si spoglierà dell'uomo vecchio per vestirne uno nuovo (Rom. 6, 1 seg.). Il Cristo medesimo lo soccorre col proprio spirito, che riempie di energia spirituale coloro che ne sono animati, e più e più li scioglie dalla servitù del peccato (Rom. 8, 1 seg.). Nè solo spiritualmente, ma corporalmente eziandio coloro in cui risiede lo spirito del Cristo, saranno animati da lui, perocchè alla fine di questo mondo Dio, per mezzo del Cristo, risusciterà i loro corpi, come ha risuscitato il corpo del Cristo (Rom. 8, 11). Il Cristo, cui non valsero a rattenere i vincoli

Digitized by Google

della morte e del mondo sotterraneo (Act. Ap. 2, 24), ha vinto l'uno e l'altra per noi, e rassicurati i credenti contro que'dominatori supremi delle cose finite (Rom. 8, 38 seg.; 1 Cor. 15, 55 seg.; Hebr. 2, 14 seg.). La sua risurrezione, mentre infonde alla sua morte la virtù espiatrice (Rom. 4, 25), è in pari tempo garanzia della risurrezione futura di noi medesimi, della nostra partecipazione al Cristo in una vita avvenire, nel suo regno messiaco, alla beatitudine del quale egli, al suo ritorno, assumerà tutti i suoi (1 Cor., 15). Infrattanto noi possiam consolarci d'avere in lui, presso Dio, un intercessore, il quale avendo da sè provato la debolezza e la fragilità della natura umana, ond'egli stesso si era rivestito e nella quale era stato bersaglio a tutte le tentazioni senza però cadervi mai, ben conosce di quanta indulgenza e di quanto soccorso noi abbisogniamo. (Hebr. 2, 17 seg., 4, 15 seg.).

I Cristiani sentirono di buon' ora il bisogno di comprendere in formole precise i tesori che in sè racchiudeva la fede del Cristo: Essi lo vantarono come *il Cristo morto, ma eziandio risorto, seduto alla destra di Dio e intercedente per noi*, (Rom. 8, 34); o, più esattamente, egli venne chiamato *Gesù Cristo il Signore, che è della schiatta di Davide secondo la carne, ma che, secondo lo spirito di santità, è stato dichiarato figlio di Dio in potenza per la sua risurrezione dai morti* (Rom. 1, 3 seg.), e quale *misterio incontestabilmente grande della pietà* furono stabilite le verità seguenti: Iddio è stato manifestato in carne, è stato giustificato in ispirito, è apparso agli angioli, è stato predicato a'gentili, è stato creduto nel mondo ed inalzato in gloria (1 Tim. 3, 16).

La formola battesimale (Matt. 28, 19) offriva, colla riunione del padre, del figliuolo e dello spirito, una specie di intelajatura nella quale la nuova credenza doveva disporsi. Ne risulta nella Chiesa dei primi secoli la così detta regola della fede, *regula fidei*, la quale riscontrasi ne'diversi padri [1]) sotto forme diverse, ora più succinta, ed ora più diffusa, ora più popolare, ed ora più ricercata e sottile: fino a che finalmente essa fu consegnata, nella forma sua popolare, nel così detto simbolo degli apostoli. Questo simbolo, nel tenore in cui fu accolto anche dalla Chiesa Evangelica, presenta nel suo secondo articolo, che è il più particolareggiato, i seguenti punti di fede relativi al Cristo: *et (credo) in Jesum Christum, filium ejus (Dei patris) unicum, Domi-*

[1]) Iren., *adv. hær.* 1, 10; Tertull. *De præscr. hær.* 13. *adv. Prax.* 2, de veland. virg. 1; Orig., *De princip. proœm.* 4.

Digitized by Google

num nostrum qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferos; tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad cœlos, sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis; inde venturus est judicare vivos et mortuos.

Allato a questa forma popolare della confessione di fede relativa al Cristo, se ne formò in pari tempo una elaborazione teologica più precisa, provocata dalle divergenze e dai litigi che per tempo si manifestarono intorno a punti isolati. Il tema fondamentale della fede cristiana, che cioè *il verbo si è fatto carne*, ossia *che Dio si è manifestato nella carne*, questo tema, diciamo, fu compromesso da ogni lato, contestando gli uni la divinità, gli altri l'umanità, altri infine l'unione delle due nature.

Per vero, coloro che sopprimevano, come gli Ebioniti, la divinità, o, come i Gnostici, l'umanità, si separano troppo ricisamente dalla comunità cristiana, la quale, dal canto suo, stabilì il principio: esser uopo che il mediatore di Dio e dell'uomo li riunisse entrambi in amicizia e in armonia con una affinità propria per l'uno e per l'altro, e che nel rappresentare l'uomo a Dio, egli rivelasse Dio all'uomo [1]). Ma quando si negò semplicemente la pienezza dell'una e dell'altra natura; quando Ario sostenne che ciò ch'era divenuto uomo nel Cristo era un essere divino, ma creato e subordinato al Dio supremo; quando il medesimo, pure attribuendo al Cristo un corpo umano suppose che in lui quell'essere superiore avesse tenuto luogo dell'anima; quando Apollinare fece veramente umani, non solo il corpo, ma anche l'anima di Gesù, e si limitò a far intervenire l'essere divino in luogo della *intelligenza*, terzo principio ammesso nell'uomo dai filosofi, — potevasi più facilmente dare a tali opinioni una apparenza cristiana. Tuttavia, la coscienza della Chiesa respinse l'idea ariana di un Dio inferiore divenuto uomo in Gesù, adducendo per ragione, fra l'altra di minor rilievo, che per tal guisa non si sarebbe più potuto contemplare nel Cristo l'imagine della divinità [2]); respinse l'opinione d'Ario e di Apollinare sopra una natura umana del Cristo, mancante sia dell'*anima umana*, sia dell'umana *intelligenza*, per questo motivo, fra gli altri, che mercè la riunione con una natura umana intera e com-

[1]) Iren., *adv. hær.* 3, 18, 7.

[2]) Athanas., *contra Arianos orat.* 2, 23.

Digitized by Google

pleta, potè questa natura medesima venir riscattata in ogni sua parte [1]).

Nè solamente potevasi rigettar nell'ombra l'uno o l'altro dei due lati dell'essenza del Cristo, ma si poteva errare eziandio riguardo alla riunione di essi con lui, e da capo l'errore poteva esser duplice e di contraria natura. All'entusiasmo devoto di molti parve di non poter stringere abbastanza i legami nuovamente formati tra la terra ed il cielo: costoro non vollero più distinguere la divinità e l'umanità, e come il Cristo erasi manifestato in una sola persona, così essi non riconobbero in lui che una sola natura, quella del figlio di Dio divenuto carne. Ad altri, più ritenuti, ripugnò invece una simile mistura della divinità coll'umanità; parve loro un sacrilegio il dire che una madre umana aveva partorito Iddio; affermarono quindi aver essa solamente dato in luce l'uomo, cui il figlio di Dio erasi scelto a tempio, e trovarsi in Cristo due nature, unite, egli è vero, quanto alla adorazione, ma pur sempre distinte fra loro quanto alla essenza. La Chiesa trovò che questi due modi compromettevano del pari il mistero dell'incarnazione: se si manteneva una separazione permanente fra le due nature, si distruggeva l'unione della divinità e dell'umanità, unione ch'è il punto vitale più intimo del Cristianesimo; se si ammetteva una mescolanza, nessuna delle due nature, per la sua qualità propria, era suscettibile di unione coll'altra, e in conseguenza era parimente impossibile il giungere ad una vera unità. Le due opinioni furono adunque condannate, la seconda in Eutichete, la prima, con minor ragione, in Nestorio; il simbolo di Calcedonia stabilì la vera e piena umanità del Cristo, come quello di Nicea ne avea già stabilito la vera divinità, e fissò la riunione delle due nature in una sola persona indivisa [2]). E quando, più tardi, una dissensione analoga a

[1]) *Gregor. Naz. Or.* 51, pag. 740. B.: *Ciò che non può essere preso, non può essere guarito, ma ciò ch'è stato unito a Dio trova salvezza.*

[2]) *Noi dichiariamo tutti unanimemente di confessare un solo e medesimo figlio, il Signor nostro Gesù Cristo, perfetto in divinità, perfetto in umanità; Dio veramente e veramente uomo con un' anima ragionevole ed un corpo; consustanziale al padre per la divinità e consustanziale a noi per l'umanità; simile a noi in tutto, fuorchè nel peccato; generato dal Padre innanzi i secoli secondo la divinità, generato negli ultimi giorni per noi e per la nostra salvezza da Maria Vergine, madre di Dio secondo l'umanità; il solo e medesimo Cristo, figlio, signore, unigenito, manifestato in due nature senza confusione, senza mutazione, senza divisione, senza separazione; non essendo la*

Digitized by Google

quella manifestatasi intorno alla natura del Cristo, manifestossi intorno alla sua volontà, venne parimenti deciso che nel Cristo, in quanto Uomo-Dio, dovevansi ammettere due volontà distinte, non contrarie, ma subordinate, l'umana alla divinità [1]).

Di fronte alle liti circa l'essere e la natura del Cristo, il secondo lato, vale a dire la dottrina della sua opera, si svolse con una calma e tranquillità relativa. L'idea più comprensiva di tale opera era quella che il figlio di Dio, vestendo la natura umana, l'aveva santificata e divinizzata [2]), e a questo riguardo venne particolarmente accennato il dono dell' immortalità [3]). Dal lato morale, ciò fu interpretato nel senso che Dio avesse invitati gli uomini, nel modo più efficace allo amore scambievole, prevenendoli egli stesso con una prova d'amore qual è la missione del figliuol suo [4]). Ma in quel solo grande effetto della apparizione del Cristo, si fecero spiccare punti isolati: si richiamò l'attenzione sulla sua dottrina salutare, sul suo esempio elevato [5]) e sopratutto si diede importanza alla morte violenta sofferta da lui.

L'idea della sostituzione, già posta nel Nuovo Testamento, venne maggiormente svolta: ora la morte di Gesù fu considerata quale un prezzo di riscatto da lui pagato al demonio per la umanità, cui il peccato avea posto in balia dello spirito maligno; ora si pretese che il Cristo, addossandosi il debito della umanità, lo avesse, colla propria morte, pagato a Dio, il quale avea per tal modo potuto condonare, senza far torto alla sua veracità, le pene da lui minacciate contro il peccato [6]). Anselmo, nel suo libro intitolato *Cur Deus homo*,

differenza di natura menomamente distrutta dall'unione, anzi essendo la qualità di ciascuna natura conservata e concorrente in una sola persona e in una sola ipostasi; non separato o diviso in due persone, ma un solo e medesimo figlio, unigenito, Dio verbo, nostro Signore Gesù Cristo.

[1]) Il sesto sinodo ecumenico di Costantinopoli stabilì: *Due volontà umane non contrarie.... ma la sua volontà umana obbediente.... e subordinata alla sua volontà divina ed assoluta.*

[2]) Athanas., *De incarnat,* 54: *Egli si è umanizzato affinchè noi fossimo divinizzati.* Hilar. Pictav., *De trin.* 2, 24: *humani generis causa Dei filius natus ex virgine est.... ut homo factus ex virgine naturam in se carnis acciperet, perque hujus admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret.*

[3]) V. in Münster, § 96, not. 5, pag. 423 seg.

[4]) *Augustin. de catechiz. rudib.* 7.

[5]) Vedi Münster, § 96.

[6]) Lo stesso, § 97.

Digitized by Google

elaborò quest'ultima idea e ne trasse fuori la nota teoria della soddisfazione, per la quale la dottrina dell' opera redentrice del Cristo fu messa in pari tempo nel più stretto rapporto colla dottrina della sua persona. L'uomo deve a Dio una completa obbedienza; ma il peccatore (e tutti gli uomini lo sono) manca verso Dio, al dovere ed all'onore che gli si spettano. Ora Dio, in ragione della sua giustizia, non può sopportare l' offesa fatta al suo onore; dunque, o l' uomo deve rendere volontariamente a Dio cioè che è Dio ed anzi dargli qual soddisfazione più di quello che gli ha tolto; oppure Dio deve togliere violentemente all'uomo ciò che è dell'uomo, vale a dire privarlo, in punizione, della felicità per cui fu creato. L'uomo non è in grado di adempiere alla prima alternativa; giacchè se per non cader nel peccato egli deve a Dio tutto quanto può far di bene, nulla di bene gli rimane per coprire con questo eccedente il peccato commesso. D' altro lato, ciò che impedisce Iddio di procurarsi soddisfazione con pene eterne è la immutabile bontà sua, in virtù della quale egli vuol realmente condurre alla felicità l' uomo che vi è destinato; ma vi si oppone la giustizia divina, a meno che soddisfazione non le sia resa dall' uomo, e che in proporzione di quanto fu tolto a Dio non siale data cosa maggior di ogni cosa, tranne di Dio. Or ciò è Dio medesimo; e siccome d' altro lato l' uomo solo può soddisfare per l' uomo, bisogna che la soddisfazione sia data da un Uomo-Dio. Questa soddisfazione, a sua volta, non può consistere in una obbedienza attiva, in una vita senza peccato, cosa che ogni essere ragionevole deve per sè stesso a Dio; ma di accettare la morte, riscatto dei peccati: l'essere che è senza peccato non ha obbligo alcuno; quindi è che la sodddisfazione per il peecato degli uomini consiste nella morte dell'Uomo-Dio, la cui ricompensa riesce a bene dell'umanità, perocchè egli, formando una sola cosa con Dio, non possa essere personalmente ricompensato.

Questo sistema dottrinale della antica Chiesa intorno alla persona ed alle opere del Cristo, passò eziandio nelle confessioni della Chiesa luterana, e venne dai teologi di queste sviluppato con artifizio viemaggiore [1]).

[1]) Confr. Form. Concord. Epit. et Sol. decl. VIII, pag. 605 seg. e 761 seg. et Hase. Chemnitz, *de duabus naturis in Christo libellus*, *et loci theol.*, loc. 2, *de filio;* Gerhardt, II, th. 1, pag. 640 seg. (ed. 1615); Quenstedt, *theol. didac. polem.* Pag. 3, c. 3. Confr. De Wette, *bibl. Dogm.* § 64 seg.

Digitized by Google

Quanto alla persona del Cristo, essi mantennero l'unione delle nature divina ed umana in una sola persona nell'atto di questa unione, *unio personalis*, il quale coincise colla concezione; fu la natura divina del figlio di Dio che ricevette la natura umana nella unità della personalità sua: lo stato di unione, *unio personalis*, non fu, secondo gli stessi teologi nè essenziale nè anco semplicemente accidentale, nè fu mistico o morale; tanto meno poi verbale soltanto; ma una unione reale e sopranaturale, eterna nella sua durata. In virtù di questa riunione colla natura divina, privilegi particolari appartengono alla dottrina umana nel Cristo; quello che a prima giunta sembra una imperfezione, di essere impersonale in sè e di non avere una personalità che nella riunione colla natura divina: inoltre la impeccabilità e la possibilità di non morire. Oltre questi privilegi speciali, la natura umana nella sua riunione colla divina ne ha alcuni altri che le sono forniti da quest'ultima. Infatti il rapporto delle due nature non è inanimato ed esterno, ma è una penetrazione reciproca; non è la unione di due tavole incollate assieme, ma è simile all'unione del fuoco e del metallo nel ferro fuso o all'unione del corpo e dell'anima nell'uomo. Questa comunione delle nature, *communio naturarum*, si manifesta come una *comunicazione delle proprietà* (*communicatio idiomatum*), in virtù della quale la natura umana partecipa al privilegio della divina e la natura divina all'azione dell'umana in ciò che riguarda la redenzione. Tale rapporto è espresso nelle proposizioni relative alla persona ed alle proprietà, *propositionibus personalibus et idiomaticis*. Le prime sono proposizioni nelle quali il concreto dell'una delle due nature vale a dire una natura in quanto è concepita nella persona del Cristo, è affermato dal concreto dell'altra: per esempio; *il secondo Adamo è figlio dell'Altissimo* (I. Cor., 15, 47). Le seconde sono proposizioni nelle quali o si trasportano su tutta la persona determinazioni proprie dell'una o dell'altra natura (*genus idiomaticum*) o viceversa si attribuiscono all'una od all'altra natura in particolare opere di tutta la persona (*genus apotelesmaticum*); o infine, gli attributi di una natura si trasferiscono all'altra, ciò che è possibile solo dalla natura divina alla umana, e non già reciprocamente da questa a quella (*genus anchematicum*).

Percorrendo colla sua persona fornita di due nature le diverse fasi dell'opera di redenzione, il Cristo, giusta l'epressione de' dogmatici, appoggiata sopra, Phil. 2, 6 sez., ha traversato un doppio stato, lo stato di abbassamento e lo stato di umiliazione, *status exinanitionis*

Digitized by Google

et exaltationis. La natura umana di lui, nella sua unione colla divina, era entrata, fin dal momento della concezione, nel compossesso delle proprietà divine; ma come durante la sua vita sulla terra essa non fece di tali proprietà alcun uso continuo, così questa vita terrestre di Gesù, sino alla morte ed alla sepoltura, è considerata quale uno stato di abbassamento con differenti stadii; laddove, dal momento della risurrezione, anzi prima della discesa all'inferno, cominciò lo stato d'esaltazione, che raggiunse la pienezza collo assidersi di Gesù alla destra del Padre, *sessio ad dexteram Patris.*

Quanto all'opera del Cristo, la dogmatica della nostra Chiesa gli attribuisce una triplice funzione. Come profeta egli ha rivelato agli uomini, colla sanzione di miracoli, la verità suprema, il decreto divino di redenzione, e continua ad annunciarlo senza posa. Come gran sacerdote, egli ha, da un lato, adempito la legge in vece nostra colla sua condotta irreprensibile (*obedientia activa*); dall'altro, ha soddisfatto colla sua passione e morte la pena che era imposta a noi (*obedientia passiva*), e continua ad intercedere in favor nostro presso il Padre. Come infine egli governa il mondo e particolarmente la Chiesa, cui egli condurrà dalle lotte della terra alla gloria del cielo e completerà colla risurrezione e col giudizio finale.

§ 146.

Polemica contro la dottrina della Chiesa intorno al Cristo.

Già i riformati non si spinsero tant'oltre quanto i luterani nella persona del Cristo e non ammisero l'ultima e più ardita conseguenza che questi avevano dedotta dalla riunione della divinità e della umanità, vale a dire la comunicazione delle proprietà, *comunicatio idiomatum.* Gli stessi dogmatici luterani non seppero ammettere che le proprietà della natura umana si trasmettessero alla divina: più ancora di taluna delle proprietà di quest'ultima, per esempio, dell'eternità, negarono la trasmissione alla natura umana; ciò che indusse i riformati ad obiettare che la comunicazione delle proprietà o doveva essere reciproca e completa, o non esisteva del tutto; che del resto, anche la sola comunicazione unilaterale delle proprietà d'una natura

Digitized by Google

infinita ad una natura finita, annullava pur sempre nella sua essenza non meno questa che quella, ammessa che fosse una partecipazione delle qualità [1]). I dogmatici luterani cercarono difendersi col dire che essi non ammettevano la partecipazione d'una natura alle qualità dell'altra se non nei limiti compatibili col carattere di quella *uti per suam indolem potest* [2]); ma con ciò essi annullavano di fatto la comunicazione stessa delle proprietà, *communicatio idiomatum*; e vuolsi aggiungere che da Reinhard in poi questa fu quasi completamente abbandonata dagli stessi dogmatici ortodossi.

Ma la radice semplice di questo scambio complicato di proprietà, vale a dire la riunione delle due nature, divina ed umana in una sola persona, cade essa pure nella contraddizione. I sociniani la negavano, per ciò che due nature, l'una delle quali costituisce già sè stessa una persona, non ponno unirsi in una persona sola, sopratutto quand'esse possedono proprietà così opposte come nel caso attuale, in cui l'una è immortale, l'altra mortale, l'una è senza principio, e l'altra cominciata nel tempo [3]). A costoro si aggiungono i razionalisti, i quali per di più osservano, da un lato, che le formole della Chiesa determinanti codesta riunione sono quasi assolutamente negative e non ci danno un'idea della cosa, e dall'altro, che un Cristo, il quale, col soccorso di una natura divina risiedente in lui avesse resistito allo spirito del male e si fosse conservato senza peccato, non potrebbe servire di vero modello all'uomo, il quale manca di un simile appoggio [4]).

[1]) Vedi il discorso unito al *locus de pers. et offic. Chr.*, in Gerhardt, l. c., pag. 719 seg.

[2]) Gerhardt, II, theol. 1, pag. 685, seg.; Marheineke, *Instit. symb.* § 71 seg.

[3]) Reinhard, *Varles. über dic. Dogm.* § 354. Conformemente al principio sostenuto dai riformati contro i luterani. *Nulla natura in se ipsam recipit contradictoria.* Plank. *Gesch. des protest. Lehrbegriffs. Bd.* 6, pag. 782.

[4]) *Fausti Socini de Christi natura disputatio. Opp. bibl. Fr. Pol.* 1, pag. 784; *Catech. Bacov. Q.* 96 seg. Confr. Marheineke, *Instit. symb.*, § 96. Spinoza, *ep.* 21 *ad Oldenburg. Opp.* Anche Gfrörer, pag. 556 dice: *Quod quædam ecclesiæ his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me, quid dicant, nescire; imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret quod circulus naturam quadrati induerit.*

Digitized by Google

Nessuno con più vigore di Schleiermacher [1]) ha riassunto quanto havvi di essenziale e di sodo nelle obiezioni dei razionalisti contro questa dottrina [2]); e qui come in molti altri punti, la sua critica negativa ha distrutto a fondo il dogma della Chiesa. Anzitutto, egli trova un grave motivo dubio nella espressione: *natura divina e natura umana;* questa espressione pone la divinità e l'umanità sotto una medesima categoria, e quel che è più sotto la categoria di natura, la quale essenzialmente non significa che un essere limitato e concepito in opposizione con altri. Poi, mentre d'ordinario una sola è comune a molte persone, qui, a rovescio, una sola persona dovrebbe partecipare a più nature; ora se una persona è una unità vivente che persiste mentre la natura è l'idea delle leggi secondo cui gli esseri vitali si reggono, non si può comprendere come due sistemi assolutamente diversi di stati vitali, concorrer possano in una sola persona. Particolarmente manifesta appare, secondo Schleiermacher, questa impossibilità logica nella supposizione di una doppia volontà in Cristo, alla quale, per essere conseguenti, bisognerebbe aggiungere una doppia intelligenza; perocchè, siccome la intelligenza e la volontà costituiscono la personalità, la divisione del Cristo in due persone sarebbe, in tal caso, decisa. Affermasi, gli è vero, che le due volontà vogliono sempre la stessa cosa, ma questa allora è una unità morale non personale; e poi non la è cosa neppur possibile per le volontà umana e divina; giacchè una volontà umana, la quale essenzialmente non vuole che cose individuali, e l'una in ragione dell'altra non può volere ciò che vuole una volontà divina il cui oggetto è il tutto nel suo sviluppo, nella stessa guisa che una intelligenza umana, la quale procede da un oggetto ad un altro, non può pensare ciò che pensa

[1]) (Röhr) *Briefe über den Rationalismus,* pag. 578 seg. Wegscheider, *Inst. theol.* § 128; Bretschneider, *handb. der Dogm.* 2, § 137 seg.; Kant anch'egli, *Relig. innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft,* 2 Stücke, 2 Abschn. b.

[2]) Glaubenslehre, 2 §§ 96-98. Riconoscendo questa critica di Schleiermacher come perfettamente giusta, io mi pongo in opposizione diretta col giudizio di Rosenkranz, il quale (*Zahrb. für wiss Krit.* 1831, Mec., pag. 935-41). *Non può rattenere il malumore cagionatogli dal modo teologicamente povero e filosoficamente meschino con cui Schleiermacher cerca in questo brano demolire il dogma fondamentale della fede cristiana, quello dell' incarnazione di Dio.* La confusione da cui dipende questo giudizio apparirà più avanti da sè stessa.

Digitized by Google

la intelligenza divina, la quale, per intenzione, abbraccia ogni cosa ad un tempo: dal che insieme risulta evidente per sè non essere ammissibile una comunicazione delle proprietà fra le due nature.

La dottrina intorno all'opera del Cristo non isfuggì neppur essa ad una simile critica. Noi lascieremo da parte ciò che fu obiettato, quanto alla forma, contro la divisione di quest'opera in tre funzioni; solo ricorderemo che in ordine alla funzione profetica vennero singolarmente combattute le idee di rivelazione e di miracolo; delle quali si disse, ch'esse non erano compatibili nè obiettivamente coll'ordine di Dio e del mondo, nè, soggettivamente, colle leggi della facoltà umana del conoscere; che era impossibile che il Dio perfetto avesse creato una natura la quale, a quando a quando, abbisognasse d'un intervento straordinario del Creatore e in particolare una natura umana la quale non potesse raggiungere la sua destinazione mediante lo sviluppo delle sue disposizioni innate; che era impossibile che l'Ente immutabile agisse sul mondo ora in un modo, ora nell'altro, ora mediatamente ora immediatamente; che questo Ente doveva agire in un modo costantemente eguale, vale a dire, immediatamente per sè e sul complesso delle cose, mediatamente per noi e sulle cose individuali; che lo ammettere una interruzione, per lo intervento immediato di Dio, nel concatenamento della natura e nello sviluppo della umanità, sarebbe un rinunciare ad ogni uso razionale del pensiero; che nel caso particolare di cui si tratta non si può neppure riconoscere con certezza il carattere di rivelazione e di miracolo, giacchè, per essere sicuri che certi fenomeni non sono prevenuti dalle forze della natura e dalle facoltà dello spirito umano, bisognerebbe averne una cognizione perfetta, e sapere fin dove quelle forze e quelle facoltà si estendano: cognizione questa che l'uomo non può lusingarsi di possedere [1]).

Ma la difficoltà capitale fu quella sollevata, in ordine alla funzione sacerdotale di Gesù, dalla dottrina dell'espiazione. Il colore essenzialmente umano che il sistema d'Anselmo attribuiva alla condotta di Dio verso l'uomo peccatore doveva, per primo, suscitare le obiezioni. In quella guisa che ben s'addice all'uomo il perdonare le offese senza vendicarsi, così disse Socino, Dio può perdonare senza soddisfazione

[1]) Spinoza, *tract. theol. polit.* c. 6, pag. 133, ed. Grörer, et *ep.* 23 *ad Oldenburg*, pag. 558 seg. *Briefe über den Rat.*, 4, 5, 6, 12. Wegscheider, § 11 e 12. Schleiermacher, § 14, 47.

Digitized by Google

le offese che gli uomini gli fanno coi loro peccati [1]). A tale obiezione Grotius rispose che non era già in conseguenza d'un'offesa personale, ma si solamente per serbare intatto l'ordine del mondo morale o in virtù della sua giustizia direttrice, *justitia rectoria*, che Dio non poteva perdonare i peccati senza soddisfazione [2]). Tuttavia, pur concessa la necessità di una soddisfazione, non ne segue per questo che tale sia la morte di Gesù. Mentre in fatto Anselmo, e più decisamente ancora Tomaso d'Aquino [3]), parlavano di una soddisfazione soprabbondante, *satisfactio super abundans*, Socino negò che il Cristo avesse sopportato un castigo anco semplicemente eguale a quello che gli uomini si sarebbero meritato; però che gli uomini si sarebbero meritata, ciascuno in particolare, la morte eterna, e in conseguenza la morte eterna avrebbe dovuto essere subita da tanti redentori quanti peccatori; nel nostro caso invece, il solo Cristo avea sofferto semplicemente la morte temporale, e anche questa come introduzione alla gloria suprema: più cotesta morte aveva colpito non già la sua natura divina, da potersi dire essere stato il suo pentimento di un valore infinito, ma la natura umana soltanto.

Per isfuggire a siffatta obiezione già mossa in antico, Duns Scoto [4]) sostenne contro Tomaso una opinione, la quale ne' tempi moderni valse a Grozio ed agli Armeni di mezzo termine fra gli ertodossi e i socciniani: egli ammise, cioè essere stato il merito del Cristo, per sè medesimo, finito al pari della natura umana, subietto di questo merito e in conseguenza non essere bastato alla soddisfazione dovuta per i peccati del mondo: ma averlo Iddio, per pura grazia, accettato come sufficiente. Da tale concessione seguiva che Dio poteva contentarsi d'una soddisfazione incompleta, ossia lasciare una parte del debito senza soddisfazione: ne seguiva dunque eziandio, di necessità, che Dio era in grado di condonarla per intero. Ma, indipendentemente da tutte queste determinazioni accessorie, l'idea fondamentale venne attaccata in sè stessa: e si sostenne che nessuno poteva addossare la pena da altri meritata per i proprii peccati, il che valeva quanto trasportare rozzamente le condizioni di un ordine inferiore in un ordine più

[1]) Prælect. theol., c. 15.

[2]) Nell' opera: *Defensio fidei cath. de satisfactione Chr. adv. F. Socinum.*

[3]) Summa, P. 3. Q. 48. A. 2.

[4]) *Comm. in Schutt.* L. 3. Dist. 19.

Digitized by Google

elevato; che le trasgressioni morali non erano obligazioni trasmissibili; che di siffatte trasgressioni non accadeva come dei debiti di danaro, dove al creditore, purchè alla fin fine essi gli siano pagati, poco importa sapere chi glieli paghi; che per contrario la pena del peccato ha questo di essenziale, di non poter essere inflitta se non a colui che se l'è meritata [1]). Se dunque quella che chiamasi l'obbedienza passiva del Cristo non può aver avuto una virtù di sostituzione, l'obbedienza attiva possiede ancora meno cotesta virtù, perocchè in qualità d'uomo ei fosse già, per sè medesimo, obbligato a soddisfarvi [2]).

Quanto alla funzione regia del Cristo, la speranza di vederlo un dì venire a giudicare il mondo, andò, nella opinion de'cristiani, scemando a misura che avvaloravasi la credenza, — essere ciascuno individuo, subito dopo la morte, trattato a seconda dell'opere sue: per lo che, il giudizio generale di cui si tratta, dovette naturalmente sembrare superfluo [3]).

§ 147.

Cristologia del razionalismo.

In luogo del dogma della Chiesa intorno al Cristo, alla sua persona ed all'opera sua, dogma rifiutato come contradditorio in sè, inutile, ed anzi dannoso al vero sentimento della religione, in luogo di questo dogma, dico, i razionalisti stabilirono una dottrina la quale, evitando siffatte contraddizioni, dovea nondimeno ancora far di Gesù un'apparizione divina, ad un certo riguardo, pòrlo anzi, ben considerata ogni cosa, in luogo più elevato assai, e racchiudere inoltre gli stimoli più efficaci della pietà operosa [4]).

Secondo essi, Gesù rimane pur sempre un inviato divino, un pre-

[1]) Oltre Socino, veggasi particolarmente Kant, *Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft*, 2. Stück, 1. Abschn.

[2]) Töllner, *der thätige Gehorsam Christi untersucht*, 1768.

[3]) Wegscheider, § 199.

[4]) Confr., particolarmente per ciò che segue, le *Lettere sul Razionalismo*, pag. 372 seg. Wegscheider, §§ 128, 133, 140.

Digitized by Google

diletto, un alunno della divinità in questo senso che, fornito per volere della Provvidenza d'una somma privilegiata di doni speciali, egli erasi trovato in mezzo ad un popolo e ad un tempo, dove concorsero le condizioni più favorevoli allo sviluppo di ciò ch'egli doveva essere un giorno; in questo senso sopratutto ch'ei fu assoggettato ad un genere di morte il quale rese possibile il suo ritorno in vita, d'onde dipendeva il successo di tutta l'opera, — e che le circostanze stesse contribuirono a realizzare questa risurrezione apparente. Così, mentre riguardo ai doni naturali ed al destino esterno del Cristo, l'opinione razionalista non crede di dover rimanere essenzialmente in addietro della ortodossa, e riguarda in lui l'uomo più sublime, che abbia mai calpestato la terra, e un eroe dal cui destino ebbe gloria la Provvidenza, — riguardo allo sviluppo interno ed all'attività spontanea di Gesù, — i razionalisti essenzialmente oltrepassano la dottrina medesima della Chiesa. Laddove, infatti, il Cristo della Chiesa sarebbe un automa senza libertà, della cui umana natura la divinità si serve come di uno strumento inanimato, che agisce con una perfezione morale perchè non può peccare, e che, per tal ragione, non può nè avere merito morale nè essere oggetto di rispetto e di adorazione: — il razionalismo invece assicura che Gesù non ricevette da Dio se non le condizioni naturali di ciò ch'egli dovea divenire un giorno, e che, se realmente egli surse a quella altezza, fu merito proprio della attività spontanea di lui; ch'egli acquistò la sua ammirabile saviezza con una applicazione giudiziosa delle forze della sua intelligenza e con un coscienzioso uso dei mezzi di sussidio che erano a sua disposizione; ch'ei levossi infine a quella grandezza morale, coltivando accuratamente le disposizioni che erano in lui, domando i suoi istinti sensuali e le sue passioni ed obbedendo alle più delicate suggestioni della sua coscienza: e che unicamente in questo risiede quanto ha di elevato la sua personalità e di incoraggiante la imagine sua.

Venendo all'opera di Gesù, egli si è anzitutto acquistato diritto alla riconoscenza dell' umanità, comunicandole una dottrina religiosa alla quale, in ragione della sua purità ed eccellenza, fu giustamente attribuita una certa forza, una certa purità divina, e spiegandola o ravvalorandola nel modo più efficace coll'esempio sublime della propria condotta. Questa funzion di profeta è, pei sociniani e i razionalisti, il punto essenziale dell'opera sua, a cui pone capo tutto il rimanente, e in particolare ciò che la Chiesa comprende nella funzione di gran sacerdote. L'obbedienza chiamata attiva, cui non ha, ben vedesi, alcun

Digitized by Google

valore se non come esempio: ma la stessa morte di Gesù non produce, secondo questi autori, la remissione dei peccati, se non mediante il miglioramento del peccatore, sia che codesta morte, come suggello alla dottrina di Gesù e tipo della devozione al dovere, ecciti lo zelo per la virtù, sia che come prova dell'amore di Dio per gli uomini, della sua inclinazione a perdonare colui che si corregge, essa rialzi il coraggio morale [1]).

Se il Cristo non è stato e non ha fatto più di quello che la dottrina razionalista suppone, non si sa scorgere in che modo la pietà potesse farne particolare suo oggetto e la dogmatica stabilire su di lui proposizioni speciali. E però razionalisti conseguenti ammisero, infatti, che quanto dalla dogmatica ortodossa chiamasi cristologia, non entra punto come parte integrante nel sistema razionalista, sistema che riposa sopra una religione insegnata dal Cristo, non già sopra una religione ond'egli sia l'oggetto; che nulla giova il chiamare la cristologia dottrina del Messia, poichè tale dottrina non fu che un soccorso destinato ai Giudei; che, eziandio presa in un senso più elevato, come dottrina della vita, delle opere e del destino di Gesù, essa non appartiene al sistema della fede, — però che le verità religiose generali non siano vincolate ad opinioni di sorta sulla persona di colui che per la prima volta le ha espresse, come le proposizioni filosofiche del sistema di Leibnitz e di Wolf, o di Kant, o di Fichte o di Schelling non si legano punto alle opinioni sulle persone dei loro autori; che quanto riguardo la persona e l'opera di Gesù appartiene soltanto alla storia della religione, non alla religione in sè, e non può essere attribuito alla dottrina religiosa se non come un preambolo destinato a formarne la introduzione storica o come una conclusione destinata a rischiararla [2]). E però Henke, ne' suoi *Lineamenti* ha già soppresso la cristologia qual parte integrante della dogmatica e ne ha fatto una sottodivisione dell'antropologia.

Ma con ciò il razionalismo si pone in lotta aperta colla fede cristiana, giacchè egli cerca relegare nell'ombra ed anzi bandire dalla dogmatica ciò che ne forma il punto essenziale e la pietra angolare, la dottrina del Cristo. In pari tempo manifesta appare la insufficienza del sistema razionalista, come quello che non adempie alle due con-

[1]) Vedi le diverse opinioni in Bretschneider, Dogm. 2, pag. 342; *Systematische Entwicklung*, § 107.

[2]) Röhr, *Briefe*, pag. 36, 405 seg.

Digitized by Google

dizioni cui adempir deve ogni dottrina di fede: dar primieramente alla fede che è oggetto della dottrina l'espressione adeguata, indi porre questa espressione in un rapporto colla scienza; sia esso positivo o negativo. Ora, qui, i razionalisti, sforzandosi porre la fede in armonia colla scienza, ne hanno falsata l'espressione; poichè un Cristo il quale altro non sia che un uomo distinto si può, gli è vero, concepire senza difficoltà, ma non è quello in cui crede la Chiesa.

§ 148.

Cristologia eclettica — Schleiermacher.

Evitare questi due inconvenienti e concepire la dottrina del Cristo in modo che, senza far danno alla fede, la scienza non abbia a dichiararle la guerra [1]), tale fu lo scopo degli sforzi di questo teologo. Da un lato egli aveva compiacentemente accolta ed anzi perfezionata la critica negativa del sazionalismo contro la dottrina della Chiesa; dall'altro egli si era sforzato di conservare la posizione essenziale, perduta per il razionalismo, del cristianesimo positivo: quindi è, che negli ultimi tempi, egli apparve a molte menti quale il Salvatore venuto a trarle dalle angustie del sopranaturalismo e dalla vacuità del razionalismo. Per realizzare codesta semplificazione della fede, Schleiermacher non prende le mosse nè, come i protestanti, dalla dottrina della Scrittura, nè, come i cattolici, dalle decisioni della Chiesa: giacchè in ambo i modi egli avrebbe un fondo sviluppato e preciso il quale, formato ne' secoli anteriori, urterebbe necessariamente contro la scienza attuale; ma egli parte invece dalla coscienza interna che ciascuno esercita in sè stesso sopra quanto gli dà il cristianesimo, — e per tal guisa ottiene materiali che, dipendendo dal sentimento, sono meno precisi, quindi più acconci a ricevere, mediante il lavoro dialettico, una forma che soddisfaccia alle esigenze della scienza.

Come membro della comunità cristiana (tale è il punto di partenza della cristologia di Schleiermacher) [2]) io ho coscienza dell'an-

[1]) Schleiermacher, *über den Glaubenslehre, an D. Lüke. Sieeites Sendschreiben, Studien,* 2, 3, pag. 481 seg.

[2]) *Glaubenslehre*, ?, § 92-105.

Digitized by Google

nientamento della mia peccabilità e della partecipazione ad una perfezione assoluta, vale a dire io sento in questa associazione le influenze che un principio impeccabile e perfetto esercita sopra di me. Queste influenze non possono già provenire dall'associazione cristiana, quale risultato dell'azione reciproca de singoli suoi membri, poichè il peccato e l'imperfezione risiedono in ciascuno di essi, e il concorso di esseri impuri non ha mai prodotto alcuna cosa di puro. Bisogna adunque che ciò sia dovuto all'influenza d'una persona la quale da un lato abbia posseduto questa impeccabilità e questa perfezione come qualità proprie, e d'altro lato si trovi, colla associazione cristiana, in una relazione, mercè cui tali qualità possono da lui comunicarsi a questa; ora, siccome l'associazione cristiana non può avere esistito come tale prima di questa comunicazione, questa persona dev'essere il suo fondatore. Come cristiani, noi sentiamo che qualche cosa è operato in noi; e per illazione generale dell'effetto alla causa, noi concludiamo da questa influenza alla sua persona che deve avere avuto la facoltà di produrre operazione siffatta.

Esaminando più addentro la cosa, noi troviamo, quale effetto della associazione cristiana ch'essa rinvigorisce in noi la coscienza di Dio nel suo rapporto colla sensualità, vale a dire, ci rende più agevole lo spezzare il dominio della sensualità, il riferirne al sentimento religioso tutte le impressioni che noi riceviamo e il farne derivare tutte le opere. Secondo che si è detto più sopra, è questo l'effetto del Cristo sopra di noi, del Cristo il quale ci comunica la virtù della sua coscienza di Dio, ci libera dal giogo servile della sensualità e del peccato, — compiè cioè, l'officio di redentore. Il cristiano sentendo che la comunicazione col suo redentore ha ravvalorato in lui la coscienza di Dio, sente in pari tempo che gli ostacoli ch'egli incontra nella sua vita naturale e sociale non sono punto ostacoli alla coscienza di Dio; essi non interrompono la felicità ond'egli gode nel più profondo della sua vita religiosa; ciò che d'ordinario chiamasi male e punizione divina non è nè male nè punizione per lui; e siccome egli è il Cristo che ne lo ha liberato ammettendolo a partecipare della felicità sua, così l'opera di espiazione appartiensi al Cristo del paro che l'opera di redenzione. — Egli è pure in questo senso che vuolsi intendere la dottrina della Chiesa riguardante la triplice funzione del Cristo. Egli è profeta, poichè egli non poteva attirare a sè la umanità altrimenti che per la parola, vale a dire per la manifestazione di sè stesso, in guisa che l'oggetto principale della sua dottrina fu per

Digitized by Google

lo appunto la sua persona. Egli è gran sacerdote e vittima in pari tempo; giacchè egli, essere senza peccato e dalla cui esistenza nessun male potea quindi nascere, è entrato in comunanza di vita colla comunità peccatrice e si è addossato i mali che surgon da questa, per riceverci tosto nella comunicazione della sua vita esente da peccati e beata, vale a dire, per sopprimere in noi e per noi il peccato ed il male e per presentarci puri innanzi a Dio. Infine egli è re, poichè egli reca le sue benedizioni alla umanità sotto la forma appunto di un corpo sociale ond'egli è il capo.

Ora, da ciò che il Cristo opera, rivelasi ciò ch'egli è stato. Se a lui noi dobbiamo la virtù sempre crescente della nostra coscienza in Dio, bisogna che tale coscienza abbia avuto in noi una virtù assoluta; dimodochè questa coscienza stessa, ovvero Iddio medesimo sotto forma di coscienza, era ciò che unicamente agiva in lui: e tale è il senso dell'espressione della Chiesa — essersi Iddio fatto uomo in Cristo. Inoltre, se il Cristo produce in noi la vittoria sempre più completa sopra la sensualità, bisogna che questa sia stata completamente vinta in lui, che in nessun momento della sua vita essa abbia potuto disputare la vittoria alla sua coscienza di Dio; che non mai siavi stata in lui resistenza o lotta, vale a dire che la natura umana sia stata in lui impeccabile e impeccabile nel senso più stretto della parola: che cioè, per virtù della preponderanza essenziale che le forze superiori avevano in lui sopra le inferiori, fosse a lui impossibile il peccare. Mentre che per questa proprietà del suo essere, egli è il tipo ideale al quale la società da lui fondata non può che avvicinarsi incessantemente senza mai oltrepassarlo, è d'uopo tuttavia (altrimenti non vi potrebbe essere tra lui e noi alcuna vera comunanza) ch'egli siasi sviluppato nelle condizioni ordinarie della vita umana; è duopo che l'ideale supremo sia entrato completamente nel tempo e nella storia, e che, a sua volta, ciascuna delle fasi storiche da lui percorse, abbia recato la impronta dello ideale supremo: e tale è il senso proprio della formula della Chiesa ove è detto che le nature divina ed umana si sono in lui unite in una sola persona la esperienza interna del cristiano permette di svolgere sino a questo punto, e non oltre, la dottrina del Cristo; secondo Schleiermacher, tale dottrina non contradice nemmeno alla scienza Il di più che ritrovasi nel dogma della Chiesa (ed è quello appunto che la scienza non può a meno di combattere), per esempio, la concezione sopranaturale di Gesù e i suoi miracoli, la risurrezione e l'ascensione, e le predizioni del suo ritorno per il giudizio estremo, non ponno

Digitized by Google

essere accettate come vere parti integranti della dottrina del Cristo; poichè quegli dalla cui influenza a noi deriva ogni nerbo della nostra coscienza di Dio può essere stato il Cristo, quando pure non fosse materialmente risorto, salito al cielo, ecc., ecc.; quindi noi crediamo questi fatti non già perchè essi siano deposti nella coscienza interna, ma solo perchè si trovano nella Scrittura: ossia li crediamo, non già in via religiosa e dogmatica, ma in via storica soltanto.

Certo questa Cristologia di Schleiermacher è una elaborazione assai bella e ingegnosa, e come vedremo più tardi essa ha fatto tutto ciò che era possibile fare per render concepibile la riunione della divinità e della umanità nel Cristo, in quanto individuo [1]); ma se essa crede aver soddisfatto alle due condizioni, di lasciare alla fede la sua pienezza e alla scienza la sua integrità, forza è dire che essa in ambo questi punti s' inganna [2]).

Il primo punto contestato dalla scienza è la formola nella quale dichiarasi avere l' ideale supremo avuta una manifestazione storica nel Cristo. Schleiermacher stesso non si è dissimulato che questo era un punto pericoloso. Egli ha appena stabilita questa formola, che già objetta a sè medesimo quanto difficile sia a concepirsi che l'ideale supremo abbia avuto una realizzazione completa in un individuo storico: però che altrove cotesto ideale a noi non appaja giammai realizzato in una apparizione unica, ma si solamente in un ciclo di apparizioni le quali si completano a vicenda. L' autore osserva, gli è vero, che il carattere supremo ed ideale del Cristo non si è punto esteso ai mille rapporti della vita umana; ch' esso non si è già manifestato in tutte le scienze, in tutte le arti, in tutte le varie attitudini che si svolgono in seno alla società umana, sibbene soltanto nella cerchia della coscienza di Dio. Ma, come Schmid giustamente osserva, ciò che non cambia per nulla la questione: giacchè la nostra coscienza di Dio, nel suo svolgersi e manifestarsi, va soggetta alle condizioni della limitazione e della imperfezione: e ove pretendasi ammettere, non foss' altro in questa cerchia soltanto, la realizza-

1) Anche qui io mi trovo in contrasto con Rosenkranz, il quale (l. c.) chiama la *Cristologia* Schleiermacher una elaborazione stentata e contorta.

2) Di questo già si accorsero gli autori de' giudizii più notevoli intorno al sistema di Schleiermacher. Confr. Braniss, *über Schleiermacher's Glaubenslehre;* H. Schmid. *über Sch. Glaubensl.*, pag. 263 seg.; Baur, *die christ. Gnosis*, pag. 626 seg.; il già citato esame di Rosenkranz.

Digitized by Google

zione dell'ideale supremo in un individuo storico, forza è rompere le leggi della natura colla supposizione di un miracolo. Non per questo Schleiermacher indietreggia: chè egli opina sia questo il solo caso in cui la fede cristiana possa dar luogo al miracolo, attesochè la formazione della persona del Cristo non può essere compresa se non quale risultato di un atto divino di creazione. Vero è che questo teologo limita l'impero del maraviglioso al solo primo ingresso di Gesù nella serie delle esistenze mondane, e suppone il suo sviluppo ulteriore soggetto a tutte le condizioni dell'esistenza finita. Ma questa concessione non può rimediare allo sconcerto prodotto dall'asserzione antecedente in tutto l'edificio della cosmologia scientifica; tanto meno lo possono analogie vaghe come la seguente: in quella guisa che ancor oggi è possibile che la materia si formi in globo sferico e cominci a girare nello spazio infinito, così la scienza deve pur essa ammettere, che vi ha nella cerchia della vita spirituale un fenomeno il quale noi non possiamo spiegare se non come il principio ed il cominciamento di uno sviluppo spirituale superiore.

Questo confronto ci ricorda l'argomento addotto in ispecie da Braniss: essere contrario alle leggi di qualunque sviluppo lo imaginarsi il punto di partenza di una serie quale il termine più considerevole e per conseguenza il supporre che il Cristo, fondatore della vita totale la quale tende a ravvalorare in noi la virtù della coscienza di Dio, abbia avuto il possesso assoluto di questa virtù, possesso assoluto che pure altro non è se non il termine infinito della vita totale fondata da lui. Per vero anche Schleiermacher ammette, in un certo senso, una perfettibilità del cristianesimo, ma una perfettibilità che, non oltrepassando l'essenza del Cristo, si limita alla sua manifestazione. Egli ammette cioè che la limitazione e l'imperfezione delle condizioni in cui il Cristo ha vissuto, della lingua nella quale egli si è espresso, della nazionalità in seno alla quale fu posto, abbiano modificato il suo modo di pensare o di agire, ma l'abbiamo modificato solo dal lato esterno, lasciando nell'interno il vero carattere dell'ideale supremo: e se d'ora innanzi — segue Schleiermacher — la cristianità, continuando le sue evoluzioni nella dottrina e nella vita, rimuove sempre più i limiti temporali e nazionali in mezzo a cui si svolse la parola e l'azione di Gesù, questo non è un oltrepassare il Cristo, bensì un esporre, un estrinsecare più completamente l'essenza interna di lui. Ma, come Schmid ha dimostrato a fondo, un individuo storico appunto non è se non quanto di lui si manifesta:

Digitized by Google

la sua essenza interna è riconosciuta solo nella sua parola e ne' suoi atti. Sue particolarità sono le limitazioni in lui prodotte dalle condizioni del tempo e del popolo in cui vive; il fondo essenziale che rimane dietro queste manifestazioni esterne è non già la essenza di questo individuo, ma la natura umana generale che si realizza in questo o in quell'uomo, sotto le condizioni di individualità, di tempo e di circostanza. L' oltrepassare la manifestazione storica del Cristo egli è dunque un elevarsi non già all'essenza del Cristo, ma all' idea dell' umanità in generale: e se ancor si pretende che la sia l'essenza del Cristo che si rivela, quando, eliminate le condizioni di tempo e di nazione, si viene svolgendo l' essenziale della sua dottrina e della sua vita, non ci sarebbe punto difficile, col soccorso di simili astrazioni, il presentare anche in Socrate l'uomo oltre il quale sarebbe, per tal guisa, impossibile l'innalzarsi.

Ma come, da un lato, nè un individuo in generale, nè un punto di partenza storico in particolare possono avere, oltre il loro carattere proprio, il carattere dell'ideale supremo, così, dall' altro le leggi dell'esistenza umana, nel Cristo, concepito precisamente qual uomo, sono incompatibili coll'ideale supremo, onde Schleiermacher gli attribuisce la proprietà e lo sviluppo. L'impeccabilità, in quanto l'impossibilità di peccare quale la si suppone nel Cristo, è una proprietà affatto inconciliabile colla natura umana, attesochè la possibilità di peccare è inerente all'uomo in virtù del suo libero arbitrio cui muovono del pari la sensibilità e la ragione. E se il Cristo non fosse stato esente, come pretendesi, da ogni lotta interna, da ogni esitanza fra il bene ed il male, ei non sarebbe stato completamente un uomo come noi; poichè nell'uomo l'azione e la reazione tra la forza spirituale interna in generale e le impressioni del mondo esterno, come pure tra la forza superiore religiosa e morale, in ispecie, e l'attività spirituale della sensibilità, necessariamente si manifestano col carattere di lotta [1]).

Se, per questo lato, la Cristologia di cui si tratta non soddisfa alla scienza, per altro lato essa non soddisfa neppure alla fede. Noi lascierem da parte i punti in cui, in luogo delle determinazioni della Chiesa, essa sa, per lo meno, offrire sostituzioni accettabili, sulle quali resterebbe a domandarsi s'elle compensino completamente le prime [2]).

[1]) Schmid, l. c.
[2]) Confr. Rosenkranz, l. c. pag. 935 seg.

Digitized by Google

Ma il disaccordo colla fede si sente vivo più che mai là dove Schleiermacher afferma che gli avvenimenti della risurrezione e dell'ascensione non appartengono essenzialmente alla credenza cristiana. Però che da un lato la fede nella risurrezione del Cristo è la pietra fondamentale senza cui la comunità cristiana non avrebbe potuto sorgere; e dall'altro lato, oggi ancora, il ciclo delle feste cristiane, che è la rappresentazione esterna del sentimento cristiano, non potrebbe subire mutilazione più mortale della soppressione della festa di Pasqua. E sopratutto, poi, il Cristo morto non potrebb'essere nella fede della comunità cristiana, ciò ch'egli è, s'egli non fosse in pari tempo il Cristo risuscitato?

Per tal guisa la dottrina di Schleiermacher sulla persona e sulla condizione del Cristo, appare doppiamente insufficiente e riguardo alla fede della Chiesa e riguardo alla scienza; quella poi sull'opera del Cristo, ci mostrerà che, non volendo soddisfar maggiormente alle esigenze della fede della Chiesa, non era necessario il contradire di tanto ai principii della scienza e che potevasi seguire più agevole via. Schleiermacher infatti, nello edificare la sua Cristologia, conclude unicamente dall'esperienza interna del cristiano come effetto alla persona del Cristo come causa: ma questa non è solida base; giacchè chi ci prova che questa esperienza interna non possa altrimenti spiegarsi se non in quanto un simile Cristo sia realmente vissuto? Tale difficoltà fu ben sentita da Schleiermacher; ond'egli medesimo previde che taluno avrebbe potuto objettargli essere stata la eccellenza relativa di Gesù non altro che una occasione, per la comunità cristiana, di tracciare un ideale di perfezione assoluta, ideale che trasportato sul Cristo storico, infondeva perennemente forza e vita nuova alla coscienza di Dio che questa comunità possedeva. Per vero Schleiermacher stimò trionfare di tale objezione dicendo che la umanità peccatrice non aveva, stante la connessione della volontà e dell'intelligenza, facoltà di produrre un tipo senza macchia. Ma, come venne assai giustamente notato, se Schleiermacher fa la supposizione di un miracolo sulla nascita del suo Cristo vero, noi potremmo ad egual diritto fare una supposizione simile, per la nascita dell'ideale di un Cristo in seno all'anima umana [1]). Però, non è nemmen vero che la natura umana peccatrice sia incapace di produrre un tipo senza peccato. Se per questo ideale non si intende che la idea generale della

[1]) Baeur, l. c., pag. 653.

Digitized by Google

perfezione, egli è certo che il sentimento della imperfezione e della impeccabilità implica necessariamente l'idea di ciò che è perfetto e senza peccato, nella stessa guisa che il sentimento del finito implica il sentimento dell'infinito; queste due idee sono la condizione l'una dell'altra, anzi l'una non è possibile senza l'altra. Se, invece, per questo ideale si intende una imagine concreta di esso ne' suoi tratti particolari, si può bene ammettere che un individuo peccatore e un'epoca peccatrice non riusciranno a produrre questa imagine senza macchia; ma una simile epoca, non essendo superiore ella stessa a tale imperfezione, non ne ha neppure la coscienza; e se l'imagine fu solamente sbozzata, s'essa lascia ancora largo campo ai giuochi della luce, facilmente può darsi che anche un secolo posteriore e più sagace continui a riguardarla come scevra da macchie fino a tanto che sarà disposto a vederla sotto la luce più favorevole. Un rimprovero del quale Schleiermacher irritavasi oltremodo era quello, che il solo Cristo fosse, non già storico ma ideale. Tale rimprovero è ingiusto, difatti, se si rivolge alla intenzione di Schleiermacher, poichè questo teologo credeva fermamente che il Cristo avesse realmente vissuto quale egli lo costruiva; ma è giusto, quanto alla questione storica giacchè un Cristo simile non può avere giammai esistito se non nella idea metafisica: quantunque, a vero dire, il sistema della Chiesa meriterebbesi, in questo senso e a viemaggior ragione, lo stesso rimprovero, essendo la esistenza del suo Cristo ancora meno possibile di gran lunga. Infine questo rimprovero è giusto, se si guarda alla conseguenza del sistema con sè medesimo; giacchè per operare ciò che Schleiermacher fa operare al Cristo, non è bisogno che di un Cristo ideale, anzi nessun altro, fuorchè uno ideale e possibile, giusta i principii di questo teologo intorno al rapporto tra Dio ed il mondo, tra il soprannaturale e il naturale: e, da questo lato, il rimprovero colpisce specificamente la dottrina di fede di Schleiermacher, avvegnachè, per lo meno, secondo la promessa della dottrina della Chiesa, un Cristo storico sia egualmente possibile e necessario.

Digitized by Google

§ 149.

Cristologia spiegata simbolicamente, Kant, De Wette.

Fallito così il tentativo di riunione in Cristo l'ideale e lo storico, questi due elementi oramai si separano: il secondo si dispone come un residuo naturale; il primo sorge come una pura sublimazione nell'etere del mondo delle idee. Storicamente, Gesù non può essere stato altro fuorchè un personaggio, per vero dire, eccellente, ma pur sottoposto ai limiti di ogni cosa finita. Mercè le qualità eminenti sue, egli commosse con tal potenza il sentimento religioso che questo sentimento fece di lui l'ideale della pietà; poichè in generale un fatto storico ed una persona storica non ponno divenire la base di una religione positiva se non in quanto le si trasportano nella sfera dell'ideale [1]).

Già Spinoza ha stabilita questa distinzione, sostenendo essere alla felicità necessario il conoscere, non il Cristo storico ma il Cristo ideale, ossia la eterna sapienza di Dio che si manifesta in ogni cosa, nel cuore umano in ispecie, e in grado sopratutto eminente nel Cristo, e che sola insegna agli uomini ciò che sia vero e falso, buono e cattivo [2]).

Secondo Kant eziandio, non è la condizione necessaria di salvezza, il credere che tempo già, sia esistito un uomo il quale per la sua santità e per il suo merito soddisfa così per sè che per gli altri: però che la ragione nulla ci dica di questo; ma gli è un dovere imposto generalmente agli uomini lo elevarsi all'ideale della perfezione morale depositato nella ragione, e il fortificarsi, contem-

[1]) Così Schmid, l. c. pag. 267.

[2]) *Ep.* 21 *ad O'denburg. Opp. ed. Gfrörer*, pag. 556: — *dico ad salutem non esse omnino necesse Christum secundum carnem noscere; sed de æterno illo filio Dei, h. e. Dei æterna sapientia, quæ sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quæ sola docet quid verum et falsum, bonum et malum sit.*

Digitized by Google

plandolo nella pratica della virtù: l'uomo non è obbligato che a questa credenza morale e non alla credenza storica [1]).

Da ciò partendo, Kant cerca interpretare nel senso di questo ideale i singoli tratti della dottrina della bibbia e della Chiesa intorno al Cristo. Soltanto la umanità o in generale l'essere cosmico ragionevole in tutta la sua perfezione morale può fare di un mondo l'oggetto della Provvidenza divina e lo scopo della creazione. Questa idea della umanità dilettava Dio vivo in Dio ab eterno; essa procede dalla essenza di lui, e in questo senso non è una cosa creata, ma è il suo figlio innato, è il verbo per il quale, vale a dire, per l'amor del quale ogni cosa fu fatta, e nel quale Iddio ha rinato il mondo. Siccome questa idea della perfezione morale non ha per autore l'uomo, bensì ha preso posto in lui senza che comprendasi come la di lui natura potesse esserne suscettibile, così ben può dirsi che questo tipo primitivo è disceso verso noi dall'alto del cielo, ed ha rivestita l'umanità: la qual riunione con noi può essere considerata come uno stato d'abbassamento del figlio di Dio. Questo ideale della perfezione morale, quale il comporta un essere cosmico dipendente da bisogni e da tendenze, non può essere concepito da noi che sotto le forme di un uomo; anzi, siccome noi non possiam farci alcuna idea della potenza di una forza e quindi neanche della disposizione morale, se non a condizione di figurarcela lottante contro ostacoli e trionfante benchè assalita d'ogni lato, questo ideale si presenterà a noi sotto la forma di un uomo pronto non solo a compiere egli stesso ogni dovere umano e a propagare il più possibile colla sua dottrina e col maggior vantaggio del genere umano, e malgrado le seduzioni più attive, ogni sorta di patimenti, fino alla morte più ignominiosa.

Questa idea, sotto il rapporto pratico, ha la sua realtà completamente in sè stessa. e non è d'uopo di alcun esempio desunto dalla esperienza, a ciò che essa divenga per noi un tipo obbligatorio, però ch'essa trovisi già come tale nella nostra ragione. Di più, questo ideale rimane essenzialmente limitato alla ragione, non avendo esso alcun esempio adequato nella esperienza esterna, la quale non rivela punto l'interno dei sentimenti, ma solo ne dà una assicurazione dubiosa. Tuttavia, siccome tutti gli uomini dovrebbero conformarsi a questo ideale, e in conseguenza lo possono, così rimane pur sempre possi-

[1]) *Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft*, drittes Stück, 1. Abth. VII.

Digitized by Google

bile che nella esperienza, ossia nella storia, appaja un uomo il quale per la sua dottrina, la sua condotta ed i suoi patimenti, offra in sè un modello completamente gradito a Dio. Ma anche in questa manifestazione dell'uomo-Dio, l'oggetto della fede necessario alla salvezza non sarebbe, propriamente parlando, ciò che cade sotto i sensi, o che può essere riconosciuto dall'esperienza, bensì sarebbe l'ideale deposto nella nostra ragione, ideale che noi attribuiremmo a questa manifestazione dell'uomo-Dio, trovandola ad esso conforme, ad ogni modo però, noi l'attribuiremmo solo ne' limiti permessi dalla osservazione esterna. Siccome noi tutti, quantunque generati naturalmente, ci sentiamo in obbligo e quindi in grado di offrire in noi stessi simili modelli, noi non abbiamo alcuna ragione di scorgere in quest' uomo esemplare un essere generato sopranaturalmente. I miracoli non gli sono neppur essi necessarii per giustificare la sua missione: perocchè, oltre la fede morale nell'ideale, richiedesi una cosa soltanto, la certezza storica che la vita di lui fu a quest'ideale conforme: e questo basta perchè il mondo abbia fede in lui come esempio dell' ideale stesso.

Ora colui il quale, sentendo in sè una simile disposizione morale, può di sè stesso fondatamente presumere che in mezzo alle tentazioni e ai patimenti onde supponesi, nel tipo della umanità, esperimentata la disposizione morale, egli sarà per rimanere invariabilmente attaccato e fedelmente somiglianti a quel tipo, costui solo, ha diritto a riguardare sè stesso quale oggetto della compiacenza divina. Per innalzarsi ad un tale sentimento, l'uomo deve uscire dal male, spogliarsi dell'uomo vecchio, crocifiggere la carne: riforma che essenzialmente va unita ad una serie di dolori e di patimenti. Queste afflizioni l'uomo vecchio le ha meritate come castighi, ma esse costituiscono l'uomo nuovo: però che l'uomo rigenerato il quale le accetta, sia divenuto nuovo, se non fisicamente, nel suo carattere empirico e come essere sensibile, almeno moralmente ne'suoi sentimenti mutati e come essere intelligibile. Ora, per questo mutamento di sentimenti, egli subentra nella stessa disposizione morale del figlio di Dio: in conseguenza ciò che era, propriamente parlando, una sostituzione dell'uomo nuovo per l'antico, può considerarsi, se si personifica l'idea, come una sostituzione del figlio di Dio, e ben può dirsi che, questi medesimo, come nostro sostituto, porti la colpa del peccato per gli uomini, per tutti quelli che credono praticamente in lui; come nostro redentore, soddisfaccia, mercè la passione e la morte, alla giustizia suprema; e come nostro

Digitized by Google

intercessore ci dia speranza di comparir giustificati innanzi al giudice: avvegnachè i patimenti a cui l'uomo nuovo, nel morire all'uomo antico, deve incessantemente sottoporsi nella vita, siano raffigurati nei rappresentanti dell'umanità, come una morte sofferta una volta per sempre [1]).

Kant, del pari che Schleiermacher, la cui cristologia ci richiama per molti riguardi quella di Kant [2]), va anch'egli soltanto fino alla morte del Cristo, nella sua elaborazione sulla cristologia della Chiesa. Quanto alla risurrezione ed all'ascensione, egli dice che queste non ponno essere utilizzate per la religione nei limiti della sola ragione, perocchè condurrebbero alla materialità di tutti gli esseri dell'universo. Nondimeno egli ritorna, per altra via, su questi fatti e ne argomenta come da simboli di idee razionali, come da imagini dipingenti l'ingresso nel soggiorno della felicità, vale a dire nella comunione con tutti i buoni. Ma, per opposto a tale simbolismo, Tieftronk ha dichiarato, in termini ancor più precisi, che senza la risurrezione, la storia di Gesù verrebbe a perdersi in una catastrofe disgustosa; che l'occhio si distorrebbe, con tristezza e ripugnanza, da un avvenimento in cui il modello della umanità cadrebbe vittima di un furore profano e in cui la scena sarebbe chiusa da una morte non meno immeritata che dolorosa; che bisognava che questa storia fosse coronata dal compimento di una aspettazione verso la quale ciascuno si sente moralmente attirato in modo irresistibile, vale a dir, dal passaggio ad una immortalità rimuneratrice [3]).

Nella stessa guisa De-Wette ha attribuito alla storia evangelica, come a qualunque storia, ed in ispecie a quella della religione, un carattere simbolico, ideale, in virtù del quale essa è l'espressione e l'imagine dello spirito umano e delle attitudini sue. La storia della concessione miracolosa di Gesù, dice questo teologo, rappresenta l'origine divina della religione; i racconti de'suoi miracoli raffigurano la forza indipendente dello spirito umano, e la dottrina sublime della fiducia spirituale dell'uomo in sè stesso; la sua risurrezione, è il tipo della vittoria della verità, il segno precursore del trionfo futuro del bene sul male; la sua ascensione, è il simbolo dello splendore eterno della religione. Le idee fondamentali religiose, da Gesù enunciate, nella

[1]) L. c. 2. Stück, 1. Abschn. 3. Stück, 1. Abth.
[2]) Come dimostra Baur, *christ. Gnosis*, pag. 660 seg.
[3]) *Censur des christl. protestàntischen Lehrbegriffs*, 3, pag. 180.

Digitized by Google

sua dottrina, si manifestano non meno chiare nella storia di lui. Tale storia è la espressione dell'entusiasmo nel coraggioso ministero di Gesù e nella vittoriosa potenza della sua apparizione; della rassegnazione, nella sua lotta colla malvagità degli uomini, nella melanconia de'suoi avvertimenti e sopratutto nella sua morte. Il Cristo sulla croce è la imagine della umanità purificata dal sagrificio; noi tutti ci dobbiamo con lui crocifiggere, per rinascere con lui ad una vita nuova. Infine, la idea della devozione è il tono dominante della storia di Gesù, giacchè ogni momento della sua vita è consacrato al pensiero del suo Padre celeste [1]).

Già anteriormente Horst aveva espresso con una speciale chiarezza questo concetto simbolico della storia di Gesù. Che tutto quanto si narra del Cristo sia o no vera storia, la è, secondo questo autore, questione oramai piuttosto indifferente per noi, e che d'altronde noi non siamo più in grado di risolvere. Anzi, egli segue, se vogliam esser sinceri, confesseremo che per la parte illuminata de'nostri contemporanei più non è che pura favola ciò che, per gli antichi fedeli cristiani, era storia sacra; i racconti della nascita sopranaturale del Cristo, de'suoi miracoli, della sua risurrezione, dell'ascensione sua, debbono rigettarsi come contrarii alle leggi della nostra facoltà conoscitiva. Ma chi li consideri non più col solo ajuto dell'intelligenza, siccome vera storia, bensì, col sussidio del sentimento e dell'imaginazione, siccome poesia, troverà che nulla è arbitrario in quei racconti, che ogni cosa, in essi, ha sue radici nel profondo dello spirito umano e nei punti per cui questo comunica colla divinità. Veduta sotto tale aspetto, la storia intera del Cristo agevolmente collegasi con quanto havvi d'importante per la coscienza religiosa, di vivificante per un'anima pura, di attraente per un sentir dilicato. Questa storia è una bella e santa poesia della umanità generale, in cui si riuniscono tutti i bisogni del nostro istinto religioso: e ciò forma per lo appunto il massimo onore del cristianesimo e la prova migliore del suo valore universale. La storia dell'Evangelo è, in sostanza, la storia della natura umana ridotta ad un concetto ideale; essa ci mostra nella vita di un individuo, ciò che l'uomo dev'essere, ciò ch'ei può realmente divenire unendosi a quell'individuo e seguendone la dottrina e lo esempio. Nè per questo si nega che Paolo, Giovanni, Matteo e Luca

[1]) *Religion und Theologie*, 2. Abschnitt, Cap. 3. Confr. *Bibl. Dogm.* § 255; *Kirchliche*, § 61 seg.

Digitized by Google

scorgessero fatti e storia certa in ciò che a noi non può sembrare più altro fuorchè una finzione sacra. Ma nel loro modo di vedere eran quelli fatti sacri e storia sacra, appunto per lo stesso motivo che oggi, nel modo di vedere nostro, ce li fa apparire come miti sacri e sacre finzioni. I punti di vista, soltanto, sono diversi; la natura umana, e in essa l'istinto religioso, rimangono sempre gli stessi. Quegli uomini, nel mondo in cui vivevano, avevano d'uopo, per ravvivare le disposizioni religiose e morali nel cuore dei loro contemporanei, di storie e di fatti il cui fondo essenziale era tuttavia costituito da idee. Questi fatti, per noi, sono invecchiati e divenuti dubii: e solo in grazia delle idee che ne forman la base, i racconti che li racchiudono ottengono ancora il rispetto [1]).

In nome della coscienza della Chiesa venne anzitutto objettato che spiegazione siffatta pone, in luogo del tesoro di realtà divina cui la fede ritrova nella storia del Cristo, una collezione di idee vuote e di vane nozioni ideali, e che, invece di concedere una attualità consolante essa limita ogni cosa ad una opprimente possibilità. In luogo della certezza che Dio si è realmente unito, una volta, colla natura umana, è magro compenso il dire che l'uomo dee essere animato da sentimenti divini; in luogo della tranquillità che procura ai fedeli la redenzione operata del Cristo, non è un equivalente il porre loro sott'occhio l'obbligo di riscattarsi essi stessi dal peccato. Per mezzo di questo concetto teologico, l'uomo si trova respinto dal mondo conciliato in cui lo pone il cristianesimo, in un mondo non riconciliato, da un mondo felice in un mondo infelice; poichè là dove la riconciliazione rimane ancora a compiersi, e la felicità rimane a raggiungersi, là non ancora è cessato il regno della ostilità e della sventura. Anzi la speranza di uscire, quando che sia, completamente da simile stato è resa illusoria dai principii medesimi di questo concetto il quale non ammette che una approssimazione infinita verso l'idea; ora, ciò che non può raggiungersi se non per un progresso infinito, trovasi di fatto fuori della possibilità di essere raggiunto.

Ma non la fede soltanto, bensì ancora la scienza nel suo più moderno sviluppo ha trovato insufficiente codesto punto di vista. Essa ha riconosciuto che il ridurre le idee ad una semplice possibilità alla quale non corrisponda alcuna attualità reale, egli è, di fatto, un sopprimerle:

[1]) *Ideen über Mythologie* u. s. w. in *Kenke's neuem Magazin*, 6, pag. 454 seg. Confr. *Kenke's Museum*, 3, pag. 455.

Digitized by Google

nella stessa guisa che gli è un render finito l'infinito il farne ciò che rimane sempre al di là del finito; essa ha compreso che l'infinito esiste nell'alternata produzione e soppressione delle esistenze finite; che l'idea si realizza nella totalità delle sue manifestazioni; che nulla può nascere che non esista già in sè; e che anche per l'uomo, non si può esigere ch'egli si riconcilii con Dio e si associi al sentimento divino, se non in quanto, questa riconciliazione e questa associazione siano, in sè stesse, già compiute.

§ 150.

La Cristologia speculativa.

Già Kant aveva detto essere il principio del bene invisibilmente disceso dall'alto del cielo in seno alla umanità, non già solamente in una data epoca, ma sino dalla origine del genere umano: Schelling, dal suo lato, stabilì il principio che l'incarnazione di Dio è una incarnazione ab eterno [1]). Ma, mentre con questa espressione il primo aveva semplicemente inteso la disposizione morale insita dalla origine nel cuore dell'uomo, in uno coll'ideale che la dirige colla possibilità di raggiungerlo, — il secondo intendeva per il figlio di Dio fatto uomo, il finito stesso quale esso cade sotto la coscienza dell'uomo, e che, nella sua distinzione dall'infinita, con cui, pur nondimeno, forma una sola cosa, ci appare quale un Dio paziente e soggetto alle condizioni del tempo.

Nella filosofia più moderna tale concetto fu sviluppato nel seguente modo [2]). Se Dio è detto Spirito, ne risulta che essendo spirito anche l'uomo, l'uno e l'altro non sono per sè stessi diversi. La cognizione di Dio in quanto spirito comporta qualche cosa di più: però

[1]) *Vorlefungen über die Methode des akademischen Studiums*, p. 192.

[2]) Hegel's Phænomenologie des Geistes, pag. 361 seg.: *Vorlesungen über die Philos. der Religion*, 2, pag. 234 seg.; Marheinecke, *Grundlehren der christ. Dogmatik*, pag. 174 seg. Rosenkranz, *Encyclopedie der theol. Wissenschaften*, pag. 58 seg., 148 seg. Confr. i miei *Scritti polemici*, 3. Heft, pag. 76 seg.

Digitized by Google

che proprietà essenziale dello spirito sia di rimanere con sè stesso identico, pur differenziando sè stesso, di possedere sè in altri. Ora ciò implica che Dio non è un infinito inaccessibile che risieda ostinatamente fuori e al disopra del finito, ma che vi penetra, — e che la natura finita, vale a dire il mondo e lo spirito umano, non è che una alienazione che Dio fa di sè stesso e dalla quale eternamente egli esce, per rientrare, pure eternamente, nella unità con sè stesso. L'uomo non ha verità in quanto spirito finito e attinentesi alla sua natura finita: Dio, dal suo canto, non ha realtà in quanto spirito infinito e racchiudentesi nella infinità sua; lo spirito infinito non è spirito reale se non quando si apre agli spiriti finiti, in quella guisa che lo spirito finito non è vero quando si profonda nello infinito. La vera e reale esistenza dello spirito non è adunque nè Dio in sè nè l'uomo in sè, ma è il Dio-uomo; essa non è nè la sua infinità sola nè la sola sua natura finita, ma è il movimento per il quale egli si dà e si ritira dall'una all'altra, movimento che dal lato divino è la rivelazione, dal lato umano la religione.

Se Dio e l'uomo formano una cosa sola in sè, e se la religione è il lato umano di questa unità, questa unità deve nascere per l'uomo nella religione, cadere sotto la sua coscienza e divenire realtà. Senza dubio, fino a tanto che l'uomo non sa ancora di essere spirito egli stesso, egli non può neppur sapere che Dio è uomo; fino a tanto ch'egli sarà ancora spirito naturale, egli deificherà la natura; e come spirito soggetto alla legge, il quale da principio signoreggia la propria naturalità solo con mezzi estremi, egli porrà davanti a sè Iddio quale legislatore. Ma quando una volta le strette della storia del mondo questa naturalità e questa legge abbian compreso la prima la sua corruzione, la seconda le sue sventure, quella sentirà il bisogno di avere un Dio che la sollevi al disopra di sè stessa; questa di averne uno che discenda fino a lei. Dal momento che la umanità è abbastanza matura per far di questo vero: « Dio è l'uomo e l'uomo è di natura divina » la religione propria, egli è d'uopo, essendo la religione la forma sotto cui il vero divien proprietà della coscienza comune, che quel vero appaja in modo intelligibile a tutti, come una certezza materiale, — vale a dire, egli è d'uopo, surga un individuo umano il quale si sappia essere il Dio presente. In quanto questo Dio-uomo racchiude in un solo essere la essenza divina che risiede dal lato dell'infinito e la personalità umana che risiede dal lato del finito, ben si può dire di lui ch'egli ha lo spirito divino per padre ed una madre

Digitized by Google

umana. In quanto la sua personalità si riflette non in sè stessa, ma nella sostanza assoluta, e non vuol essere nulla per sè, ma vuol essere soltanto per Dio, egli è senza peccato e perfetto. Come uomo di essenza divina egli è la potenza che domina la natura ed opera miracoli; ma come Dio, manifestato umanamente, egli è dipendente dalla natura, sottoposto ai bisogni ed ai patimenti che questa impone: egli si trova nello stato di abbassamento. Dovrà anch'egli pagare alla natura l'ultimo tributo? La necessità che assoggetta la natura umana alla morte non impedisce essa forse d'ammettere che tale natura formi una cosa sola colla natura divina? No: l'uomo-Dio muore e con ciò dimostra che Dio si è incarnato sul serio, ch'egli non ha sdegnato discendere sino alla profondità più infima della natura finita, perciò ch'egli possiede il mezzo di uscire da quell'abisso e far ritorno a sè stesso, — di rimanere a sè stesso identico, anche nella più completa alienazione di sè, havvi di più: l'uomo-Dio essendo lo spirito che si è riflesso nella sua infinità, è opposto agli uomini che sono racchiusi nella loro natura finita: di qui, una opposizione e una lotta onde la morte dell'uomo-Dio dovrà apparire violenta e data per mano dei peccatori, — si che ai patimenti fisici s'aggiungeranno i patimenti morali cagionati dalla ignominia e dalla imputazione del delitto. Se per tal guisa Dio trova il cammino dal cielo fino alla tomba, bisogna che l'uomo a sua volta possa trovare il cammino dalla tomba fino al cielo: la morte del principe della vita è la vita dell'essere mortale. Già, per il solo fatto del suo ingresso nel mondo in qualità di uomo-Dio, Dio si è mostrato riconciliato col mondo; ma egli è andato più oltre: cancellando colla morte la sua naturalità, egli ha additato la via per la quale egli effettua eternamente la riconciliazione: e tale via consiste in ciò che, alienandosi fino ad assumere la naturalità e sopprimendo poi tale alienazione, egli rimane, per questa perpetua alternativa, identico con sè. La morte dell'uomo-Dio non essendo che la cessazione dell'alienazione sua, è, in fatto, innalzamento e ritorno verso Dio: per conseguenza la morte è essenzialmente seguita dalla risurrezione e dall'ascensione.

L'uomo-Dio, che durante la sua vita trovavasi di fronte a' suoi contemporanei quale un individuo diverso da essi e percettibile ai sensi, è sottratto dalla morte ai sensi loro: egli entra nella loro imaginazione e nella loro memoria: l'unità, in lui riposta, del divino e dell'umano, divien per tal guisa proprietà comune della coscienza: e la Cristianità deve in sè stessa ripetere spiritualmente le fasi della

Digitized by Google

vita di lui, ch'egli materialmente percorse. Il fedele trovandosi alla natura già in seno, deve morire, come il Cristo alla natura, ma solo interiormente, come quegli morì esternamente: egli deve farsi crocifiggere e seppellire spiritualmente, come materialmente lo fu il Cristo, acciocchè, colla soppressione della naturalità sua, egli rimanga, in quanto spirito, identico con sè e partecipi alla beatitudine ed alla gloria del Cristo.

§ 151.

Ultimo dilemma.

Di tal guisa, dalla idea di Dio e dall'uomo ne' loro rapporti reciproci sembra uscita per via trascendentale la verità del conectto che la Chiesa si forma del Cristo: e noi siam ricondotti, sebbene per inverso cammino, al punto di vista della ortodossia. Mentre ivi infatti la verità dei concetti della Chiesa intorno al Cristo era dedotta dalla esattezza dei racconti evangelici, qui invece la esattezza della storia è dedotta dalla verità dei concetti. Ciò che è razionale è anche reale: l'idea non è soltanto una possibilità al modo di Kant, ma è anche una attualità esistente: l'idea adunque dell'unità della natura divina ed umana, essendo stata dimostrata quale una idea razionale, deve avere eziandio una esistenza storica. L'unità di Dio coll'uomo, dice in conseguenza Marheinecke [1]), si è realizzata manifestamente nella persona di Gesù Cristo; in lui, secondo Rosenkranz [2]) era concentrata la potenza divina sopra la natura: egli non poteva altrimenti agire che per miracoli, e operazioni di miracoli, che a noi sembra strana, era naturale per lui. La risurrezione, dice Couradi [3]), è la conseguenza necessaria del compimento della sua personalità; essa deve così poco sorprenderci che anzi dovremmo esser sorpresi se essa non avesse avuto luogo.

Ma questa deduzione toglie essa dunque le contradizioni che si

[1]) Dogmatik, § 326.

[2]) *Encyclopädie*, pag. 160.

[3]) *Gelbstbewusstsein und Offenbarung*, pag. 295 seg. Confr. Bauer, nella *Recens. des L. J. Jahrbücher fur wisssenschaftlichen Kritik*, 1856, maggio, pag. 699 seg.

Digitized by Google

sono manifestate nella dottrina della Chiesa intorno alla persona ed all'opera del Cristo? Non si ha che a paragonare il biasimo da Rosenkranz espresso nel suo esame della critica di Schleiermacker sulla cristologia della Chiesa con ciò che lo stesso autore vi ha surrogato nella sua *Enciclopedia:* e si troverà che le proposizioni generali dell'unità delle nature divina ed umana non rendono per ombra più concessibile lo apparire di una persona in cui questa unità avesse individualmente esistito, in modo esclusivo. Se io posso figurarmi che lo spirito divino, alienandosi ed abbassandosi, diviene lo spirito umano, e che lo spirito umano rientrando in sè ed inalzandosi al di sopra di sè divien lo spirito divino, non per questo io riesco a imaginare come mai la natura divina e la umana avrebbero formato le parti integranti, distinte e pur riunite, di una persona storica. Se io veggo che lo spirito della umanità, in virtù dell'unità sua collo spirito divino, prende sempre più nel corso della storia il carattere di potenza dominante la natura, questa è ben altra cosa dal concepire un singolo individuo fornito di simile potenza per effettuare singoli atti individuali e arbitrarii. Infine, s'egli è vero che la soppressione del carattere naturale sia la risurrezione dello spirito, non se ne trarrà giammai la conseguenza che un individuo sia materialmente risorto.

Così noi saremmo di nuovo ricaduti nel punto di vista di Kant, da noi stessi trovato insufficiente; poichè se la idea non ha *realtà*, essa è una possibilità vuota e un vano ideale. Ma sopprimiamo noi dunque ogni realtà dell'idea? Niente affatto: noi sopprimiamo solo quella realtà che non deriva dalle premesse [1]). Se si attribuisce realtà all'idea dell'unità delle nature divina ed umana, egli è per questo a dirsi ch'essa debba essersi realizzata una volta in un individuo, come mai non lo fosse stata già prima e come mai non avesse ad esserlo in avvenire? Non è questo il processo per il quale la idea si realizza; essa non prodiga tutta la sua ricchezza in un esemplare, per esserne avara verso tutti gli altri [2]); essa non s'imprime completamente in quell'unico esemplare per non mai lasciarne in tutti gli altri fuorchè una impronta incompleta: ma essa ama spiegare i suoi tesori in una varietà di esemplari che si completino reciprocamente in una alter-

[1]) Confr., in proposito i miei *Scritti polemici,* 13 fasc., pag. 68 seguenti 125.

[2]) Paragonisi la spiegazione data nel fascicolo citato de' miei *Scritti polemici,* pag. 119.

Digitized by Google

nata serie di individui che giungano e passino a loro volta. E non è questa forse una vera realtà dell'idea? L'idea dell'umanità delle nature divina ed umana non è essa forse, s'io concepisco la umanità intera come la sua realizzazione, non è essa forse una idea reale in un senso infinitamente più elevato che non sarebbe s'io limitassi quella realizzazione a un individuo solo? Una incarnazione eterna di Dio non è ella forse più vera di una incarnazione limitata ad un punto nel tempo?

Tale è la chiave di tutta la cristologia. Il soggetto degli attributi che la Chiesa dà al Cristo è, invece di un individuo, una idea, ma una idea reale e non una idea senza realtà al modo di Kant. Concepite in un individuo, in un Dio-uomo, le proprietà e le funzioni che la Chiesa attribuisce al Cristo, si contradicono: esse concordano invece nella idea della specie. L'umanità è la riunione delle due nature: è il Dio fatto uomo, vale a dire, lo spirito infinito che ha alienato sè stesso fino alla natura finita è lo spirito finito che si sovviene della sua infinità. Essa è il figlio della madre visibile e del padre invisibile, dello spirito e della natura. Essa è l'operator di miracoli: poichè nel corso della storia umana, lo spirito signoreggia più e più completamente la natura così dentro che fuori dell'uomo, e questa, di fronte a lui, discende alla qualità di materia inerte, su cui si esercita l'attività sua [1]). Essa è l'impeccabile, poichè irreprensibile è il processo del suo sviluppo; la macchia non mai si apprende fuorchè all'individuo, dileguasi nella specie e nella storia sua. Essa infine è colui che muore, risuscita e sale al cielo; poichè, ad essa, dalla cessazione della naturalità sua, deriva una vita spirituale sempre più elevata; e dalla cessazione del finito che la limita come spirito individuale, nazionale e planetario, deriva la sua unità collo spirito infinito del cielo. Per la fede in questo Cristo e particolarmente nella sua morte e nella sua risurrezione, l'uomo si giustifica innanzi a Dio: ossia, egli è, vivificando in sè la idea della umanità che l'individuo stesso partecipa alla vita divinamente, e umana della specie [2]): sopratutto se si considera che

[1]) Anche qui, veggasi in proposito una spiegazione ne' miei *Scritti polemici*, 3, pag. 106.

[2]) Ciò basta per confutare il rimprovero mosso da Schaller (*der historische Christus und die Philosophie*, pag. 64 seg.) al modo di vedere qui esposto: essere cioè da essi insegnata una unità di Dio coll'uomo solamente sostanziale, ma non personale. L'unità che in sè esiste nella disposizione dello spirito trovasi in ogni tempo negli individui secondo le diverse proporzioni del loro sviluppo religioso; di conseguenza, la unità sostanziale è divenuta in gradi unione personale.

Digitized by Google

la sola via per giungere alla vera vita spirituale è la negazione della naturalità e della sensibilità, — le quali sono esse stesse la negazione dello spirito — e quindi la negazione della negazione.

Questo solo è il fondo assoluto della cristologia, la cui forma storica è l'unica causa che la faccia apparir dipendente dalla persona e dalla storia di un individuo. Con tutta ragione Schleiermacher disse di accorgersi, che la opinione della scuola speculativa non lasciava guari alla persona storica del redentore più di quello che già le avesse lasciato la opinione degli Ebioniti [1]). La storia sensibile dell'individuo, dice Hegel, non è il punto di partenza per lo spirito. La fede, cominciando dalla sensazione, ha innanzi a sè una storia condizionata al tempo, ciò ch'essa tien per vero, è l'avvenimento esterno ordinario: e il modo di certificarlo è il modo storico, giuridico, che constata un fatto colla certezza dei sensi e colla fiducia morale ispirata dai testimonii. Ma lo spirito prende da questi dati esterni occasione a penetrarsi della idea dell'umanità una con Dio, e da quel punto essa contempla, nella storia di cui si tratta, il movimento di quella idea: oramai l'oggetto è completamente trasformato: da empirico e sensibile è divenuto spirituale e divino, e la sua credibilità non è più nella storia, ma nella filosofia. Cessando di essere storia dell'assoluto, questa storia cessa in pari tempo di essere essenziale; essa discende ad un posto secondario al di sopra del quale sta il terreno pròprio della verità spirituale; essa diviene un sogno lontano, che oramai vive soltanto nel passato, e non già, come l'idea, nello spirito sempre presente a sè stesso [2]). Già Lutero ha posti i miracoli corporei al disotto dei miracoli spirituali che, secondo lui, sono i grandi e veri miracoli. E che! dovremmo noi annettere ad alcune guarigioni operate in Galilea maggiore interesse che non ai miracoli della vita morale e della storia del mondo, che non all'impera immensamente crescente dell'uomo sopra la natura, che non alla potenza irresistibile della idea a cui le masse di sostanza inerte e senza idea, per quanto vaste, non ponno opporre durevole esistenza? Poche avventure isolate, e nella sostanza insignficanti, avrebbero maggior valore per noi che non la universa-

1) *Zeveites Sendschreiben.*

2) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 2, p. 263 seg. Confr. la raccolta delle espressioni di Hegel intorno alla persona del Cristo ed alla Storia Evangelica, ne'miei *Scritti polemici*, 3 fasc. dalla pag. 76 in avanti.

Digitized by Google

lità degli avvenimenti, pel solo motivo che qui noi supponiamo senza comprenderlo un processo conforme alle leggi di natura, mentre la supponiamo il contrario? E' sarebbe un urtar di fronte quanto havvi di migliore nella coscienza del nostro tempo, della quale Schleiermacher disse con parole giuste e incisive: L'interesse della pietà non può più far nascere il bisogno di concepire un fatto in guisa che per la dipendenza da Dio esso cessi di essere condizionato alla catena delle cose naturali; giacchè più da noi si reputa che la onnipotenza divina manifestisi nell'interruzione dell'ordine naturale, con maggiore grandezza che non nel processo regolare di quest'ordine [1]). Così pure, se noi riguardiamo l'incarnazione, la morte e la risurrezione, il *duplex negatio affirmat,* come la circolazione eterna, come la pulsazione perpetuamente rinnovata della vita divina, quale interesse particolare può ancora annettersi ad un fatto isolato, il cui solo pregio è quello di rappresentare simbolicamente quel movimento eterno? Nella Cristologia, l'epoca nostra vuol esser condotta, alla idea nel fatto, alla specie nell'individuo: una dommatica la quale, nel Cristo, si arresti a lui come individuo, non è già una dommatica, ma un sermone.

Ma in che rapporto appunto questo sermone debba stare colla dommatica, — e in che modo, sopratutto, sia possibile ancora un'attività spirituale nella comunità cristiana, quantunque la dommatica abbia assunto quella forma, — tale è la seria questione che ora, per ultima, ci si presenta.

§ 152.

Rapporto della cristologia critico-speculativa colla Chiesa.

Quand'io, diceva Schleiermacher, penso alla crisi che sempre più si avvicina nella teologia, e m'immagino di dover scegliere fra i due, — o abbandonare la primitiva storia cristiana come qualunque storia comune alla critica, o togliere presto la mia fede dalla speculazione, certo io per me eleggerei quest'ultimo partito: ma se considero me stesso come membro della comunità e precisamente come

[1]) Glaubenslehre, 1, pag. 47 seg.

Digitized by Google

dottore della medesima mi trovo distolto da questo e ricondotto all'opposto lato. Imperocchè il concetto dell'idea di Dio e dell'uomo, su cui riposa, secondo la opinione speculativa, la verità della fede cristiana, è certamente un prezioso giojello, ma a pochi soltanto è dato possederlo, ed io non voglio essere, in seno alla comunità così privilegiato da possedere, io solo, fra migliaja, il fondamento della fede. In mezzo a tale comunità io non posso aver bene fuorchè nella piena eguaglianza, nel perfetto accordo della coscienza religiosa. Ma pure, come dottore della comunità, io non posso proporre a me stesso l'assunto di infondere ed insegnare a tutti, vecchi e giovani, senza distinguere, il concetto della idea di Dio e dell'uomo: piuttosto dovrei considerare la loro fede come priva di fondamento, e come tale pretendere semplicemente a rinvigorirla e rassodarla. Mentre per tal modo si stabilisce nel campo generale della religione una lacuna insuperabile, la teologia speculativa ci minaccia con una antitesi di dottrina esoterica ed exoterica, la quale non è punto conforme alle dichiarazioni di Cristo, che tutti debbano essere ammaestrati da Dio: i dotti possiedono soltanto il fondamento della fede, senza la fede; i non dotti possiedono soltanto la fede, senza il fondamento, e la conservano solo per via della tradizione. Se, per contrario, la dottrina ebionita ben poco ci lascia del Cristo, questo poco almeno tutti lo possono concepire e raggiungere, ed esso ci pone al sicuro da qualunque gerarchia nella sfera della speculazione, per la quale o poco o tanto si ricade pur sempre nella ortodossia romana [1]). — Con ciò Schleiermacher ha espresso in termini elevati e còlti la stessa cosa che da molti odesi dire, nel loro rude linguaggio: che cioè il teologo speculativo e critico insieme, di fronte alla comunità cristiana appare un menzognero. Il vero stato delle cose è pertanto il seguente. La comunità cristiana riferisce la cristologia della Chiesa ad un individuo storicamente esistito in un dato tempo; il teologo speculativo ad una idea, che solo nella generalità degli individui traducesi in realtà; la comunità cristiana riguarda i racconti evangelici come storia, il teologo critico li riguarda in buona parte come miti. Ora, se egli vuole partecipare a quella comunità, quattro vie gli si aprono dinanzi.

In primo luogo, il tentativo già tracciato nelle precedenti dichiarazioni di Schleiemacker: sollevare cioè la comunità cristiana al proprio punto di vista, e, anche per essa, discioglierne in idee la parte

1) In *Zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre.*

Digitized by Google

storica: — tentativo, che deve necessariamente fallire, poichè alla comunità mancano tutte quelle premesse per le quali è passato il teologo prima di giungere alla sua opinione speculativa; il tentativo quindi a cui solo potrebbesi indurre un desiderio fanatico di spiegare ogni cosa.

La seconda ed opposta via sarebbe quella di trasportarsi interamente al punto di vita della comunità cristiana e, per rimaner nel seno di questa, discendere dalla sfera dell'idea, nella regione delle imagini popolari. Codesta via viene di solito concepita e giudicata in modo troppo aspro e riciso. La differenza fra il teologo e la comunità riguardasi comunemente come una differenza integrale: alla domanda — s'egli crede nella storia di Cristo — il teologo — ci si dice — risponde di sì, mentre propriamente dovrebbe rispondere di no: e questa è finzione. Certo, se la dottrina e la coltura ecclesiastica riposasse sopra un interesse storico: ma qui l'interesse è invece religioso: ella è essenzialmente religione quella che qui ci si comunica: e così stando le cose, colui che non crede nella storia come tale, ben può in essa riconoscere tuttavia la religione, al pari di colui che la storia come tale accetta: la è solo una differenza di forma, che lascia intatta la sostanza. È quindi sconveniente ed improprio il gridar tosto alla finzione, se un sacerdote, a cagion d'esempio, predica intorno alla risurrezione di Cristo: giacchè quantunque egli non ritenga questa come reale, in quanto singolo fatto corporeo, ben egli ritiene per vera la dottrina del processo spirituale della vita che forma di quel racconto la base. Più dappresso riguardando però questa identità della sostanza sussiste solo per colui che nella religione sa distinguere tra sostanza e forma, — vale a dire per il teologo e non per la comunità alla quale egli parla; questa non sa comprendere come creder si possa nella verità dommatica, per esempio, della risurrezione di Cristo, senza esser convinti della storica realtà della medesima: laonde se appena ella riesce ad accorgersi che il sacerdote non ammette tale realtà, mentre pur le parla della risurrezione, ella lo incolpa di menzogna — e ogni rapporto o legame, fra la comunità e lui, per tal modo si rompe.

Così avviene che, non essendo per ombra, in sè, menzognero, ma pur tale sembrando alla comunità, — e di ciò consapevole, — il sacerdote, se nullameno si ostina a parlare alla comunità sotto le forme volute dalla di lei coscienza, finisce coll'apparire un mentitore anche a sè stesso e trovasi spinto al terzo e disperato partito, quello di

Digitized by Google

abbandonare lo stato sacerdotale. Nè giova il dire, bastar ch' ei discenda dal pulpito e salga invece sulla cattedra, donde egli potrà esporre senza tema le proprie opinioni scientifiche, dinanzi la persona cresciuta alla scienza: giacchè se a colui che per il processo della sua coltura si senti costretto ad abbandonare il ministero sacerdotale accadesse di educare alla propria scuola molti che per opera sua divenissero poi egualmente incapaci a quel ministero, da un male se ne farebbe uno maggiore. E tuttavia d'altro lato, potrebbe dirsi sventura per la Chiesa se tutti quelli che, nel campo della critica e della speculazione si spinsero fino ai risultati da noi più sopra esposti, fossero costretti rinunciare al loro ministero di educazione. Imperocchè ben presto nessun sacerdote vorrebbe più accingersi a *simili* ricerche, quando ci corresse con ciò pericolo di venirne a risultati onde gli fosse poi giuocoforza uscire dallo stato sacerdotale; la critica e la filosofia diverrebbero retaggio dei non teologi, e ai teologi rimarrebbe soltanto la fede, incapace a sostenersi a lungo contro gli attacchi dei laici cresciuti alla scuola critica e speculativa. Ma le possibili conseguenze non hanno alcun peso là dove domina la verità, e però, quanto testè si disse è a ritenersi per non detto. Una cosa tuttavia rimane a notarsi, ove in sè stessa si consideri la questione: ed è, che se alcuno pe' suoi studi teologici è giunto ad un punto di vista d' onde reputa avere scoperta la verità e penetrati i più intimi misteri della teologia, questo tale non può sentirsi disposto nè tampoco obbligato ad abbandonare, ora precisamente, la teologia: al contrario, questa dee sembrare per lui una ben strana pretesa, più ancora, una cosa impossibile affatto.

Egli si metterà pertanto in cerca di un'altra via; rifiutate le due prime perchè esclusive, la terza perchè transazione puramente negativa, se glie ne presenta ora una quarta, che è una transazione positiva fra i due estremi, la coscienza del teologo e quella della comunità. Ne' suoi sermoni ai membri di questa egli, per vero, si atterrà alle forme della popolare credenza, ma in guisa però da farne ad ogni occasione trasparire il fondo spirituale, nel quale soltanto è riposta a' suoi occhi la verità della cosa, e da preparare per tal modo il dissolversi di quelle forme nella coscienza stessa della comunità, quand'anco ciò non potesse effettuarsi che per via di progresso indefinito. Egli quindi, il teologo, nella festa di Pasqua — per attenersi all'esempio citato — partirà, è vero, dal fatto materiale della risurrezione di Cristo, ma ne farà spiccare come parte essenziale quell' essere seppellito e

Digitized by Google

risorgere in ispirito col Cristo, a cui l'Apostolo già allude. Questo, per lo appunto, è ciò che fa ogni predicatore, anche il più ortodosso, tutte le volte che dal racconto evangelico, oggetto del sermone, egli trae la morale: nel che già scorgiamo una vera transizione da qualcosa di esternamente storico a qualcosa di interno e di spirituale. Certo, non è da trascurarsi questa differenza, che il predicatore ortodosso costituisce la così detta morale sopra la storia del suo testo in guisa che questa tuttavia rimanga come storica base: laddove nel predicatore speculativo il passaggio dalla storia biblica, ossia dalla dottrina della Chiesa alla verità ch'egli ne fa derivare, assume il significato negativo di distruzione di quella storia e di quella dottrina.

Ben considerando però, questa fase negativa non manca neppure nella transizione del predicatore ortodosso del testo evangelico alla applicazione: giacchè, col passare dalla storia alla dottrina, egli per lo meno intende dire: colla storia tutto non è finito, essa non è ancora la verità, dal passato essa dee trasportarsi al presente, e da avvenimento materiale estraneo a voi essa dee divenire un fatto spirituale e proprio di voi stessi.

Avviene dunque di questa transizione lo stesso che della dimostrazione dell'esistenza di Dio: dove la esistenza mondiale, dalla quale si parte, forma egualmente in apparenza base del ragionamento, ma in fatto essa viene negata in quanto esistenza vera e sollevata all'assoluto.

Ciò nullameno corre pur sempre una notevole differenza dal dire: giacchè ed in quanto la tal cosa è realmente accaduta, dovete farla anche voi e attinger da essa conforto, — al dire: la tal cosa si narra bensì come accaduta una volta, ma la verità è, che essa accade sempre in tal modo e deve accadere anche in voi e per mezzo di voi. Per lo meno, il dir questo o il dir quello non sarà tutto uno agli occhi della comunità: indi deriva che dal più al meno, a seconda del rapporto più o meno individuale del sacerdote colla teologia cristiana, e del maggiore o minore grado di coltura della comunità dei credenti, pure anche qui si presenta il pericolo che quest'ultima giunga a scoprire a tale differenza e che il teologo appaia allora menzognero agli occhi di lei per finir poi col sembrar tale anche e a sè stesso.

In tal caso il teologo potrà trovarsi di bel nuovo ridotto a far uso di un linguaggio senz'ambagi e cercar d'inalzare il popolo alle proprie idee; o, dovendo questo di necessità riuscire a male, ad adot-

Digitized by Google

tare prudentemente le forme della credenza popolare; o infine, potendo anche qui facilmente tradirsi, ad uscire, all'ultimo, dallo stato sacerdotale.

Con ciò è confessata la difficoltà che la opinione critica speculativa trae seco nella teologia, per ciò che riguarda il rapporto del sacerdote colla comunità cristiana; è esposta la collisione in cui cade il teologo, solo ch'egli chieda a sè stesso, che rimangagli a fare dopo essere pervenuto a un simile punto di vista; è dimostrato infine, come l'epoca nostra ancor non sia giunta, su tale proposito, ad una decisione sicura. Ma questa collisione non è l'opera dell'acume di un singolo individuo, bensì del processo del tempo e dello sviluppo della teologia cristiana; essa se ne viene all'individuo, se ne impadronisce, senza che questi possa opporle riparo: o piuttosto il potrebbe, con leggiera fatica, astenendosi dallo studiare e dal meditare, e se questo non gli garba — almeno dal parlare e dallo scrivere liberamente. E di questi tali noi ne abbiamo già abbastanza nell'epoca nostra, perchè cercar non si debba d'accrescerne sempre più il numero collo ingiuriare coloro che sono cresciuti allo spirito della scienza progredita. Ma fra questi eziandio ve n'hanno ancora di tali che, malgrado simili attacchi, confessano liberamente ciò che più oltre non può esser celato — e il tempo ci dirà se questi o se quelli abbiano meglio giovato alla Chiesa, alla umanità, alla verità.

FINE DEL SECONDO ED ULTIMO VOLUME.

Digitized by Google

INDICE

CAPITOLO OTTAVO.

AVVENIMENTI DELLA VITA PUBBLICA DI GESÙ, ESCLUSE LE STORIE DEI MIRACOLI.

§ 84. Confronto generale del modo di narrare dei veri evangelisti. Pag. 5
§ 85. Gruppi isolati di aneddoti. — Imputazione di una lega con Belzebù e domanda de' segni . . . . . » 12
§ 86. Visita della madre e dei fratelli di Gesù e della donna che esalta la felicità di Maria . . . . . » 17
§ 87. Racconti delle dispute di preminenza fra gli apostoli e dell'amore di Gesù pei fanciulli . . . . . » 20
§ 88. Purificazione del Tempio. . . . . » 25
§ 89. I racconti dell'unzione di Gesù per una donna . . . » 30
§ 90. I racconti della donna adultera e di Maria e Marta. . » 41

CAPITOLO NONO.

MIRACOLI DI GESÙ.

§ 91. Gesù quale operator di miracoli . . . . . » 47
§ 92. I demoniaci considerati in generale . . . . . » 51
§ 93. Espulsioni di demoni per opera di Gesù, considerate isolatamente . . . . . » 63
§ 94. Guarigioni di lebbrosi . . . . . » 86
§ 95. Guarigioni di ciechi . . . . . » 92
§ 96. Guarigione di paralitici. — Se Gesù abbia considerato certe malattie come una punizione . . . . . » 110
§ 97. Guarigioni involontarie . . . . . » 118
§ 98. Guarigioni in distanza . . . . . » 125
§ 99. Guarigioni ne' giorni di sabbato . . . . . » 139

Digitized by Google

§ 100. Risurrezioni di morti . . . . . Pag. 148
§ 101. Aneddoti del lago . . . . . » 180
§ 102. Moltiplicazione miracolosa dei pani . . . . . » 199
§ 103. Gesù trasforma l'acqua in vino . . . . . » 216
§ 104. Gesù maledice un fico sterile . . . . . » 229

CAPITOLO DECIMO.

TRASFIGURAZIONE DI GESÙ; SUO ULTIMO VIAGGIO A GERUSALEMME.

§ 105. Trasfigurazione di Gesù, considerata come un fenomeno miracoloso . . . . . » 243
§ 106. Spiegazione naturale del racconto sotto diverse forme . » 246
§ 107. La storia della trasfigurazione considerata come mito . » 252
§ 108. Notizie divergenti sull'ultime viaggio di Gesù a Gerusalemme » 251
§ 109. Divergenze degli Evangelii riguardo al punto d'onde Gesù fece il suo ingresso in Gerusalemme. . . . . » 266
§ 110. Particolari dello ingresso. — Scopo e realtà storica di questa solennità. . . . . » 271

SEZIONE TERZA.

CAPITOLO PRIMO.

RAPPORTO FRA GESÙ E L'IDEA D'UN MESSIA PAZIENTE E MORENTE; SUOI DISCORSI SOPRA LA MORTE, LA RISURREZIONE ED IL RITORNO.

§ 111. Gesù ha egli predetto con precisione la sua passione e morte? » 283
§ 112. Predilezione di Gesù sulla sua morte in generale. — Rapporto di questa predizione colle idee ebraiche intorno al Messia. — Dichiarazioni di Gesù sullo scopo e sugli effetti della sua morte . . . . . » 290
§ 113. Dichiarazioni precise di Gesù sulla sua risurrezione futura » 300
§ 114. Discorsi figurati nei quali Gesù avrebbe predetto la sua risurrezione . . . . . » 303
§ 115. Discorsi di Gesù sulla sua venuta. — Critica delle diverse spiegazioni . . . . . » 314
§ 116. Origine dei discorsi sulla venuta. . . . . » 327

CAPITOLO SECONDO.

MACCHINAZIONI DEI NEMICI DI GESÙ; TRADIMENTO DI GIUDA; ULTIMA CENA COGLI APOSTOLI.

§ 117. Svolgersi del rapporto di Gesù co' suoi nemici . . » 341
§ 118. Gesù e i suoi traditori . . . . . » 346
§ 119. Diverse opinioni sul carattere di Giuda e sui motivi del suo tradimento . . . . . » 354

Digitized by Google

§ 120. Disposizione della cena di Pasqua . . . . . Pag. 360
§ 121. Notizie divergenti sull'epoca dell'ultima cena di Gesù . » 365
§ 122. Divergenza relativa agl'incidenti dell'ultima cena di Gesù. » 376
§ 123. Predizione del tradimento e del rinnegamento. . . » 383
§ 124. Istituzione della cena . . . . . » 392

CAPITOLO TERZO.

GITA AL MONTE DEGLI OLIVI; ARRESTO, INTERROGATORIO, CONDANNA E CROCIFISSIONE DI GESÙ.

§ 125. Angoscie di Gesù nell'Orto . . . . . » 397
§ 126. Rapporto del quarto Evangelo colle scene di Getsemani. — Discorso d'addio in questo Evangelo e annuncio dell'arrivo dei Giudei . . . . . » 405
§ 127. Arresto di Gesù . . . . . » 127
§ 128. Interrogatorio di Gesù avanti al Gran Sacerdote . . » 429
§ 129. Rinnegamento di Pietro. . . . . » 432
§ 130. Morte del traditore. . . . . » 439
§ 131. Gesù dinanzi a Pilato e ad Erode . . . . . » 449
§ 132. Crocifissione . . . . . » 462

CAPITOLO QUARTO.

MORTE E RISURREZIONE DI GESÙ.

§ 133. Prodigi al momento della morte di Gesù . . . . » 483
§ 134. Il colpo di lancia nel costato di Gesù. . . . . » 492
§ 135. Seppellimento di Gesù . . . . . » 499
§ 136. La guardia del sepolcro di Gesù . . . . . » 506
§ 137. Prima notizia della risurrezione . . . . . » 512
§ 138. Apparizione di Gesù risuscitato in Galilea ed in Giudea, secondo Paolo e secondo gli apocrifi . . . . . » 527
§ 139. Qualità del corpo e della vita di Gesù dopo la risurrezione » 544
§ 140. Controversie sulla realtà della morte e della risurrezione di Gesù. . . . . » 557

CAPITOLO QUINTO.

ASCENSIONE.

§ 141. Ultime prescrizioni e promesse di Gesù . . . . » 573
§ 142. La così detta ascensione considerata qual fenomeno soprannaturale e morale . . . . . » 580
§ 143. Insufficienza dei racconti sull'ascensione di Gesù. — Spiegazione mitica degli stessi . . . . . » 584

Digitized by Google

DISSERTAZIONE FINALE.

SIGNIFICATO DOGMATICO DELLA VITA DI GESÙ.

§ 144. Passaggio necessario dalla critica al dogma . . . Pag. 591
§ 145. Cristologia del sistema ortodosso. . . . . » 593
§ 146. Polemica contro la dottrina della Chiesa intorno al Cristo. » 602
§ 147. Cristologia del razionalismo. . . . . » 607
§ 148. Cristologia eclettica. — Schleiermacher . . . . » 610
§ 149. Cristelogia spiegata simbolicamente. — Kant. — De Wette » 618
§ 150. La Cristologia speculativa . . . . . » 624
§ 151. Ultimo dilemma . . . . . » 627
§ 152. Rapporto della Cristologia critico-speculativa colla Chiesa. » 631

Digitized by Google

GUIDA PEL LEGATORE

onde collocare le tavole del volume secondo

della Vita di Gesù *di* F. D. STRAUSS.

Tavola	XVII	.	a pagina	. 52
»	XVIII	.	»	. 80
»	XIX	.	»	. 48
»	XX	.	»	. 271
»	XXI	.	»	. 300
»	XXII	.	»	. 347
»	XXIII	.	»	. 384
»	XXIV	.	»	. 434
»	XXV	.	»	. 526
»	XXVI	.	»	. 483
»	XXVII	.	»	. 573

AVVERTENZA. Le tavole XV e XVI appartengono al volume primo, e vanno collocate come segue:

Tavola	XV	.	a pagina	. 569
»	XVI	.	»	. 639

Digitized by Google

Digitized by Google